



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME SEPTIÈME

PREMIÈRE PARTIE

HOBBES — IMMUNITÉS



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME SEPTIÈME

PREMIÈRE PARTIE

HOBBES — IMMUNITÉS



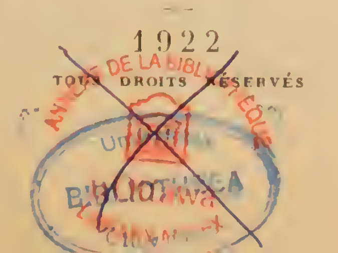


PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1922



Imprimatur :

Parisiis, die 17 mens. Mart. 1921.

† LUDOVICUS, Card. DUBOIS,

Arch. Par.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

H (Suite)

HOBBES Thomas, philosophe anglais, né à Malmesbury, dans le Wiltshire, le 5 avril 1588, mort à Hardwick le 4 décembre 1679. — I. Vie et œuvres. II. Idées et influence.

I. Vie et œuvres. — Fils d'un ministre anglican, qui lui inspira de bonne heure l'amour de la royauté et le goût des langues anciennes, Hobbes entra en 1603 au Magdalen Hall à Oxford. Il y prit l'habitude d'une dialectique serrée, mais s'y fatigua de la scolastique. Il en sortit en 1608 pour devenir précepteur de William Cavendish (1591?-1628), fils aîné de William Cavendish, futur comte de Devonshire. Toute sa vie, il fut en relations des plus étroites avec cette famille. En 1610, il fit avec son élève un premier voyage en France et en Italie. Revenu en Angleterre, il est mis en rapports avec Bacon, dont il traduit en latin quelques ouvrages et qui l'initie au mouvement scientifique et politique du temps; entre lui et Bacon toutefois subsisteront de très profondes différences. Voir Leslie Stephen, *Hobbes*, p. 13. A la mort de son élève (1628), qui était devenu son protecteur, Hobbes revint à Paris; mais en 1629, il retourna en Angleterre, y fut le précepteur d'un jeune Clifton, d'une famille noble du Nottinghamshire, repassa avec lui sur le continent et en 1631 rentra dans la famille Cavendish comme précepteur du jeune comte de Devonshire (1617-1684), fils de son ancien élève. Ces années orientent sa vie. D'abord, en face des troubles d'Angleterre, il se préoccupe du problème politique et, imbu d'absolutisme, il publie à Londres en 1629 une traduction de Thucydide, *Translation of Thucydides*, in-fol., « pour démontrer, dit-il dans son autobiographie en vers latins,

> democratia... quam sit inepta
> Et quantum cœtu plus sapit unus homo.

Puis, en 1634, il fait avec son élève un quatrième voyage en France et un second séjour en Italie; à Florence, il voit Galilée; à Paris, il se lie avec le P. Mersenne, qui lui fera connaître Gassendi et le mettra en relations avec Descartes. (Les *Objectiones tertiæ*, publiées dans toutes les éditions complètes de Descartes à la suite de ses *Meditationes de prima philosophia*, sont de Hobbes. Cf. *Œuvres de Descartes*, édit. Adam, Paris, 1904, t. VII, p. I, 171-196. Voir aussi *Correspondance*, *ibid.*, 1899, t. III, lettres CCXXX, CCXXXV de Hobbes à Mersenne pour Descartes et CCXXXI, CCXXXII, CCXXXVI, CCXXXVII de Descartes à Mersenne pour Hobbes ou à son sujet.) Dans ce milieu, il rejette définitivement la philosophie traditionnelle pour le mécanisme, qu'il applique à toutes choses; enfin, à la suite de la découverte des *Éléments d'Euclide*, il se met à cultiver les mathématiques, dont il prétend appliquer la méthode à toutes choses également. En 1637, il rentrait en Angleterre et il travaillait à un grand ouvrage où il exposait ses doctrines mathématiques, physiques, philosophiques, politiques et religieuses. « Cet ouvrage, dit-il dans la préface du *De cive*, devait traiter : 1° du corps et de ses propriétés générales; 2° de l'homme, de ses facultés et de ses affections; 3° de la société civile et des devoirs des citoyens. Le travail était assez avancé pour qu'il en ait tiré plus tard les deux traités de l'*Human nature* et du *De corpore politico*, lorsque l'agitation religieuse et politique de son pays le ramena en France (1640) et lui inspira l'idée de développer et de publier avant toute autre la troisième partie de son ouvrage. Telle est l'origine du *De cive* qui parut en 1642, à Paris, sous ce titre : *Elementa philosophica seu politica de cive, id est, de vita civili et politica prudenter instituenda*, in-4°. Ce livre, qui prétendait déterminer « le droit de l'État et le devoir des sujets », étudiait dans sa première partie, intitulée : *Libertas*, les devoirs des hommes en tant qu'hommes; dans sa seconde, *Imperium*, leurs devoirs en tant que citoyens, et dans sa troisième, *Religio*, leurs devoirs en tant que chrétiens. Il n'avait été tiré qu'à un très petit nombre d'exemplaires; mais, en 1647, Sorbière, un des amis de Hobbes, encouragé par Gassendi et par Mersenne, donnait à Amsterdam une seconde édition du *De cive*, in-12, en y introduisant les notes ajoutées par l'auteur sur son exemplaire de la première édition. En 1649, il donna aussi une traduction française de cette nouvelle édition : *Éléments philosophiques du citoyen, traité de politique ou les fondements de la société civile par Thomas Hobbes traduits en français par un de ses amis*, in-8°, Amsterdam. En 1651, Hobbes en donna une version anglaise. Enfin en 1660, du Verdus publia une traduction française de la première partie sous ce titre: *Éléments de la philosophie de M. Hobbes*, Paris.

Dans l'intervalle, en 1646, Buckingham, qui, au dire sans preuves de Burnet, cherchait à donner au jeune prince de Galles, le futur Charles II, réfugié en France, des maîtres capables de le corrompre, chargea Hobbes de lui enseigner les mathématiques. Cette faveur toutefois ne dura pas. Le *De cive* avait déjà été attaqué violemment, *acerrime*, dit Hobbes dans la préface de la 2e édition; les ouvrages qui suivirent le furent également. En 1650, il publia coup sur coup le fruit de ses premiers travaux : *Human nature or the fundamental elements of policy*, in-12, Londres, avec une épître dédicatoire au comte de Newcastle datée du 9 mai 1640, livre dont d'Holbach donnera en 1772 une traduction anonyme; puis le *De corpore politico*, dont une traduction française parut à Amsterdam en 1653 et dont la version originale, qui était en anglais, a été publiée en 1889 par le Dr F. Tönnies, sous ce titre : *The elements of law natural and political.* Enfin en 1651, paraissait à Londres le *Leviathan or the matter form and power of a commonwealth*, in-fol. Le Léviathan, nom biblique, désigne la bête populaire que seul domine, pour le bonheur de tous, le pouvoir souverain tel que le conçoit Hobbes. Ce livre, où Hobbes reprenait pour les développer et les compléter les idées qu'il avait déjà exposées, comprenait 4 parties : la Ire traitait de la nature de l'homme et des lois naturelles; la IIe, de la nature de la société civile et des droits du pouvoir souverain; la IIIe, de la société chrétienne, et la IVe, du règne des ténèbres; dans ces deux dernières parties, il attaquait souvent l'Église catholique. Une *Review and conclusion* de quelques pages résumait l'ouvrage. Une 2e édition de cette version anglaise parut à Londres en 1680: une nouvelle fut donnée en 1881 à Oxford par J. Thornton et en 1885 dans la « Morley's universal library ». Hobbes donna lui-même en 1668 une version latine un peu différente avec trois dialogues apologétiques pour remplacer la *Review and conclusion.* Or le *Léviathan* mécontentait dès son apparition des hommes politiques, comme le libéral Hyde, le futur Clarendon, qui en trouvaient les théories dangereuses pour la monarchie, des ministres anglicans qui le jugeaient impie et le clergé français puisqu'il n'avait pas ménagé l'Église catholique. Charles II fit sentir son mécontentement à Hobbes, qui, devant cette disgrâce, rentra en Angleterre (1653), masquant toutefois ses vrais motifs sous ce prétexte, qu'il avait tout à craindre du clergé français. Si l'on en croit Clarendon et surtout le *Hobbius heautontimorumenos* de Wallis, Hobbes, depuis longtemps désireux de rentrer en Angleterre, aurait préparé cette rentrée par le *Léviathan* même. Dans la *Review and conclusion*, il admet comme un devoir pour quiconque veut vivre dans un pays après une guerre civile la soumission vis-à-vis du vainqueur. C'était soutenir la légitimité du gouvernement de fait et se rallier à Cromwell. Wallis relevait même comme une flatterie au « Protecteur » cette affirmation de Hobbes, qu'à l'obéissance chez le sujet correspond la « protection » de la part du souverain. Hobbes fit remarquer, il est vrai, que ce titre de Protecteur, Cromwell ne le portait pas encore en 1651. Enfin, la tête couronnée du pouvoir souverain qui ouvre le *Léviathan* aurait, dit-on, ressemblé à Cromwell dans la première édition du livre, pour ressembler à Charles II dans l'édition de 1668. Cf. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre*, t. I, p. 335 et note 1. Quoi qu'il en soit, Hobbes ne fut nullement inquiété tant que vécut Cromwell. A la mort du Protecteur, craignant des troubles, il repassa le détroit, mais pour revenir bientôt avec la Restauration. De 1653 à sa mort, Hobbes, que la Restauration tint à l'écart, vit la plupart du temps dans un château des Cavendish. Il publie alors le grand ouvrage philosophique auquel il travaillait dès le début, la Ire partie, in-4°, à Londres, en 1655, sous ce titre: *Elementorum philosophiæ sectio prima, De corpore*, dont il donnera l'année suivante une traduction anglaise; la IIe, in 4°, à Londres également, en 1657, sous ce titre : *Elementorum philosophiæ sectio secunda, De homine*; le *De cive* formait la IIIe partie. Il soutient aussi une longue controverse avec Bramhall, évêque de Londonderry, sur la question de la liberté. Après le *De cive*, Bramhall avait soumis une série d'objections à Hobbes, qui n'avait pas répondu. En 1646, les deux adversaires avaient discuté en présence du marquis de Newcastle; la discussion devait être tenue secrète. Or, en 1654, Hobbes la publiait, malgré la parole donnée, dans une brochure, *A letter about liberty and necessity*, in-12, Londres. Bramhall répondit immédiatement par un livre, *A defence of true liberty from antecedent and extrinsical necessity*, Londres, 1655. Hobbes répliqua par: *The question concerning liberty and necessity and chance stated and debated between Mr. Hobbes and Dr. Bramhall*, in-4°, Londres. En 1658 paraît une réponse de Bramhall : *Castigations of Mr. Hobbe's last animadversions*, avec un appendice qui dénonçait « le poison » du *Léviathan* : *The catching of Leviathan, the great whale.* En 1668, Hobbes s'efforçait de réfuter l'accusation d'athéisme précisée là : d'où son livre : *An answer to a book published by Dr. Bramhall...*, qui fut publié seulement en 1682, in-8°, Londres. En 1670, il publiait encore, touchant cette même controverse, *A letter to William duke of Newcastle concerning the controversy about liberty and necessity*, in-12, Londres. Hobbes traitant aussi, sans aucun titre, les questions les plus ardues de la physique ou des mathématiques, ses prétentions en la matière lui attirèrent de rudes controverses avec les professeurs d'Oxford Ward et Wallis, Wallis surtout. Hobbes méprisait l'algèbre, prétendait refaire toute la géométrie, donner des solutions aux questions mathématiques jugées les plus insolubles; Wallis ne lui passa aucune erreur. La controverse commença après la publication du *De corpore*, 1655; Ward ayant publié une *In Th. Hobbes philosophiam exercitatio*, et Wallis un *Elenchus geometriæ Hobbianæ*, Hobbes répondit par ses *Six lessons to the professors of astronomy and geometry*, qu'il ajouta à la version anglaise du *De corpore*, 1656. Ce n'est point ici le lieu d'énumérer les ouvrages qui provoquèrent ces controverses ou d'étudier les prétentions mathématiques de Hobbes, mais Wallis, dans son *Hobbius heautontimorumenos*, 1661, ayant contesté l'orthodoxie de ses sentiments politiques et religieux, Hobbes répondit par une apologie de lui-même : *Considerations upon the reputation, loyalty, manners and religion of Thos. Hobbes*, 1662. Enfin, il écrit des traductions d'Homère, une histoire des troubles par lesquels l'Angleterre venait de passer : *Behemoth : history of the causes of the civil wars of England*, terminée en 1668, mais sur la demande du roi, il ne la publia qu'en 1679, in-8°, Londres. Le Dr. F. Tönnies en a donné une nouvelle édition en 1889 sous ce titre *Behemoth or the Long Parliament*; une histoire en vers de l'Église, *Historia ecclesiastica carmine elogiaca concinnata*, publiée seulement en 1688, in-8°, Londres, et enfin son autobiographie en vers latins, *Vita Thomæ Hobbes carmine expressa*, in-fol., Londres, 1679; puis en prose, *T. H. Malmesburiensis vita*, in-8°, Londres, 1681, celle-ci publiée par R[ichard] B[lackburne]. L'énumération complète des œuvres de Hobbes est donnée par le *Dictionary of national biography.*

En 1668, Hobbes avait donné une édition de ses œuvres philosophiques latines : *Opera philosophica quæ latine scripsit*, 2 in-4°, Amsterdam, réparties sous ces titres : Logique, Philosophie première, Physique, Politique, Mathématiques. En 1750, John Campbell publia ses œuvres philosophiques et morales

écrites en anglais et sa vie, *The moral and political works of T. H. of Malmesbury*, in-fol., Londres; Philipp Mallet donna en 1812 une nouvelle édition de l'*Human nature* et de *Liberty and necessity* également avec une Vie de l'auteur; enfin William Molesworth a publié les œuvres complètes de Hobbes en 16 in-8°, Londres, 1839-1845, *The Latin works*, 5 vol.; *The English works*, 11 vol. Trois œuvres de Hobbes traduites en français, les *Éléments du citoyen* ou le *De cive*, traduit par Sorbière; le *Corps politique*, traduction anonyme du *De corpore politico*, et le traité *De la nature humaine*, traduction anonyme du *De natura hominis*, qui est de d'Holbach, ont été réunies en 2 in-8°, Neufchâtel, 1787, sous ce titre : *Œuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*. Fr. J. E. Woodbridge a publié des extraits des ouvrages philosophiques de Hobbes : *The philosophy of Hobbes in extracts*, in-8°, Minneapolis, 1903.

II. Idées et influence. Le hobbisme. — « Hobbes, a dit son dernier historien, L. Stephen, est le plus grand penseur anglais de toute la période entre Bacon et Locke. » *Hobbes*, p. 1. « Celui-ci, a dit Taine, *Littérature anglaise*, t. III, p. 29, est un de ces esprits puissants et limités qu'on nomme positifs... efficaces et brutaux comme une machine d'acier. » Il a abordé tous les problèmes religieux, politiques, moraux, philosophiques et scientifiques de son temps. Bayle a remarqué toutefois que ses ouvrages parurent « dans un ordre renversé » Par suite des circonstances, il alla du plus complexe, l'étude du citoyen, au plus simple, la logique et les mathématiques. Il ne traita pas toutes les questions avec un égal bonheur; il ne compte pas dans l'histoire des mathématiques.

Ce qui le caractérise, c'est sa méthode, la méthode des mathématiques. « C'est d'après les mathématiques qu'il veut réformer le monde »; c'est donc l'appel unique à la raison; c'est, comme chez Descartes, « l'indépendance de la raison raisonnante qui..., s'affranchissant de la tradition, pratiquant mal l'expérience, trouve... dans les mathématiques son modèle. » Taine, *loc. cit.* Puis il ordonne tous ses travaux à la question sociale. « En la recherche du droit de l'État et du devoir des sujets... il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, etc. » *De cive*, traduction Sorbière, préface. Enfin « Hobbes est l'un des plus grands ennemis du libéralisme, de l'espérance et de la générosité que le monde ait jamais connus ». Sayous, *Les deux révolutions d'Angleterre*, p. 124.

La doctrine philosophique de Hobbes est d'abord un nominalisme analytique : les mots sont les noms des idées plutôt que des choses, des signes nécessaires, et toute la logique n'est qu'un calcul, *computatio*, addition ou soustraction d'idées. A ce propos, Hobbes indique avec netteté le rôle de l'association des idées. Sa doctrine est ensuite sensualiste et matérialiste : toute connaissance dérive de la sensation; il n'y a d'intelligible pour l'homme que ce qui peut être perçu sensiblement. Tout ce qui existe d'ailleurs est corps: il est absurde de parler de substance incorporelle; l'esprit n'est qu'un corps plus subtil. Des corps, nous ne percevons du reste que l'impression produite par leur mouvement sur nos organes, où elle détermine un mouvement de réaction qui est la sensation. « C'est donc un phénoménisme sensationniste très rigoureux avec un nominalisme qui ne l'est pas moins » (Renouvier); et avec son explication mécanique des phénomènes, c'est bien la partie fondamentale de son œuvre. Cf. *Elementorum philosophiæ*, part. I, *Logica*; part. II, *Philosophia prima*; part. IV, *Physica*; *De la nature humaine*, trad. d'Holbach, c. IV-XI; *Leviathan, De homine*.

Mais la sensation est en même temps source de plaisir ou de douleur, parlant d'amour ou de haine, de désir ou de crainte. Tels sont les principes nécessaires de toutes nos actions. La délibération n'est autre que le conflit des désirs et des craintes; la volonté, que l'impulsion du désir plus fort; la liberté, que l'absence d'empêchements et d'obstacles; le bien n'est que la satisfaction du désir, c'est-à-dire l'agréable et l'utile. Cf. *Leviathan, De homine*, c. IV-XII ; *De la nature humaine*, c. VIII, IX, XII.

C'est de cette conception utilitaire que Hobbes a déduit sa philosophie sociale. Hobbes est un défenseur du pouvoir absolu, non d'après le principe du droit divin, mais d'après le principe de la conservation et de l'intérêt. Il raisonne ainsi : l'homme n'est pas un animal né pour la société; la société s'est formée par des pactes, des conventions. Avant toute société, il y eut un état de nature où les hommes isolés et égaux eurent tous un droit égal sur toutes choses : *unicuique jus in omnia*, conséquence logique de leur nature. La nécessité crée le droit; or tout homme est nécessité à chercher son bien propre; ce bien, c'est lui qui le détermine ainsi que les moyens de se le procurer. Il a donc un droit incontestable sur toutes choses. *De cive, Libertas*, c. I, III, VIII, X. Il n'y a donc ni justice ni injustice dans cet état de nature; d'autre part, les hommes sont naturellement portés à la domination et tous peuvent désirer les mêmes biens; cet état de nature est aussi un état de guerre de tous contre tous, *bellum omnium in omnes, ibid.*, c. XII; *bellum uniuscujusque contra unumquemque*, *Leviathan, De homine*, c. XIII, et aussi de crainte mutuelle. *De cive, loc. cit.*, c. II. Mais ici interviennent les lois de nature et le raisonnement. Puisque l'homme ne peut vouloir que son bonheur et que son plus grand mal est la mort, la raison lui dicte une vingtaine de lois qui constituent la *loi naturelle* et dont la première est de chercher la paix. En conséquence de cette loi naturelle, l'homme s'entendit avec ses semblables, pour renoncer au *droit naturel* que chacun avait sur toutes choses, par une convention que l'intérêt dicte d'observer. La convention seule efficace est que tous transmettent leur droit sur tout à un pouvoir souverain et s'engagent entre eux à ne lui résister jamais. Pour remplir son rôle et assurer le bonheur de tous, le pouvoir souverain doit être absolu. Peu importe la forme; Hobbes préfère la monarchie, à laquelle il est plus facile d'exercer le pouvoir absolu, mais elle n'est pas la forme nécessaire. C'est au pouvoir souverain : 1° de définir le juste et l'injuste : il est faux que chaque citoyen soit juge des bonnes et des mauvaises actions et que tout ce qu'un citoyen fait contre sa conscience soit un péché; 2° de fixer la propriété : il est séditieux de dire que chacun a la propriété de ses biens. Le pouvoir souverain n'est pas soumis aux lois; personne ne saurait le juger. Il ne saurait davantage être partagé (contre le Parlement anglais). Il a des limites cependant : le droit naturel de chacun à sa conservation et l'affaiblissement de sa propre puissance : « Les sujets ne sont obligés à l'obéissance vis-à-vis du souverain qu'autant qu'il lui reste le pouvoir de les protéger. » *Leviathan, Review and conclusion*. Cf. *De corpore politico*, c. I-V ; *De cive, Libertas* et *Imperium*; *Leviathan, De homine* et *De civitate*, c. I-XXX.

Ces doctrines constituent le *hobbisme*, en partie du moins; car il reste à définir ce qui le caractérisa davantage aux yeux de ses contemporains, son athéisme.

Hobbes s'est toujours défendu d'être un athée. Il affirma toujours qu'il était bon anglican et il aimait à rappeler que, très malade à Paris, en 1647, et sollicité par Mersenne de mourir en catholique, il s'y était refusé et s'était préparé à mourir selon le culte national. D'autre part, il consacre de longs passages à une exégèse des Écritures pour démontrer qu'il n'est pas en contradiction avec elles et, plus d'une fois, il en cite

les paroles comme d'incontestables vérités. Une chose est certaine : le système de Hobbes peut très bien se concevoir en dehors de toute idée religieuse et sa cité en dehors de toute religion. Mais Hobbes ne pouvait échapper au problème religieux : son temps l'agitait avec passion ; son pays le mêlait au problème politique ; il y avait dans les consciences anglaises des conflits entre l'obéissance due à Dieu et l'obéissance due aux souverains, et Hobbes comprenait que son système politique ne faisait qu'accentuer ces conflits. *De cive*, préface.

En matière religieuse, Hobbes est agnostique. C'est la conséquence logique de sa philosophie. Et cette conséquence, il l'accepte. *Excludit a se philosophia theologiam, dico de natura et attributis Dei... doctrinam. Logica*, c. II. Il ne nie pas toutefois l'existence de Dieu. « Tous ceux qui veulent y faire attention sont à portée de savoir que Dieu est, quoiqu'ils ne puissent savoir ce qu'il est. » *De la nature humaine*, trad. d'Holbach, c. XI, 2. Il ne se met pas en peine, il est vrai, de la démontrer. « En remontant de causes en causes, nous arrivons à un pouvoir éternel, c'est-à-dire antérieur à tout, qui est le pouvoir de tous les pouvoirs, la cause de toutes les causes. » *Ibid.* Rien de plus. Nous ne pouvons rien savoir de Dieu. « La raison ne nous dicte qu'un seul nom qui signifie la nature de Dieu, à savoir, celui ... qui est ; et un autre par lequel il se rapporte à nous, à savoir, celui-là même de Dieu, qui comprend en sa signification ceux de roi, de seigneur et de père. » *Ibid.* L'homme construit Dieu ἀνθρωποπαθῶς et d'après ce que lui dicte le respect. « Les attributs que nous donnons à la Divinité ne signifient que notre incapacité et le respect que nous avons pour elle... Si Dieu se donne à lui-même des noms dans la sainte Écriture, ce n'est que ... pour s'accommoder à notre façon de parler. » *Ibid.*, 3. Ainsi, « il réduit l'homme à n'être qu'un corps, l'âme une fonction et Dieu un inconnu. » Taine, *loc. cit.* Il faut signaler aussi la théorie que soutient Hobbes de la corporéité de Dieu. Il nous est impossible de concevoir « des esprits incorporels ». Mais « c'est une manière de lui (à Dieu) marquer notre respect que cet effort en nous de faire abstraction en lui de toute substance corporelle et grossière. » *De la nature humaine*, c. XI, 5. Et dans l'*Appendix ad Leviathan*, c. III, Hobbes, soutenant que Dieu est corps, se dit en accord avec Tertullien et rappelle que l'opinion de la corporéité de Dieu n'a pas été condamnée par les trois premiers conciles œcuméniques.

Quant aux rapports de l'homme avec Dieu, à la religion, il en distingue de deux ordres : les rapports *du règne de nature*, ceux que fixe la raison ; *du règne prophétique* de Dieu, c'est-à-dire que détermine la révélation. *De cive, Religio*, c. XV, III, IV ; *Leviathan, De civitate*, c. XXXI. Dans le règne de nature, le droit de Dieu sur l'homme vient de sa toute-puissance : *Regni Dei naturalis jus... non ab eo derivatur quod homines creaverit cum non essent, sed ab eo quod divinæ Patientiæ resistere impossibile est. Leviathan, De civitate*, c. XXXI. « Le droit de régner vient à ceux à la puissance desquels on ne peut résister et par conséquent à Dieu, qui est tout-puissant. » *De cive, Religio*, c. XV, V. C'est donc de la crainte qu'est née la religion. *Metus potentiarum invisibilium... est religio. Leviathan, De homine*, c. VI. Dieu, sous ce règne, n'impose à l'homme comme lois morales que les lois naturelles et, comme lois religieuses, que l'obligation du culte, c'est-à-dire de certaines croyances et de certains actes en son honneur. Mais c'est au magistrat à interpréter les lois morales, à fixer par conséquent le juste et l'injuste, même au regard de Dieu ; c'est à lui aussi à interpréter les lois sacrées et, par conséquent, à fixer les croyances et les manifestations religieuses. D'où les sujets pèchent... s'ils enfreignent les lois morales..., s'ils transgressent les lois et les ordonnances de l'État en ce qui concerne la justice..., s'ils n'adorent pas Dieu selon les lois et coutumes de leur pays, » et ils commettent « le crime de lèse-majesté divine... s'ils ne confessent pas devant tout le monde qu'il y a un Dieu très bon, très grand, très heureux, roi suprême de l'univers..., c'est-à-dire s'ils ne l'adorent point par cette confession, car ils tombent dans l'athéisme. » « Dans le règne de Dieu par nature », on ne saurait donc jamais se dispenser d'obéir au souverain, sous le prétexte d'obéir à Dieu. « Tout ce que Dieu commande, il le commande par la bouche du magistrat ; comme, au contraire, tout ce que l'État ordonne touchant le service de Dieu et touchant les choses temporelles doit être reçu de même que s'il était commandé de Dieu immédiatement. » Il est vrai que, si l'État commandait « une chose injurieuse à Dieu », il ne faudrait pas lui obéir ; mais il faut que cette chose soit directement injurieuse à Dieu et non pas seulement par voie de conséquence ou au jugement de quelques-uns. *De cive, Religio*, CXVI, CXIX ; *Leviathan, De civitate*, c. XV.

Et il en est de même sous *le règne de Dieu par la révélation*. Cela va de soi pour le régime théocratique de l'ancienne alliance. Mais cela n'est pas tellement évident sous la nouvelle que des chrétiens ne se croient autorisés à demander « les uns la liberté de conscience, les autres pour la religion une place au-dessus de la puissance civile ou au moins indépendante ; ils disent que Notre-Seigneur n'a pas donné au souverain cette autorité, » mais « au pape universel ou à un synode démocratique dans chaque république... ou à un synode aristocratique. » *De corpore politico*, part. II, c. VI. Ils ont tort. L'avènement du Christ n'a pas changé les conditions générales de l'humanité : le pouvoir souverain garde toute son autorité sous le *règne de Dieu par la révélation* comme sous le *règne de Dieu par nature*. Hobbes fait valoir évidemment qu'aucune loi humaine ne saurait contraindre les consciences, mais règle seulement les paroles et les actes, que le christianisme prêche l'obéissance absolue à l'autorité humaine dans un gouvernement, mais il traite la question à fond. Par une exégèse que lui dictent à la fois la logique de son système et son éducation, il s'efforce de démontrer que dans les États chrétiens l'autorité religieuse appartient au prince. Le Christ en tant que Christ n'est pas roi de ce monde ; « son royaume n'est pas de ce monde, son règne ne commencera qu'au dernier jour ». Sa mission ici-bas ne fut point celle d'un législateur souverain, mais celle d'un pasteur, d'un conseiller. C'est aussi celle du clergé. Il n'a pas établi une Église universelle, avec un chef au commandement duquel elle obéisse tout entière, avec un pouvoir souverain au-dessus des pouvoirs souverains des États, qui puisse, par exemple, délier les sujets du serment de fidélité. C'est une erreur de Bellarmin de prétendre, *De romano pontifice*, c. XXIX, que, « quand les princes se firent chrétiens... aussitôt ils devinrent les sujets du prélat de la hiérarchie ecclésiastique. » Chaque cité est une Église, celle-là, assemblée d'hommes sous un pouvoir souverain ; celle-ci, assemblée des mêmes hommes sous le même pouvoir, mais considérés comme chrétiens. Et il n'y a pas à craindre une application de la parole sacrée : « Il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Toutes les choses nécessaires au salut sont comprises dans la foi et dans l'obéissance ; l'obéissance — au pouvoir souverain — suffirait si elle pouvait être parfaite ; mais c'est impossible. La foi intervient alors et assure la rémission des péchés. Mais quelle foi est nécessaire ? Hobbes se sert ici de la fameuse distinction de la Réforme entre les articles fondamentaux

et les articles controversés. Un seul article est fondamental, à son sens, et partant nécessaire : la foi en Christ. C'est le seul pour lequel il faudrait, non pas résister au pouvoir souverain, mais aller au martyre. Les articles controversés « regardent l'ambition de dominer, ou l'avarice ou gain, ou la gloire de l'esprit »; en effet, « les controverses touchant le purgatoire ou les indulgences sont pour le gain; celles du franc-arbitre, de la justification, de la manière de recevoir Christ dans le sacrement de l'eucharistie sont des questions de philosophie », etc. Pour entrer dans le royaume des cieux, il n'y a qu'à accepter *extérieurement* les solutions du pouvoir souverain sur ces questions. Hobbes reconnaît ainsi au magistrat le pouvoir non seulement de gouverner l'Église, mais de lui imposer une interprétation officielle de l'Écriture et de fixer par conséquent les croyances — extérieures — de ses sujets. *De corpore politico*, part. II, c. VII, VIII; *De cive, Religio*, c. XVII; *Leviathan, De civitate christiana.* Il est impossible de résumer ici toutes les vues religieuses de Hobbes. Il faut signaler cependant ses vues sur l'inspiration et sur le miracle : elles font prévoir les théories les plus avancées du XVIIIe siècle. Il parle des Écritures comme de livres inspirés et il écrit néanmoins : « Dire que Dieu a parlé en rêve à un homme, c'est dire simplement que cet homme a rêvé que Dieu lui parlait...; dire qu'il a eu une vision ou entendu une voix, c'est dire qu'il a eu un rêve qui tenait du sommeil et de la veille...; dire qu'il parle par une inspiration surnaturelle, c'est dire qu'il trouve en lui-même un ardent désir de parler. » *Leviathan, De civitate catholica*, c. XXXII. Il estime que le miracle est une des raisons de notre foi et l'une des preuves des missions divines et il consacre tout le c. XXXIII du *Leviathan* à chercher, semble-t-il, quelle raison peut le mieux nous empêcher d'y croire : facilité des masses à croire au merveilleux; ignorance des forces de la nature et de leurs effets; supercherie chez les uns, illusion chez les autres; impossibilité de distinguer entre les actes de Dieu et les actes des puissances occultes; égalité des effets de la magie et de la puissance divine confiée aux hommes; il évoque tout cela. Sur les idées religieuses de Hobbes, voir *De cive, Religio*; *De corpore politico*, part. II, c. I-VIII; *Human nature*, c. XI; *Leviathan, De civitate ecclesiastica* et *De regno tenebrarum*; enfin *Objectiones tertiæ in Cartesii de prima philosophia meditationes.*

Hobbes rencontra de fervents admirateurs, tels Gassendi et Mersenne, qui ne partagent pas cependant toutes ses idées, mais il rencontra de nombreux adversaires. L'opposition data du *De cive*. Dans la préface de la 2e édition, Hobbes dit qu'il fut attaqué: par des gens d'Église : ils lui reprochaient d'avoir donné au magistrat toute puissance sur les consciences; par des sectaires, il désigne de ce nom les *dissidents anglais*, qui lui reprochaient d'avoir nié la liberté de conscience; par des magistrats, pour avoir mis le souverain au-dessus des lois. Après le *Leviathan*, l'opposition grandit contre le « hobbisme »; elle se manifeste librement après la Restauration. Un étudiant de Cambridge ayant soutenu des thèses qui semblaient inspirées de Hobbes, ce fut le signal d'une levée de boucliers. En 1666, le Parlement, dans la discussion d'un bill contre le libertinage et l'athéisme, condamna le *Leviathan*; en 1683, un ministre anglican, John Dowel, justifiera cette condamnation dans un petit ouvrage, *The Leviathan heretical*, in-12, Oxford. Hobbes eut contre lui les universités de Cambridge et d'Oxford. Parmi les théologiens de Cambridge qui le poursuivirent de leurs critiques, il faut citer : Tenison, qui devait mourir archevêque de Cantorbéry, dans le *The creed of Mr. Hobbes examined*, in-8°, Londres, 1670; More, dans son *Immortality of the soul*, 1659; Cudworth, dans son *Intellectual system*, 1678, et dans son *Treatise concerning eternal and immutable morality*, 1731; Cumberland, dans son *De legibus naturæ*, 1672; Clarke, dans sa *Demonstration of the being and attributes of God*, 1705. En 1683, l'université d'Oxford condamna le *De cive* et ordonna que le *Leviathan* fût brûlé publiquement. D'un autre côté, Clarendon exilé se décidait à publier en 1676 une réfutation du *Leviathan* qu'il avait commencée dès la première lecture du livre, mais qu'il n'avait pas poursuivie, la jugeant inutile sous Cromwell et peu généreuse au début de la Restauration : *Brief view and survey of the errors... in the... Leviathan*, in-4°, Oxford. On dénonce dans les chaires l'impiété de ses théories et sur le théâtre même : en 1699, Farguhar, dans *Constant couple*, fera du père débauché un lecteur de Hobbes. On le réfutera au dehors : en 1680, Kortholt publiait son *De tribus impostoribus magnis... Cherbury, Hobbes et... Spinosæ...*, in-8°, Kiel; en 1797, Feuerbach publiera un *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt*, et en 1807, Buckholtz un *Anti-Leviathan.* Ce n'est pas par sa thèse politique que Hobbes exerça grande influence : en Angleterre, la révolution de 1688 mettait fin à tout absolutisme; en France, le XVIIIe siècle allait restaurer l'idée du droit individuel; toutefois, entre les vues de Hobbes et de Rousseau, il y a plus d'une similitude. Sa philosophie n'a rien d'original; Hobbes contribua cependant au progrès du mouvement rationaliste inauguré par Bacon et surtout par Descartes, et au développement de la philosophie empirique et sensualiste. Mais par ses vues religieuses, morales et sociales, Hobbes eut grande influence : les philosophes français du XVIIIe siècle lui durent beaucoup et les utilitaires anglais saluèrent en lui un de leurs précurseurs. Sur l'influence de Hobbes en Allemagne, voir G. Zart, *Einfluss der englischen Philosophie auf die deutsche Philosophie des 18ten Jahrhunderts*, Berlin, 1881.

Les trois autobiographies de Hobbes réunies par R[ichard] B[lackburne] en un seul volume, dédié à William, comte de Devonshire, et imprimé à « Carolopoli apud Eleutherium Anglicum sub signo veritatis, MDCLXXXI », dans l'ordre suivant : 1° *Vita Thomæ Hobbesii*, la dernière en date, écrite par lui ou dictée par lui à Eymer; 2° *Vitæ Hobbianæ auctarium*, œuvre de Blackburne, qui a introduit dans l'autobiographie de Hobbes des notes rédigées par un ami de l'auteur, John Aubry, et qui a ajouté la liste des œuvres, des amis et des adversaires de Hobbes; 3° *Vita T. H. carmine expressa*, la première en date, 1674. Ces trois Vies se retrouvent en tête de l'édition Molesworth; Wood, *Athenæ Oxonienses*, Londres, 1692, t. II; on trouve également une notice sur Hobbes dans les *Letters and lives...* d'Aubreg, 1813, t. II, et en tête des éditions de Campbell, 1750, et de Mallet, 1812.

Les travaux les plus complets sur Hobbes sont : G. Croom Roberston, *Hobbes*, Édimbourg, Londres, 1886; l'auteur a consulté les manuscrits de Hobbes et ses papiers conservés parmi les archives des Cavendish; G. Lyon, *La philosophie de Hobbes*, in-12, Paris, 1893; F. Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, dans la collection *Fromann's Klassiker der Philosophie*, Stuttgart, 1896; Leslie Stephen, *Hobbes*, in-12, Londres, 1904. Voir aussi l'art. *Hobbes*, de Bayle, dans le *Dictionnaire*, et de L. Stephen, dans le *Dictionary of national biography*; Sorbière, *Voyage en Angleterre*, Paris, 1664; White Kennet, *Lives of Cavendishes*, 1708, p. 108-116; d'Israële, *Quarrels of authors*, 1814; L. Welthysen, *De principiis juris ac decori dissertatio epistolica continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbesii, De cive*, in-12, Amsterdam, 1851; Masson, *Life of Milton*, 1860; Kuno Fischer, *Bacon und seine Nachfolger*, 2e édit., 1875, t. II; A. Chevrillon, *Quæ fuerint sæculo XVII imprimis apud Hobbesium Angliceæ solutæ orationis progressus*, in-8°, 1893; et en général les historiens de l'Angleterre, Macaulay, *History of England*, t. I, trad. E. Montégut, 1854; Buckle, *History of civilisation in England*, trad. Lacroix, 1865, t. I; de la littérature anglaise et de la philosophie : entre autres, en France : Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. II, leçons

xi et xii; Cousin, *Philosophie sensualiste*, cours de 1819, leçons vii, viii, ix, et cours de 1828, *Premiers essais*; Damiron, *Essais sur l'histoire de la philosophie en France*, 1846, t. i; Taine, *Littérature anglaise*, 1863, t. iii; de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre*, 1878, t. i; Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 1887, t. ii; Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, 1897, t. iii; en Allemagne, Hettner, *Litteraturgeschichte des achzehnten Jahrhunderts*. I, *Geschichte der englischen Litteratur*, 1881; Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2e édit., 1908; trad. franç. par B. Ponnuerol, 1910, t. i.

C. Constantin.

HOCHKIRCHEN Antoine, augustin allemand du xviiie siècle, docteur en théologie et professeur de droit canon, donna au public les ouvrages suivants : 1° *Assertiones philosophicæ paraphrastico-criticæ*, in-fol., Brunn, 1725; 2° *Elementa juris pontificii, sive expositio regularum juris canonici*, in-4°, Brunn, 1727; 3° *Dissertatio polemica de jure naturali divino et humano*, Brunn, 1728; 4° *Enchiridion urbanitatis nobilis et christianæ*, in-8°, Cologne, 1748, ouvrage traduit en français sous le titre : *Manuel de la bienséance et honnêteté noble et chrétienne, ibid.*; 5° *Ethica christiana sive orthodoxa juris naturalis et gentium prudentia*, 2 in-4°, Utrecht, 1751; 6° *Syntagma juris ecclesiastici universi, i. e. succincta, limata et perspicua expositio omnium titulorum qui in quinque Decretalium libris continentur*, 3 in-4°, Liége, 1762.

Revista agustiniana, Valladolid, 1884, t. vii, p. 353; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. iii, p. 209; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 442; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. iv, col. 1606.

N. Merlin.

HOCHSTRATEN, ou mieux **HOOGSTRATEN Jacob**, naquit à Hoogstraeten, en Brabant, d'où son nom. Il étudia la philosophie à Louvain et y fut promu maître ès arts en 1485. *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1889, t. x, p. 77. Il était aussi licencié de la faculté de théologie de Louvain et pendant quelque temps il fut professeur à la pédagogie du Faucon. De Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain, ibid.*, 1911, p. 100. Il entra à Cologne dans l'ordre des frères prêcheurs à une date incertaine, mais peu après 1485. Une fois prêtre, il fut envoyé à l'université de Cologne pour y poursuivre ses études théologiques; il y fut immatriculé le 10 septembre 1495. L. Ennen, *Geschichte der Stadt Köln*, 1875, p. 92. Le chapitre général, tenu à Ferrare en 1498, assigna Hochstraten à Cologne, comme second lecteur. B. Reichert, *Acta cap. gener.*, Rome, 1900, t. iii, p. 432. En 1500, il est élu prieur d'Anvers; puis, en 1504, il est promu maître en théologie à Cologne. H. Cremans, *De Jacobi Hochstrati vita et scriptis*, Bonn, 1869, p. 6. Le chapitre de Milan (1505) et celui de Pavie (1507) le rappelèrent à Cologne en qualité de régent des études. *Acta cap. gen.*, t. iv, p. 52, 72. Régent, Hochstraten devenait par le fait même titulaire d'une chaire de théologie à l'université de Cologne. Pendant sa régence, il fut chargé, avec Fr. Jérôme, prieur de Cologne, de la réforme du couvent de Wesel; la commission se trouve signée de maître Cajetan, le 6 décembre 1509, à Pise. Mortier, *Histoire des maîtres généraux*, Paris, 1911, t. v, p. 392.

1° *Premières polémiques de l'ordre des frères prêcheurs*. — A Cologne, Hochstraten ne tarda pas a se montrer polémiste ardent. Il débuta par un plaidoyer en faveur des ordres mendiants. En effet, un canoniste avait prétendu que les fidèles ne pouvaient satisfaire au précepte de la confession annuelle qu'en s'adressant à leur propre pasteur et non pas à des religieux. C'est contre cette prétention qu'Hochstraten fit paraître en 1507 : *Defensorium fratrum mendicantium contra curatos illos qui privilegia fratrum injuste impugnant, signaturis doctorum utriusque juris de alma universitate studii Coloniensis egregie permunitum*, in-4°, s. l. n. a. Voir N. Paulus. *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 88.

Vers la fin de l'année 1507, l'occasion se présenta pour Hochstraten d'entrer de nouveau en lice et dans un débat qui devait avoir plus de retentissement. En effet, dans le cours de l'été 1506, un juriste italien, Pierre Tomasi de Ravenne, qui avait entrepris le tour des universités allemandes, vint aussi à Cologne pour y faire quelques leçons. Mais bientôt, il émit des propositions si osées que le sénat de l'université, dans le courant de mars 1507, lui demanda de se justifier des accusations dont il était l'objet. Il promit de donner satisfaction, mais quelques mois après il n'en recommença pas moins à soutenir des propositions irritantes. Dans une nouvelle édition de son *Compendium* de droit ecclésiastique, paru dans l'été de 1507, il prétendit que les princes allemands n'avaient pas le droit de laisser au gibet le corps des suppliciés et que c'était contraire au droit naturel et au droit divin; il affirmait, en outre, qu'ils commettaient, en agissant ainsi, un péché mortel. La faculté de théologie s'émut et opposa autant d'antithèses aux quatre thèses que le juriste italien prétendait défendre; en même temps plusieurs théologiens se présentèrent pour le confondre dans une dispute publique. Le juriste se déroba et déclara qu'il démontrerait le bien-fondé de sa doctrine au cours de ses leçons. Hochstraten n'était pas demeuré inactif et à la fin de l'année 1507 ou au commencement de 1508, il fit paraître contre Tomasi, en faveur des princes allemands, un traité intitulé : *Justificatorium principum Alemaniæ... dissolvens rationes clarissimi utriusque juris doctoris et equitis magistri Petri Ravennatis quibus principum judicia carpsit*, s. l. n. d.; 2e édit., Cologne, 8 mai 1508. La conclusion d'Hochstraten est que l'on peut fort bien laisser les corps des suppliciés au gibet, sans péché, et que même l'on n'est pas tenu de rendre les derniers honneurs aux condamnés repentants. Tomasi répondit sur un ton injurieux et ayant appris qu'Hochstraten préparait une seconde brochure contre lui, il le prévint par un nouvel écrit : *Anticipatio preveniens opus F. Jacobi Hochstraten... nova quedam, ut fertur, parturientis*, s. l. n. d. Peu après, Pierre de Ravenne quittait Cologne pour Mayence. La réplique de Hochstraten ne se fit pas attendre. Elle avait pour titre : *Defensio scholastica principum Alamanie in eo quod sceleratos detinent insepultos in ligno*, in-4°, Cologne, 8 mai 1508. En même temps un autre théologien de Cologne faisait paraître contre Tomasi : *Tractatus de cadaveribus maleficorum morte punitorum*, Cologne, 1508. Tomasi répondit à l'un et à l'autre dans son *Compendium breve et pulcherrimum in materia consuctudinum feudorum*, Cologne, 1508. Sa réponse était des plus vives; il ne fut pas moins violent dans un écrit paru dans le courant de l'été, sous ce titre : *Prima pars egregii et salutiferi operis celeberrimi juris utriusque doctoris Petri Ravennatis contra Gherardum de Zutphania et fratrem Jacobum theologie professores*, Mayence, 1508. Tomasi n'avait pas reculé devant la diffamation, aussi ses adversaires de Cologne en appelèrent-ils à l'archevêque de Mayence. Le 10 septembre, le vicaire général de Mayence rendait compte au doyen de la faculté de théologie de Cologne qu'il allait instruire la cause. De fait, la seconde partie du traité de Tomasi, dirigée surtout contre Hochstraten, ne parut pas; de plus, le nonce, Bernardino Carvajal, qui se trouvait alors à Mayence, se prononça en faveur des théologiens de Cologne contre Tomasi. Celui-ci en appela au pape, mais son appel n'eut pas de suite, car il mourut l'année suivante à Worms (1509). Entre temps, Hochstraten avait préparé une réponse aux quatre propositions émises autrefois par Tomasi. Elle est datée du 20 juin 1509. Hochstraten la communiqua à plusieurs

universités et chancelleries épiscopales pour recueillir leur avis et donner ainsi à sa réponse une plus haute autorité. De fait, il trouva des approbateurs non seulement chez les théologiens de l'université de Cologne, mais encore chez ceux de Louvain, et auprès des évêques de Liége et d'Utrecht. Cependant, en apprenant la mort de Tomasi, Hochstraten ne voulut pas que sa réponse continuât de circuler; il n'entendait pas, disait-il, combattre contre un mort. Néanmoins, cet écrit parut revêtu de l'approbation de plus de trente savants. Il était intitulé : *Protectorium principum Alemanie de maleficis non sepeliendis contra Ravennatem*, Cologne, 1511. Au début de cet opuscule, en date du 19 octobre 1508, se trouve une lettre adressée à Hochstraten par Adrien d'Utrecht, le futur Adrien VI, qui était alors chancelier et recteur de l'université de Louvain. Voir Guido Pasolini, *Adriano VI*, Rome, 1913, p. 20-21; N. Paulus, *op. cit.*, p. 92, n. 2. Adrien prenait ouvertement parti contre Tomasi.

Le prieur de Cologne, Servatius Banckel, étant mort à Bâle, le 17 mai 1508, Hochstraten fut élu prieur. En cette qualité, il devenait de droit inquisiteur pour les provinces ecclésiastiques de Cologne, Mayence et Trèves. Il figure déjà comme inquisiteur dans un écrit de l'empereur Maximilien, du 10 novembre 1509. Böcking, *Hutteni operum supplementum*, Leipzig, 1864, t. I, p. 89; voir aussi Paulus, *op. cit.*, p. 93. Ses débuts comme inquisiteur furent pour sévir contre l'opinion régnante alors, qu'il était permis d'avoir recours aux sorciers et aux magiciens pour lutter contre d'autres sortilèges. Il fit paraître sur ce sujet, en 1510 : *Tractatus magistralis declarans quam graviter peccent querentes auxilium a maleficis compilatus*, Cologne, 1510. Hochstraten ne craint pas de déclarer hérétique cette pratique; ceux qui s'y adonnent, s'ils persistent dans leur opinion, pourront être poursuivis et seront passibles de la peine du feu. Il montra qu'il prenait au sérieux ses fonctions d'inquisiteur, car, sur la fin de 1512, il livra au bras séculier pour être exécuté le médecin hollandais Hermann de Ryswick. P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*, Gand, 1889, t. I, p. 498-502.

2° *Hochstraten et le procès de Reuchlin.* — Un juif converti de Cologne, Pfefferkorn, pour hâter le retour de ses anciens coreligionnaires, pensa que le meilleur moyen serait de leur enlever les livres talmudiques. A cet effet, il obtint de l'empereur un premier mandat, le 19 août 1509, l'autorisant à rechercher et à détruire, en présence du curé du lieu et de deux représentants, tous les livres qu'il pourrait trouver opposés à la foi chrétienne ou à la foi juive. Par un autre décret impérial, du 10 novembre 1509, la conduite de toute cette affaire était confiée à l'archevêque de Mayence, Uriel. Il devait s'assurer du concours des savants des universités de Mayence, Cologne, Erfurt et Heidelberg, ainsi que de l'inquisiteur Hochstraten, du juif converti Victor Carben et du savant hébraïsant Jean Reuchlin; d'après un troisième rescrit impérial, du 16 juillet 1510, il devait recueillir l'opinion des uns et des autres. Reuchlin fut d'avis que seuls les pamphlets des juifs, ouvertement dirigés contre la foi chrétienne, devaient être recherchés et détruits; quant aux autres livres, on pouvait les conserver. Les autres consulteurs furent d'un avis beaucoup plus rigoureux; Hochstraten et les docteurs de l'université de Cologne furent pour qu'on ne laissât aux juifs que la Bible; les livres talmudiques devaient être confisqués, ainsi que plusieurs papes l'avaient déjà maintes fois ordonné. Voir le vote de Hochstraten, en date du 9 octobre 1510, dans Böcking, *Hutteni operum supplementum*, t. I, p. 99 sq. L'empereur appela l'affaire à lui et elle n'eut pas d'autre suite, sous cette forme du moins, car la question des livres juifs allait entrer dans une nouvelle phase. — Reuchlin avait vivement pris à partie Pfefferkorn dans son avis motivé; celui-ci répondit sur un ton très violent dans son *Handspiegel (Miroir à la main)*, paru en 1511; Reuchlin répondit sur le même ton par son *Augenspiegel (Miroir des yeux)*, qui parut à Francfort, dans le courant de l'automne 1511. Le curé de cette ville, Petrus Meyer, crut découvrir dans ce livre de Reuchlin des propositions erronées et l'envoya à Hochstraten, inquisiteur pour la province de Mayence, dans laquelle le livre avait paru et se vendait. Hochstraten ne voulut rien précipiter dans une question aussi délicate et envoya le livre à l'université de Cologne pour qu'il fût examiné, en vertu des privilèges de censure accordés à cette université par le pape Sixte IV. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 95. L'examen du livre fut confié par l'inquisiteur et la faculté de théologie à Arnold de Tungern et à Conrad Kollin. Un échange de lettres entre Reuchlin et Cologne vint encore envenimer le débat. Dans un nouvel écrit paru en 1512, Reuchlin soutenait plus que jamais sa façon de voir. Conrad de Tungern y répondit dans un factum en latin, où il demandait que l'*Augenspiegel* de Reuchlin fût condamné, comme favorisant les doctrines juives contre la vérité chrétienne. Il reprenait également l'humaniste d'avoir cherché à intimider la faculté de Cologne. De son côté, Pfefferkorn publiait contre son adversaire son *Brandspiegel;* il reprochait très vivement à Reuchlin de l'avoir traité de menteur et ne lui épargnait pas non plus de son côté les épithètes les plus malsonnantes. L'empereur Maximilien, le 7 octobre 1512, fit condamner l'*Augenspiegel*. Reuchlin néanmoins fit paraître une apologie contre les théologiens de Cologne, où il les traite de « moutons, de boucs, de pourceaux », etc. Il demandait à l'empereur que les deux partis gardassent désormais le silence; les théologiens, de leur côté, intervenaient auprès de l'empereur pour que Reuchlin mît un terme à ses injures. Pendant ce temps, les universités de Cologne, Louvain, Mayence, Erfurt et Paris, mises par Hochstraten au courant de la question, se prononçaient toutes contre Reuchlin; la faculté de Paris porta son jugement le 2 août 1514. Voir Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. VI, p. 47-69, 107; d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 350-351. L'année suivante, le 2 mai 1515, elle intervint de nouveau pour hâter la condamnation du livre de Reuchlin. Voir L. Delisle, *Notice sur un Registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de Paris*, 1899, p. 39.

Fort de cet appui, Hochstraten entra en scène comme inquisiteur. Au mois de septembre 1513, il citait Reuchlin à comparaître à Mayence, devant son tribunal; mais celui-ci en appela au pape. Léon X remit alors la chose à l'archevêque de Spire, le comte palatin, Georges, qui de son côté chargea le prévôt Thomas Truchsetz, un disciple de Reuchlin, de trancher le différend. La sentence fut portée le 29 mars 1514; il était déclaré que le livre de Reuchlin, *Augenspiegel*, ne contenait aucune hérésie, ni ne favorisait les juifs; par conséquent sa lecture était non seulement permise, mais même à recommander. Au contraire, Hochstraten était condamné à payer les frais du procès qui se montaient à 1 100 florins d'or, et de plus à s'abstenir désormais de se mêler de ces questions. Comme on pouvait s'y attendre, Hochstraten ne voulut point se rendre à une sentence aussi blessante pour lui et, par l'intermédiaire de son procureur à Spire, Fr. Jean Host de Romberg, il interjeta aussitôt appel au pape de la sentence du tribunal de Spire. Le pape nomma le cardinal Grimani juge de l'affaire. Le 8 juin 1514, le cardinal appela les partis à Rome; seul Hochstraten s'y rendit; son grand âge empêcha Reuchlin de s'y présenter, mais il s'y fit défendre par un procureur. Les choses traînèrent en longueur. Sur ces entrefaites, les partisans de Reuchlin et tous ceux que l'on désignait

sous le nom de *poètes* triomphaient; dans le courant de l'année 1515 commencèrent aussi de paraître les *Litteræ virorum obscurorum*, qui cherchaient à jeter le discrédit sur les religieux et à les tourner en ridicule. Sur ces *Litteræ*, voir F. Griffin Stokes, *Epistolæ obscurorum virorum, The Latin text with an English rendering, notes and a historical introduction*, Londres, 1909. A Rome, on avait nommé une commission de vingt membres pour examiner et juger l'affaire. Dans la séance du 2 juillet 1516, presque tous les membres se montrèrent favorables au livre de Reuchlin; on n'avait plus qu'à passer au vote, lorsque, par ordre du pape, la sentence fut ajournée. Hochstraten demeura encore quelque temps à Rome, dans l'espérance de voir se terminer le procès. Il ne fut de retour à Cologne que dans le courant de l'été 1517. Après l'ajournement du procès, étant encore à Rome, Hochstraten s'était offert à défendre, devant le synode du Latran alors assemblé, toute une suite de thèses contre le livre de Reuchlin; sa demande fut rejetée. Les thèses n'en parurent pas moins sous ce titre : *Erroneæ assertiones in oculari Speculo I. Reuchlin verbatim posite et conclusiones per magistrum Johannem de alta platea*, in-4°, 1517. Cet écrit inconnu à Cremans, à Geiger et à Böcking se trouve au British Museum (*3836*). A Cologne, où il venait de rentrer après une absence de près de trois ans, Hochstraten retrouvait les partisans de Reuchlin tout disposés à triompher du silence de Rome. Au mois de septembre 1517, le prévôt, Hermann de Neuenahr, fit paraître un dialogue entre un savant italien et l'archevêque de Nazareth, Georges Benignus, un des membres de la commission romaine. Reuchlin y était glorifié et sa cause représentée comme celle de la justice et de la vérité. Hochstraten répondit par une longue apologie, qui parut en février 1518, sous ce titre : *Ad sanctissimum dominum nostrum Leonem decimum ac divum Maximilianum imperatorem semper augustum Apologia reverendi Patris Iacobi Hochstraten*, Cologne, 1518. Geiger, *Reuchlin*, p. 404-412. Reuchlin et ses partisans exhalèrent leur mauvaise humeur contre Hochstraten en des lettres adressées au comte de Neuenahr, qui n'eut rien de plus pressé que de les faire paraître avec une préface et l'une des deux apologies romaines de Reuchlin. Force fut donc à Hochstraten de répondre; il le fit dans une seconde apologie, qui, bien que terminée en août 1518, ne vit le jour qu'au commencement de 1519 : *Apologia secunda*, Cologne, 1519. Geiger, *op. cit.*, p. 421-427.

Vers ce temps le terrain de la lutte se déplaça. En 1517, Reuchlin avait fait paraître son traité *De arte cabalistica libri III, Leoni X dicati*, Haguenau. Ce livre offrait certainement des dangers pour la foi : aussi Hochstraten, au mois d'avril 1519, publia-t-il sa *Destructio Cabale*, Cologne, dédiée au pape Léon X; il montrait que la doctrine secrète des juifs, loin de fournir des arguments à la foi catholique, ne pouvait que devenir une source d'erreurs. Geiger, *op. cit.*, p. 199-201. Érasme intervint alors auprès de Hochstraten, par un écrit du 11 août 1519, pour lui demander de ne plus inquiéter Reuchlin; peu auparavant, Franz von Sickingen, le 26 juillet, était intervenu dans le même dessein. Cette intervention était accompagnée de menaces; aussi, dans une conférence tenue à Francfort au mois de mai 1520, il fut décidé que le provincial des dominicains solliciterait du pape la solution du conflit, qu'on prononcerait l'annulation du jugement de Spire et que l'on imposerait silence aux deux partis. Entre temps, le chapitre provincial des dominicains, réuni à Francfort, relevait de sa charge de prieur de Cologne Hochstraten, qui par le fait même cessait d'être inquisiteur, et on lui imposait silence.

Pourtant cette solution ne fut pas goûtée à Rome. L'éclat que venait de faire Luther avait enfin ouvert les yeux au pape; on pouvait voir maintenant que l'opposition à Rome venait précisément du groupe de ceux qui s'étaient montrés le plus chaudement partisans de Reuchlin. De ce chef, Hochstraten venait de trouver dans les événements, qui allaient changer la face des choses en Allemagne, un secours inespéré. Aussi, le 23 juin 1520, le pape cassait la sentence de Spire, condamnait l'*Augenspiel* de Reuchlin et son auteur aux frais du procès. En même temps, Hochstraten, par autorité du pape, était rétabli dans toutes ses charges. Il sortait enfin vainqueur de la lutte.

Cet épisode de la lutte contre l'humanisme a été souvent exploité contre l'Église en général, et contre les ordres religieux en particulier, surtout les mendiants, pour montrer leur intransigeance et aussi leur mépris de tout progrès intellectuel. Qu'il y ait eu, de la part de Hochstraten aussi bien que du côté de ses adversaires, un excès dans l'attaque et la riposte, que trop souvent on soit allé chercher ses arguments dans des allusions personnelles, blessantes, c'est certain. Pourtant, on ne peut nier, et les événements l'ont prouvé, que la vérité était du côté de Hochstraten. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 99 sq.

3° *Hochstraten et le protestantisme.* — Dès le commencement, Hochstraten avait attiré l'attention du pape sur les dangers que faisaient courir à la foi les doctrines des novateurs. Même dans son traité *Destructio Cabale*, il avait dès le mois d'avril 1519 signalé le danger des doctrines de Luther, sans pourtant le nommer. Celui-ci néanmoins s'y était vite reconnu et il avait répondu d'une façon très violente dans un placard : *Scheda adversus Iacobum Hochstraten*, 1519. Il représentait Hochstraten comme un homme de sang et le pire des hérétiques. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 102. Vers le même temps, la faculté de théologie de Louvain présenta à celle de Cologne, pour y être examinée, toute une série d'écrits de Luther. Voir de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain*, p. 207-208. Peu de jours après, la faculté de Cologne députa à Louvain Jacques Hochstraten pour y porter la condamnation prononcée à Cologne contre les écrits de Luther. De Jongh, *op. cit.*, p. 208 et 45*. Érasme veut que ce soit Hochstraten qui ait surtout excité ses collègues contre Luther. *Opera*, 1703, t. III, col. 1361; de Jongh, *op. cit.*, p. 216. Le 30 août 1519, la faculté de théologie de Cologne condamna les écrits de Luther et celui-ci fut invité à une rétractation publique. Après la sentence d'excommunication lancée contre Luther, juin 1520, Hochstraten fit, au mois de novembre suivant, brûler publiquement les écrits du novateur. De plus, il composa contre les erreurs de Luther tout un traité, qui dans sa pensée devait présenter quatre parties, mais dont deux seulement parurent. Il est conçu sous forme de dialogue, où saint Augustin lui-même prend à tâche de réfuter les doctrines nouvelles. La seconde partie parut la première sous ce titre : *Ad illustrissimum ac serenissimum principem Carolum cesarem... cum divo Augustino colloquia contra enormes atque perversos Martini Lutheri errores. Pars secunda*, Cologne, 1521. Puis, l'année suivante, il donna la première partie : *Ad sanctissimum dominum nostrum pontificem modernum cujus nomen pontificale nondum innotuit... cum divo Augustino colloquia... Pars prima cui compendium quoddam generale premittitur*, Cologne, 1522. Dans cet ouvrage Hochstraten se proposait surtout de répondre à l'apologie qu'avait faite Luther de ses thèses de Leipzig en 1519; ce n'est qu'en passant qu'il est fait allusion aux autres écrits de Luther. L'année précédente, Hochstraten avait publié un ouvrage de philosophie morale plus important, intitulé : *Margarita moralis philosophie in duodecim redacta libros, omnia ejusdem principia maximeque*

secreta ac cognitu summopere necessaria luculenter complectens, Cologne, 1521.

Hochstraten eut encore l'occasion de combattre le courant des idées nouvelles, en faisant paraître contre Jean Lonicerus, ex-augustin, *Dialogus de veneratione et invocatione sanctorum, contra perfidiam Lutheranam. Authore I. Phylalethe, vigilantissimo hæreticæ pravitatis inquisitore*, Cologne, 1524. L'année suivante, il publiait un écrit de moindre importance *De purgatorio*, Anvers, 1525. La doctrine fondamentale de Luther sur la justification et les œuvres trouva dans Hochstraten un adversaire déclaré. Il publia d'abord son *Epitome de fide et operibus, adversus chimericam illam atque monstrosam Martini Lutheri libertatem, quam ipse falso ac perdite christianam appellat. Per venerandum heretice pravitatis inquisitorem*, Cologne, 1525. Vers le même temps il composa aussi *Dialogus adversus pestiferum Lutheri tractatum de christiana libertate*, Anvers, 1526. Dans un autre traité il explique la doctrine catholique de la valeur des bonnes œuvres; cet écrit est intitulé : *Catholicæ aliquot disputationes. Contra Lutheranos. Scopus totius operis : Opera bona non justificant, sed hominem beatificant*, s. l., 1526. Ce fut le dernier ouvrage de Hochstraten: en effet, il mourut quelques mois après, le 27 janvier 1527. Ses adversaires lui avaient prédit une triste fin et aussitôt qu'ils apprirent sa mort, ils répandirent à ce propos toutes sortes de bruits mensongers sur lui.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 57-62; H. Cremans, *De Jacobi Hochstrati vita et scriptis*, Bonn, 1869, dont les jugements sont parfois corrigés par N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 87-106 : c'est de beaucoup la meilleure biographie qui existe et qui résume toutes les études précédentes. Voir sa bibliographie. A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1911, t. v, p. 391 sq.; H. de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, Louvain, 1911, *passim*; voir en particulier, le c. v : *La lutte contre Érasme et Luther*, p. 87 sq ; F. Pijper, *Bibliotheca reformatoria neerlandica*, La Haye, 1903, t. III, p. 377, donne une vue d'ensemble du procès de Reuchlin et indique les principaux ouvrages; p. 382, il note les principaux pamphlets écrits contre Hochstraten.

R. Coulon.

HOCQUARD Bonaventure, originaire de la Lorraine, appartenait par sa profession religieuse aux frères mineurs réformés de la province de Gênes. Il y avait été attiré par son oncle, le P. Théodore Hocquard, longtemps professeur au couvent de Pavie et lui-même obtint le titre et exerça les fonctions de lecteur général en théologie. Vraisemblablement il avait été envoyé dans la province d'Autriche, à en juger par son ouvrage intitulé : *Perspectivum lutheranorum et calvinistarum in duas partes divisum, ad orthodoxorum omnium confirmationem et nutantium instructionem, hostiumque veræ fidei confusionem...*, 2 in-8°, Vienne, 1648. Le tome 1er est dédié aux seigneurs hongrois, promoteurs et fauteurs de la religion catholique en Hongrie. Dans cet ouvrage de controverse le P. Hocquard réfute une à une les erreurs des calvinistes et des luthériens, procédant avec méthode et argumentant avec une solidité qui ne permettait pas de réplique; aussi, nous dit un auteur contemporain, causa-t-il une grande irritation chez les protestants. Au commencement de son travail l'auteur donne la liste de toutes les sectes issues de la Réforme, d'après le catalogue dressé par Guillaume Vanderlinden, évêque de Ruremonde. Suivant Lequille, le P. Bonaventure retourna ensuite en Lorraine, *apud suos Lotharingos*, où il vivait encore en 1667.

Didace de Lequille, *Franciscus ter legislator evangelicus*, Rome, 1667, t. II, p. 266; Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 502; Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1807; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 1011.

P. Édouard d'Alençon.

HOEHN Nicolas, théologien allemand, né à Amorbach le 6 décembre 1681, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus dans la province du Rhin supérieur le 11 juillet 1701, professa d'abord la philosophie à Molsheim, à Wurzbourg, où il publia ses *Prærequisita et theoremata in primam philosophiæ partem sive logicam*, 1719, puis à Mayence, où il composa un manuel de philosophie remarquable de concision et de clarté : *Prærequisita et theoremata in universam Aristoteli philosophiam succinctis thesibus explicata*, 2 in-8°, Mayence, 1720. Devenu professeur de théologie à Fulda, puis à Bamberg et à Mayence, il ne tarda pas à acquérir un renom de science que sa modestie se plaisait à décliner. Son œuvre théologique est considérable par le nombre des dissertations ou des traités mis au jour : *Theses et theoremata in IIIam partem D. Thomæ Aquinatis de incarnatione*, Bamberg, 1721, 1726; *Theoremata theologica in IIam IIæ D. Thomæ Aquinatis de fide et virtutibus reliquis*, Fulda, 1724; *Theses et theoremata de sacramentis novæ legis*, Mayence, 1728; *In librum IIIum Sententiarum et IIam IIæ D. Thomæ de virtutibus theologicis et moralibus*, Mayence, 1730; *Theses theologicæ de fine ultimo et actibus humanis per theoremata et reflexiones adversarias succincte explicatæ*, Mayence, 1731; *De peccatis et gratia*, *ibid.*, 1731; *De legibus*, *ibid.*, 1731; *Summula theologica, sive theses selectæ de Deo uno et trino*, *ibid.*, 1733; *Summula theologica de incarnato Dei Verbo*, *ibid.*, 1733. Tous ces traités constituent un effort méritoire pour mettre la théologie scolastique, dans ce qu'elle a d'essentiel et de plus fécond, à la portée du clergé. Le P. Hoehn est au premier rang des vulgarisateurs de son époque et, sur bien des points, il fut un initiateur. Il mourut à Mannheim en 1739.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 409-411; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1009.

P. Bernard.

HOFFÉE Paul, jésuite allemand, né à Munster, près de Bingen, fit ses études latines à Emmerich et à Cologne et, sur l'avis du P. Léonard Kessel, alla à Rome en 1552 poursuivre ses études supérieures au Collège germanique, dont il fut un des premiers élèves. Reçu dans la Compagnie de Jésus par saint Ignace lui-même peu de temps avant sa mort, son talent le met tellement hors de pair que, trois ans après son entrée au noviciat, il est nommé professeur de philosophie à l'université de Prague et recteur du collège, puis chargé de remplir bientôt après les mêmes fonctions à Vienne, à Ingolstadt, à Munich. Partout où il passe, il relève les études, rend la confiance aux esprits inquiets ou découragés, fonde des œuvres solides et durables contre lesquelles viendront se heurter vainement les efforts du protestantisme. Son premier soin fut de travailler à l'instruction religieuse du clergé et du peuple. Il traduisit et publia dans ce but le catéchisme du concile de Trente : *Rœmischer Katechismus*, in-4°, Dillingen, 1568, 1576; Ingolstadt, 1577. Il composa dans le même but un livre de controverse sur la communion sous les deux espèces qui eut la plus grande diffusion : *De communione sub una tantum specie*, Dillingen, 1565. Publié sous le pseudonyme de *Theologium Bavariæ*, ce traité fut attaqué violemment par Smidelin et Spandeberg, contre lesquels Hoffée dirigea une ferme et décisive réponse : *Liber quo Smidelinum et Spandebergium confutavit*, dit Sotwel, qui reporte cet écrit à l'année 1566. Cf. Agricola, *Historia provinciæ Germaniæ superioris S. J.*, t. I, p. 92. Devenu provincial de la province du Rhin supérieur en 1568, charge qu'il remplit avec le plus fécond succès pendant treize ans, il fut appelé à

Rome par le P. Claude Aquaviva comme assistant de Germanie en 1581. Revenu en Germanie en 1591 comme visiteur des deux provinces, il mourut recteur du collège d'Ingolstadt le 17 décembre 1608 après une vie extraordinairement active et remplie. Savant théologien et controversiste habile, il publia divers écrits contre les protestants; il est difficile de les identifier aujourd'hui. Cf. Karl Prantl, *Geschichte der Ludwig-Maximilians Universität in Ingolstadt, Landshut, München*, Munich, 1872, t. II, p. 267 sq. Une traduction allemande de la Bible sur le texte hébreu, achevée par lui en 1560, ne parut qu'après sa mort avec une foule d'interpolations insérées dans le texte par les protestants. Le nom d'Hoffée est également célèbre dans l'histoire de la pédagogie. Ce grand maître a su donner à l'organisation des études dans les collèges de l'Allemagne catholique, à une époque de transition et de troubles, une orientation vigoureuse et sage qu'elles ont conservée au cours des siècles suivants.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 422 sq.; B. Duhr, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1899, t. XXIII, p. 605-631; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 430; Agricola, *Historia provinciæ Germaniæ superioris*, t. I, p. 92; Nieremberg, *Honor del gran Patriarca*, p. 487 sq.; Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, Paris, 1887, t. II, p. 14-24; A. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. I, p. 36; Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 780-798.

P. BERNARD.

HOFFMEISTER Jean, augustin allemand, grand antagoniste du protestantisme de Luther, prédicateur et exégète renommé, naquit à Oberndorf dans le Wurtemberg en 1509 ou 1510. Entré très jeune en religion, il fit ses études d'abord à Mayence, où il se trouvait en 1526, puis à Fribourg (1528). Plein de promesses d'avenir, à une époque où la révolte de Luther avait jeté le désarroi parmi les augustins d'Allemagne, entraînant entre autres la défection presque complète de la Congrégation de Saxe dont l'hérésiarque avait fait partie, le jeune Hoffmeister fut nommé prieur à Colmar dès l'âge de 24 ans. Immédiatement on le vit s'adonner sans relâche à la prédication, dans le but d'arrêter les progrès de la Réforme, et c'est en grande partie grâce à ses discours que la ville de Colmar se conserva fidèle à la foi catholique. Peu d'années après, le provincial des augustins de Souabe, sentant sa fin approcher, recommanda chaleureusement qu'on le choisît comme son successeur, charge à laquelle il fut élevé effectivement, en 1543, à l'unanimité des électeurs. Il y jouit jusqu'à sa mort de la plus entière confiance et approbation de son prieur général, Jérôme Séripandi, qui, dans de nombreuses lettres, n'hésitait pas à lui prodiguer les éloges et les encouragements. Sa renommée de prédicateur étant parvenue sur ces entrefaites aux oreilles de l'empereur Charles-Quint, celui-ci le manda à Worms, puis à Ratisbonne (1545), où il prit part aux conférences avec les protestants. Ayant plu tout particulièrement au roi Ferdinand, il en reçut le titre de prédicateur de la cour, tandis que Séripandi lui déléguait de son côté les pouvoirs de vicaire général pour l'Allemagne. C'est en cette charge qu'il mourut en 1547, âgé seulement de 38 ou 39 ans, miné par les travaux et les soucis à moins qu'il n'ait été empoisonné par des gens habilement soudoyés par les protestants, comme certains écrivains le font entendre. Voici la longue liste de ses ouvrages : 1° *Dialogorum libri duo quibus aliquot Ecclesiæ catholicæ dogmata Lutheranorum et verbis et sententiis roborantur*, Fribourg-en-Brisgau, 1538; Ingolstadt, 1646; 2° *Hæreticorum malæ artes a sanctis Patribus descriptæ*, Rome, 1534; Paris, 1567; Venise, 1554; 3° *Verbum Dei caro factum h. e. Jesus Christus servator noster, Ecclesiæ suæ unicum propitiatorium ac perpetuum sacrificium*, in-4°, Mayence, 1545; Rome, 1554; in-12, Paris, 1573; 4° *Expositio precum et cæremoniarum quarum usus in quotidiano sacro*, in-4°, Mayence, 1545; Anvers, 1545; in-8°, 1552; Rome, 1554; in-4°, Paris, 1572; in-12, 1573; 5° *Judicium de articulis fidei, a. 1530, Augustæ Vindeticorum Carolo V imperatori exhibitis, quatenus a catholicis admittendi sint aut rejiciendi*, in-8°, Mayence, 1559; le même ouvrage en allemand, Constance, 1597; 6° *Enarrationes piæ et catholicæ in D. Pauli Epistolas ad Philippenses ex commentariis tam priscorum quam neotericorum collectæ*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1543-1545; 7° *Canones sive claves aliquot ad interpretandum sacras Bibliorum Scripturas theologis non tam utiles quam necessariæ*, in-4°, Mayence, 1545; in-12, Cologne, 1577 (joint à l'ouvrage de Sixte de Sienne qui a pour titre : *Ars interpretandi S. Scripturas absolutissima*); 8° *In utramque S. Pauli ad Corinthios Epistolam homiliæ vivæ vocis auctoris populo Colmariensi depredicatæ*, in-4°, Cologne, 1545; 9° *Articuli conciliati inter purioris doctrinæ novos ministros, ab anno 1519 ad annum 1546*, in-8°, Ingolstadt, 1546; 10° *Loci communes rerum theologicarum quæ hodie in controversia agitantur, ad regulam et consensum veræ catholicæque Ecclesiæ e sanctorum Patrum scriptis confecti*, in-8°, s. l., 1546; s. l., 1547; Ingolstadt, 1547, 1550, 1551, 1555, 1582; Venise, 1554; Paris, 1564, 1575, 1585; Anvers, 1546; 11° *Homiliæ in Evangelia dominicalia et festorum dierum ac in dominicis quadragesimæ*, 2 in-8°, Ingolstadt, 1547, 1549; Anvers, 1549; Paris, 1555, 1567; le même ouvrage en allemand : *Katolische Postill, oder Predigte über Sonn und Feiertag mit Holzschnitten*, Ingolstadt, 1601; et par les soins de Haller, évêque de Philadelphie, *ibid.*, 1548, 1554, 1562, 1575; 12° *Ein fruchtbar und klare Auslegung des schöne Buchs Tobie, welches ein Spiegel der guten Sitter und waren christlichen Zuchte in diesem gegenwertigen Leben mag billich genennet werden*, Mayence, s. d.; 13° *Commentaria in Marcum et Lucam evangelistas*, 2 in-fol., Louvain, 1562; Paris, 1562; Cologne, 1572; 14° *Commentaria in duodecim priora capita Actuum apostolorum*, in-fol., Cologne, 1567; Paris, 1568; 15° *Commentaria in Psalterium* (au dire de Sixte de Sienne dans son catalogue des interprètes de la sainte Écriture); 16° *Epistola ad Ferdinandum serenissimum Hungariæ atque Bohemiæ regem*, etc. (compte rendu de ses propres travaux pour la conservation de la foi, daté du 1er septembre 1546 et édité par Höhn : *Chronologia provinciæ Rheno-Sueviæ FF. eremitarum S. Augustini*, etc., p. 185-188); 17° diverses lettres adressées à J. Hoffmeister par le général Séripandi ont été éditées par l'Académie de Munich sous le titre : *Correspondenz des Elsässer Generalvicars Johann Hoffmeister des Augustiner Ordens Generals*. Une autre de l'empereur Charles-Quint, datée du 18 mai 1545, dont l'original se conserve à la bibliothèque des augustins de Wurzbourg, a été imprimée dans l'ouvrage susdit du P. Höhn, p. 177-181; 18° *Verissima narratio actorum colloquii Ratisbonensis ultimi, jussu Cæsareæ Majestatis conscripta*, in-4°, Ingolstadt, 1546; 19° *Expositio in Evangelium Matthæi*; 20° *Commentaria in Epistolas D. Pauli ad Timotheum et Titum*; 21° *Sermones controversistici*, ms.; 22° on lui attribue aussi la première édition du recueil suivant : *Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis epistolæ duæ contra henricianorum et petrobrusionorum hæreses, quibus adduntur tres sermones super Cantica Canticorum et epistolæ novem S. Bernardi Claravallensis*, in-fol., Ingolstadt, 1546.

Revista agustiniana, Valladolid, 1884, t. VII, p. 355-358; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, 1859, t. II, p. 90-94; Ossinger, *Bibliotheca au-*

gustiniana, p. 449-451; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1437-1430.

N. MERLIN.

HOFLER Augustin, religieux augustin de la province de Bavière dont il fut deux fois provincial, vécut à la fin du XVIIe et au commencement du XVIIIe siècle (mort en 1713). Il mit au jour : 1° *Microcosmus seu quæstiones de causis hominum*, in-4°, Munich, 1684; 2° *Sapientia et providentia Dei in gubernanda republica humana ad mentem S. Augustini, S. Prosperi Aquitani*, etc., in-fol., Munich, 1685; 3° *Controversiæ ex universa theologia scolastica*, in-4°, Munich, 1688; 4° *De bonis religiosorum*, in-4°, Munich, 1700.

Revista augustiniana, 1884, Valladolid, t. VII, p. 353; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 129; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 647; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 442.

N. MERLIN.

HOLBACH (Paul-Henri-Thiery, baron d'), encyclopédiste du XVIIIe siècle, né à Heidesheim dans le Palatinat, en 1723, mort le 21 janvier 1789 à Paris. — I. Vie et ouvrages. II. Le Système de la nature.

I. VIE ET OUVRAGES. — Venu dès sa jeunesse à Paris, cet Allemand s'y plut, s'y fixa et s'y maria. Il y devint même bientôt un personnage du monde philosophique par son érudition (il avait une mémoire prodigieuse), par sa magnifique bibliothèque, par sa fortune qui était immense et dont il usait largement pour les autres, et par ses dîners : « premier maître d'hôtel de la philosophie » (Galiani) : il recevait à sa table les dimanche et jeudi de chaque semaine les penseurs du temps. Dans son hôtel, rue Royale à Paris, ou dans son château de Grandval (Puy-de-Dôme), vinrent en habitués d'Alembert, Condorcet, Buffon, Helvétius, Marmontel, Morellet, Saint-Lambert, Raynal, Mercier, Naigeon, Condillac, Grimm, son compatriote, le Napolitain Galiani, Diderot surtout et même un moment Rousseau, et défilèrent des étrangers de marque comme Hume, Shelburne, Priestley, Franklin. En ces réunions, comme en d'autres de l'époque, on agite les questions les plus élevées et les plus graves, mais avec une impiété, un libertinage, une grossièreté de propos, surtout de la part du maître de la maison, qui ne se rencontrent que là.

Aucun événement important dans cette vie, sinon la publication de multiples ouvrages. On en trouve l'énumération au t. II du *Système de la nature*, édition de 1821, et dans la *Biographie universelle* de Michaud, d'après le *Dictionnaire* de Barbier. Il y en a qui concernent la querelle à propos de la musique italienne et de la musique française; d'autres sont des traductions d'ouvrages allemands de chimie et de sciences naturelles, sans parler des articles de même nature que d'Holbach donna à l'*Encyclopédie*; plus de 30 enfin sont des ouvrages de philosophie sociale antireligieuse, tous écrits de 1766 à 1776. Ils ne lui sont pas attribués dès leur apparition. Ce qui les caractérise en effet, ce n'est l'originalité ni du but : comme les autres encyclopédistes, il veut établir une morale et une politique indépendantes de tout système religieux; ni de la méthode : comme eux, il prétend ne partir que des faits et ne pas les dépasser et il ne tient pas parole, bien que parfois il avoue, à la façon d'un positiviste sincère, que les faits ne mènent pas loin; ni des idées : il a vécu des idées d'autrui et, pour la mise en œuvre, il eut des collaborateurs dont il est difficile de fixer la part. Diderot, entre autres, relit ses manuscrits et lui fournit des développements. De Grandval où il passe l'automne, Diderot écrit que chaque jour « il blanchit le linge du baron » et, ajoute J. Reinach, *Diderot*, p. 22, « d'Holbach, qui écrit en haut-allemand, se pique, quand Diderot a refait ses manuscrits, d'écrire comme Voltaire ». Ce qui est de d'Holbach en tous ces ouvrages, c'est l'étendue et la brutalité de la négation. Il s'attaque non seulement aux religions révélées, comme l'avaient fait les déistes anglais dont il traduit les ouvrages, mais au déisme de Voltaire et au théisme de Rousseau; il est pleinement matérialiste et athée : il n'admet même pas comme Voltaire qu'il faut une religion pour le peuple; il est athée d'une façon continue : il n'a pas, comme Diderot, des paroles ou des mouvements de croyance; il l'est nettement : il n'use ni des réticences ni des détours des autres encyclopédistes. Mais il compose en un tel secret que ses amis eux-mêmes l'ignorent; il ne signe pas ses écrits : ils paraissent anonymes ou comme ouvrages posthumes d'un contemporain, Boulanger, Fréret, Mirabaud; il les publie à l'étranger, la plupart à Amsterdam, où Naigeon les porte. Ces ouvrages sont : 1° *L'antiquité dévoilée, œuvre posthume de M. Boulanger, refaite sur le manuscrit original*, in-4° et 3 in-12, Amsterdam, 1766; 2° *Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne par feu M. Boulanger*, in-12, Londres (Nancy), 1767, que La Harpe attribue à Damilaville, qui est de d'Holbach et dont la préface, une *Lettre de l'auteur à Monsieur* ****, fait déjà connaître toutes les vues religieuses et politiques de l'auteur. C'est « comme citoyen » qu'il prétend juger le christianisme et la religion en général, p. XXVII. Or non seulement « aux yeux du bon sens le christianisme ne paraîtra jamais qu'un tissu d'absurdités..., le produit informe de presque toutes les anciennes superstitions inventées par le despotisme oriental », mais il a créé dans ses adeptes « un esprit intolérant » qui leur a fait commettre « des horreurs » et il empêche « les princes et les peuples... esclaves de la superstition et de ses prêtres..., de connaître leurs véritables intérêts les rend sourds à la raison et les détourne des grands objets qui devraient les occuper, » p. II. « La morale enthousiaste, impraticable, contradictoire, incertaine que nous lisons ... dans l'Évangile n'est propre qu'à dégrader l'esprit, qu'à rendre la vertu haïssable, qu'à former des esclaves abjects ou bien... des fanatiques turbulents », p. XVIII. Partout d'ailleurs « les préjugés religieux ... ont corrompu la politique et la morale... C'est la religion qui fit éclore les despotes et les tyrans » et « sous des chefs corrompus par des notions religieuses, les nations n'eurent aucun motif pour pratiquer la vertu », p. VIII. Les hommes n'écoutent enfin la religion, « de l'aveu même de ses ministres... que lorsqu'elle parle à l'unisson de leurs désirs », p. XI. Malgré cela, l'on prétend que « sans religion l'on ne peut avoir des mœurs ». Quelle erreur ! « Il faut bien distinguer la *morale religieuse* de la *morale politique* : l'une fait des hommes inutiles ou même nuisibles..., l'autre doit avoir pour objet de former à la société des membres utiles, actifs, capables de la servir... », p. XVIII. C'est au souverain à établir cette morale utile. « Ce n'est point le prêtre, c'est le souverain qui peut établir les mœurs dans un État » par un système bien compris de récompenses et de châtiments et surtout par l'organisation d'une éducation nationale qui « ne sème dans les cœurs de ses sujets que des passions utiles à la société », p. XIV. Un prince ferme et sage ne doit pas hésiter à prendre les fondations religieuses pour en créer « des établissements utiles à l'État, propres à faire germer les talents, à former la jeunesse, à récompenser les vertus, à soulager les peuples, à faire éclore les arts », p. XXVI. Radical en religion, d'Holbach n'en est en politique qu'au despotisme éclairé. « Ce sont des fanatiques, des prêtres et des ignorants qui font les révolutions. »

Sur les idées politiques de d'Holbach, voir Henry Michel, *L'idée de l'État*, in-8°, Paris, 1895, p. 15-17, et P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3e édit., 1887, t. II, p. 490-496; 3° *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition, traduite de l'anglais* (de Jean Trenchard), 2 in-4°, Londres, 1767; réimprimé en l'an V, in-8°, Paris, premier et unique ouvrage d'une *Bibliothèque philosophique* annoncée; 4° *Esprit du clergé ou le christianisme primitif vengé des entreprises et des excès des prêtres modernes, traduit de l'anglais* (de Jean Trenchard et Thomas Gordon), 2 in-8°, Londres (Amsterdam), 1767; 5° *De l'imposture sacerdotale ou recueil de pièces sur le clergé, traduit de l'anglais* (de Davidson), in-12, Londres (Amsterdam), 1767; sept éditions parurent en 1768; 6° *David ou l'histoire de l'homme selon le cœur de Dieu, traduit de l'anglais* (de Peter Anneit), in-12, s. l. n. d. (Amsterdam), réimprimé en 1778; 7° *Le militaire philosophe ou difficultés sur la... religion proposées au P. Malebranche par un ancien officier*, in-12, Londres (Amsterdam), en collaboration avec Naigeon; 8° *Examen critique des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne, traduit de l'anglais* (de Collins), in-12, Londres (Amsterdam); 9° *Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés*, 2 in-8°, Londres (Amsterdam), faussement attribué à Fréret; 10° *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés du dogme de l'immortalité de l'âme... traduites de l'anglais* (de Toland), in-12 et in-16, Londres (Amsterdam); 11° *Les prêtres démasqués ou les intrigues du clergé chrétien, traduit de l'anglais* et refait en grande partie, in-12 et in-18, Londres (Amsterdam); 12° *Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, in-12, Londres (Amsterdam), publié sous le nom de l'abbé Bernier. En 1769 paraissent : 13° *De la cruauté religieuse, traduit de l'anglais*, in-8°, Londres; 14° *L'enfer détruit ou exemple raisonné du dogme de l'éternité des peines, traduit de l'anglais*, in-12, Londres; 15° *L'intolérance convaincue de crime et de folie, traduit de l'anglais*, in-12, Londres (Amsterdam); en 1770 : 16° *L'esprit du judaïsme ou examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne, traduit de l'anglais de Collins*, in-12, Londres (Amsterdam); 17° *Essai sur les préjugés ou de l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, in-8°, Londres (Amsterdam), publié en 1797 au t. VI des *Œuvres complètes* de Dumarsais, comme étant de cet auteur; 18° *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul, traduit de l'anglais* (de Pierre Anet) *avec une dissertation sur saint Pierre par Boulanger*, in-12, Londres (Amsterdam); 19° *Histoire critique de Jésus-Christ ou analyse raisonnée des Évangiles* avec cette épigraphe : *Ecce homo*, in-12, (Amsterdam); 20° *Système de la nature ou des lois du monde physique et moral*, in-8°, Londres; 21° *Tableau des saints ou examen de l'esprit et des personnages que le christianisme propose pour modèles*, 2 in-12, Londres (Amsterdam). La même année, 1770, Naigeon publiait un *Recueil philosophique ou mélange de pièces sur la religion et la morale par différents auteurs*, 2 in-12, Londres, où se trouvent de d'Holbach dans le t. I, *Réflexions sur les craintes de la mort*; dans le t. II, *Problème important : La religion est-elle nécessaire à la morale et utile à la politique ?* qu'il attribue à Mirabaud; *Dissertation sur l'immortalité de l'âme, traduite de l'anglais* (Hume); *Extrait d'un livre anglais de Tindal : Le christianisme aussi ancien que le monde*. En 1772, d'Holbach publiait : 23° une traduction de l'*Human nature* de Hobbes, *De la nature humaine ou exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme... traduit de l'anglais de Hobbes*, in-12, Londres (Amsterdam); 24° un abrégé du *Système de la nature*, *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, in-12, Londres (Amsterdam), souvent réimprimé sous le nom du curé Meslier. Puis vinrent : 25° *La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement par un ancien magistrat*, 2 in-8°, Londres, 1773; 26° *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, 2 in-8°, Londres (Amsterdam) et 3 in-12, Londres (Rouen), 1773; 27° *Observations sur le traité des délits et des peines*, in-8°, Amsterdam, 1776; 28° *Principes de la législation universelle*, 2 in-8°, Amsterdam, 1776; 29° *Éléments de la politique*, 6 in-8°, Londres, 1776; 30° *L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, in-8° (Amsterdam), 1776; 31° *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature*, in-4°, Amsterdam, 1776, plusieurs fois réimprimé. Barbier lui attribue aussi *Les éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature*, in-18, Paris, 1789, qui est un exposé sommaire de ses principales idées. D'Holbach collabora à l'*Histoire philosophique et politique* de Raynal. Dans la préface du *Christianisme dévoilé*, il affirmait que les livres ne sont pas faits pour le peuple; cependant il a écrit quelques-uns de ses ouvrages d'un style très simple, comme des ouvrages de propagande, entre autres les *Lettres à Eugénie*, *Le bon sens* et *La morale universelle*.

II. Le « Système de la nature ». — L'ouvrage de d'Holbach qui fit le plus de bruit en son temps est presque le seul dont on s'occupe aujourd'hui. Il parut à Londres (Amsterdam) en 1770, sous ce titre : *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, l'un des Quarante de l'Académie française*, avec cette épigraphe : *Naturæ rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes ejus, ac non totam complectatur animo.* Pline, *Hist. natur.*, l. VII. Un avis de l'éditeur (Naigeon) s'efforçait de rendre vraisemblable cette attribution à Mirabaud, mort depuis 1760, et qualifiait ainsi l'ouvrage : « le plus hardi et le plus extraordinaire que l'esprit humain ait osé produire jusqu'à présent. » Le public ne se laissa pas prendre, mais personne ne soupçonna l'auteur, pas même ses amis. On parla de Lagrange, qui avait été précepteur chez lui, d'Helvétius et de Diderot. La postérité a été fixée par Grimm et Naigeon.

Le *Système de la nature* continue une série d'ouvrages, d'une part : Benoît de Maillet, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, 1748; Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1758; Bonnet, *Contemplation de la nature*, 1764; Robinet, *De la nature*, 1766, livre bizarre qui eut grand succès en Allemagne, et d'autre part, l'*Histoire naturelle de l'âme*, 1741, et l'*Homme-machine*, 1748, de La Mettrie, mais il est plus important que tous dans l'histoire du matérialisme. Dans une préface très courte d'Holbach indique son dessein. Comme tous les encyclopédistes, il a un but utilitaire : fixer les lois du bonheur humain, et comme eux il ne voit qu'un moyen : s'adresser uniquement « à la raison et à l'expérience », et en substituer les données aux erreurs et aux préjugés toujours funestes qu'ont répandus les tyrans et les prêtres. « Le but de cet ouvrage est de ramener l'homme à la nature, de lui rendre la raison chère, de lui faire adorer la vertu, de dissiper les ombres qui lui cachent la seule voie propre à le conduire sûrement à la félicité qu'il désire. » En fait, d'Holbach ne s'en prend guère qu'aux prêtres et à la religion, et il est vrai de dire que, « si le matérialisme anglais, depuis Hobbes et Newton jusqu'à Hartley et Priestley, n'avait cessé de se concilier avec la foi religieuse et le déisme, il

devint en France un instrument d'opposition contre les croyances catholiques. » Lange, *Histoire du matérialisme*.

Le *Système de la nature* se divise en deux parties. La première, d'après son titre, traite : *De la nature et de ses lois*, c. I-V; *De l'homme*, c. VI; *De l'âme et de ses facultés*, c. VII-XII; *Du dogme de l'immortalité*, c. XIII; *Du bonheur*, c. XIV-XVII.

Comment l'homme doit-il se concevoir? Uniquement comme une partie de ce grand tout matériel et physique qui renferme tous les êtres et qui est la nature. Elle est la seule réalité : rien en dehors : « L'homme est l'ouvrage de la nature; il existe dans la nature; il est soumis à ses lois; il ne peut s'en affranchir; il ne peut même par la pensée en sortir », c. I. Or la nature est uniquement matière et mouvement. « L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement. » *Ibid.* Cela est vrai de l'ensemble, « chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets », et de chaque être, « le tout qui résulte... des propriétés, des combinaisons, des mouvements ou façons d'agir qui le distinguent des autres êtres »; de l'homme par conséquent. « On a abusé de la distinction de l'homme *physique* et de l'homme *moral*. L'homme est un être purement physique. » *Ibid.* Mais d'où viennent la matière et le mouvement? « L'éduction du néant ou la *création* n'est qu'un mot. » Et « cette notion est plus obscure encore quand on attribue la création ou la formation de la matière à un être *spirituel* qui n'a aucune analogie, aucun point de contact avec elle », c. II. La matière « a toujours existé » et « elle a dû se mouvoir de toute éternité, vu que le mouvement est une suite nécessaire de son existence, de son essence et de ses propriétés primitives... » *Ibid.* Qu'est la matière en elle-même? D'Holbach admet des molécules élémentaires, mais il avoue que l'essence des éléments lui est inconnue; nous n'en connaissons que quelques propriétés et « nous distinguons les différentes matières par les effets ou changements qu'elles produisent sur nos sens », c. III. Quelle est l'origine des êtres? Comme ses contemporains, d'après la *loi de continuité* formulée par Leibnitz, il a une vague intuition du transformisme. « C'est au mouvement seul que sont dues... toutes les modifications de la matière... Dans ce que les physiciens appellent *les trois règnes*, il se fait... une circulation continuelle des molécules de la matière... Depuis la pierre,... depuis l'huître engourdie jusqu'à l'homme... nous voyons une chaîne perpétuelle de combinaisons et de mouvements dont il résulte les êtres, qui ne diffèrent entre eux que par la variété de leurs matières élémentaires et des proportions de ces mêmes éléments. » *Ibid.* A côté des actions mécaniques, d'Holbach admet en effet dans les éléments premiers de la matière des affinités et des répulsions, sortes de qualités mentales, présidant à leur combinaison spontanée. Il se souvient même des cosmogonies anciennes et parle de « l'élément du feu, plus actif et plus mobile que l'élément de la terre, » etc. *Ibid.* Les vivants ont commencé par générations spontanées et sous l'influence de ces combinaisons. *Ibid.* et c. VI pour l'origine de l'homme. C'est un des points que réfute particulièrement Voltaire dans son article *Dieu* du *Dictionnaire philosophique*. Quant au mouvement, il est ou communiqué, imprimé de l'extérieur et sensible pour nous, ou interne et caché, dépendant de l'énergie propre à un corps et que nous ne pouvons immédiatement saisir par les sens. « De ce genre sont les mouvements cachés que la fermentation fait subir aux molécules de la farine,... par lesquels nous voyons une plante ou un animal s'accroître... et que dans l'homme nous avons nommés ses facultés intellectuelles, ses passions, ses pensées, ses volontés », c. II. Mais mouvements communiqués et mouvements internes sont tous soumis à la loi de la nécessité, c. IV. Il n'y a ni ordre, ni désordre, ni hasard : ce sont là des façons commodes d'envisager les choses et qui n'appartiennent qu'à notre entendement. Il n'y a pas davantage de miracles, c. V.

D'après cela, il est aisé de conclure que l'homme est « un être matériel », mais « organisé ou conformé de manière à sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, semblable en cela à tous les êtres de la nature et nullement « être privilégié », c. VI. L'âme ne se distingue pas du corps; « elle est le corps lui-même considéré relativement à quelques-unes des fonctions dont la nature et son organisation particulière le rendent susceptible ». *Ibid.* Elle périt avec lui, entraînée par le mouvement de la nature qui détruit toutes les individualités pour en faire naître d'autres, c. XIII. Aux opérations dites de l'âme, d'Holbach, qui s'inspire de Locke comme tout son temps, donne pour point de départ unique la sensation, « secousse donnée à nos organes » et soumise au travail « de l'organe intérieur », le cerveau, à l'effet de comparer, de juger et d'imaginer. « Les noms de *sensations*, *de perceptions*, *d'idées* ne désignent que des changements produits dans l'organe intérieur à l'occasion des impressions que font sur les organes extérieurs les corps qui agissent sur eux... Les modifications successives de notre cerveau deviennent des causes elles-mêmes et produisent dans l'âme de nouvelles modifications que l'on nomme pensées, réflexions, mémoire, imagination, jugement, volontés, actions » et qui toutes ont la sensation pour base, c. VIII. Et par voie de conséquence encore, il n'y a pas de liberté. Elle est « une impossibilité ». Pour être libre, il faudrait que l'homme, « partie subordonnée d'un grand tout, fût tout seul plus fort que la nature entière », et aussi, « qu'il n'eût plus de sensibilité physique », puisque notre volonté est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise... de l'objet ou du motif qui agit sur nos sens, c. XI. Enfin, c'est la différence des organismes qui fait la différence entre les hommes et « que les uns sont appelés *bons* et les autres *méchants*, *vertueux* et *vicieux*, *savants* et *ignorants* », c. IX.

D'Holbach détermine ensuite les bases de la morale. La morale est pour lui la science du bonheur. Or le bonheur, pour être vrai, doit être conforme à la nature de l'homme, il faut donc se délivrer de la morale religieuse, qui comprime la nature et fait le malheur de l'homme, ainsi que de la société, c. XII et XVI. Il faut partir de la tendance de l'homme « à se conserver et à être heureux », c. IX et XV. Il y a cependant un choix à faire; il faut chercher évidemment le bonheur le plus grand, et « le bonheur le plus grand est celui qui est le plus durable », c. IX; enfin il doit être recherché dans l'accord avec le bonheur des autres. L'homme vit en société; il a fait avec ses semblables, « soit formellement, soit tacitement, un *pacte* par lequel ils se sont engagés à se rendre des services et à ne point se nuire ». C'est la conséquence de l'inégalité inévitable des forces et des talents. *Ibid.* Son intérêt exige donc qu'il serve l'intérêt d'autrui. C'est en cela que consiste la vertu et c'est pour cela qu'elle est une des conditions du bonheur, « L'homme de bien est celui à qui des idées vraies ont montré son intérêt ou son bonheur dans une façon d'agir que les autres sont forcés d'aimer ou d'approuver pour leur propre intérêt... L'homme vertueux est celui qui communique le bonheur à des êtres nécessaires à sa conservation... à portée de lui procurer une existence heureuse », c. XV. Pas de vie intérieure

donc; pas d'autres vertus que les vertus sociales : justice, bienfaisance, philanthropie, et pas de sacrifices même. Cette solidarité est également la source des devoirs. « De la nécessité des rapports subsistants entre des êtres sensibles et réunis en société dans la vue de travailler par des efforts communs à leur félicité réciproque, naît la nécessité de leurs devoirs. » *Conclusion*. Elle est également la source du progrès social, c. XVI. Comment dès lors amener les hommes à cette vertu qui ne coûte aucun sacrifice? En les y déterminant par un bon système d'éducation — comme tout son siècle d'Holbach croit à la puissance morale de l'instruction : l'homme éclairé est nécessairement bon — par un bon système de récompenses et de peines, par de bonnes lois, par le désir de l'immortalité développé dans les âmes et la crainte de la mort bannie des cœurs (justification du suicide). Vue originale : d'Holbach voudrait que la morale et la politique s'appuient sur la physiologie. « Aidés de l'expérience, si nous connaissions les éléments qui font la base du tempérament d'un homme ou du plus grand nombre des individus dont un peuple est composé, nous saurions... les lois qui leur sont nécessaires, les institutions qui leur sont utiles. En un mot, la morale et la politique pourraient retirer du *matérialisme* des avantages que le dogme de la spiritualité ne leur fournira jamais », c. VIII.

Dans le monde ainsi conçu Dieu est inutile, « une machine à compliquer les choses » — comme l'on disait à Grandval — et la religion, une source d'erreurs et de maux. Mais d'Holbach consacre encore à la question religieuse toute la seconde partie du *Système de la nature*. Il l'intitule : *De la divinité; des preuves de son existence, de ses attributs; de la manière dont elle influe sur le bonheur des hommes*. C'est « l'ignorance de la nature qui donna naissance aux dieux », c. II. C'est elle qui explique la mythologie et les idées confuses et contradictoires de la théologie, c. II, III. Mais il veut dissiper ce vain fantôme de Dieu, car « celui qui parviendrait à détruire cette notion fatale ou du moins à diminuer ses terribles influences serait à coup sûr l'ami du genre humain », c. III. Il examine d'abord, après Hume, les preuves théologiques de l'existence de Dieu données par Clarke, c. IV, par Descartes, par Malebranche et par Newton, c. V, et il conclut : « L'univers est de lui-même ce qu'il est; il existe nécessairement et de toute éternité. Quelque cachées que soient les voies de la nature, son existence est indubitable et sa façon d'agir nous est au moins bien plus connue que celle de l'être inconcevable... qu'on a distingué d'elle-même, que l'on a supposé nécessaire et existant par lui-même, tandis que jusqu'ici on n'a pu démontrer son existence, ni le définir, ni en dire rien de raisonnable. » Mais il ne s'en tient pas là et il s'attaque au panthéisme (de Spinoza), au déisme (de Voltaire) et au théisme (de Rousseau), c. VI, VII. Et il n'y a pas à déplorer le fantôme dissipé : « Les idées sur la divinité ne sont pas plus propres à procurer le bien-être, le contentement et la paix aux individus qu'aux sociétés », c. IX. Et plus loin : « La théologie et ses notions... sont les vraies sources des maux qui affligent la terre, des erreurs qui l'aveuglent,... des vices qui la tourmentent, des gouvernements qui l'oppriment », c. X. Les chapitres les plus neufs de cette seconde partie sont ceux où d'Holbach démontre qu'il y a des athées, contre les théologiens « qui semblent souvent avoir douté... s'il y avait des gens qui pussent nier de bonne foi l'existence d'un Dieu », c. XI; que l'athéisme peut se concilier avec la morale, c. XII, et enfin où il se pose la question : Tout un peuple peut-il être athée? c. XIII. A son avis, « une société d'athées privée de toute religion, formée par une bonne éducation, invitée à la vertu par des récompenses..., dégagée d'illusions, de mensonges et de chimères, serait infiniment plus honnête et plus vertueuse que ces sociétés religieuses où tout conspire... à corrompre le cœur. » Il lui paraît impossible cependant « de jamais parvenir à faire oublier à tout un peuple ses opinions religieuses ». L'athéisme est une doctrine aristocratique, qu'il ne faut pas craindre toutefois de répandre : « la vérité ne nuit jamais qu'à ceux qui trompent les hommes ». C'est sans doute pourquoi il fit du *Système de la nature* l'abrégé populaire : *Le bon sens*, qui mettait l'athéisme « à la portée des femmes de chambre et des coiffeurs » (Grimm). Le chapitre final, intitulé : *Abrégé du code de la nature*, attribué par les uns à Diderot, par d'autres à Morelli, renferme d'abord un appel ardent de la Nature à l'homme, à qui elle parle comme une divinité protectrice; puis une invocation non moins ardente à la Nature « souveraine de tous les êtres », et « à ses filles adorables, la Vertu, la Raison, la Vérité. » C'est une vraie religion que l'auteur semble appeler en l'honneur de ces divinités, avec son clergé : « l'apôtre de la nature ne prêtera point son organe à des chimères trompeuses...» et ses fidèles : « l'adorateur de la vérité ne composera point avec le mensonge... » Mais ce culte ne peut s'élever que sur les ruines totales de l'ancien : « Ce n'est qu'en extirpant jusqu'aux racines l'arbre empoisonné qui depuis tant de siècles obombre l'univers que les yeux... apercevant la lumière propre à les éclairer... » Comparer le projet d'un temple à la Nature, dans l'article de Diderot, *Cabinet d'histoire naturelle*, de l'*Encyclopédie*.

Ce livre était « un vrai code de l athéisme ». Il produisit un scandale énorme en France et à l'étranger. Galiani, *Correspondance*, t. I, p. 142, comparait l'auteur à Terray, qui venait de faire banqueroute. « Il est, disait-il, un vrai abbé Terray de la métaphysique. » Gœthe, alors étudiant à Strasbourg, raconte, dans *Wahreit und Dichtung*, quelle répulsion éprouva son milieu. Le 18 août 1770, le Parlement de Paris, sur réquisitoire de l'avocat général Séguier, condamnait au feu le *Système de la nature* et six autres ouvrages dont la *Contagion sacrée* et le *Christianisme dévoilé*. Séguier, dont le réquisitoire se trouve à la fin du t. II du *Système de la nature*, édit. de 1771, insiste surtout sur cet ouvrage. Diderot, soupçonné plus que tout autre de l'avoir écrit, jugea bon de quitter Paris un moment. Les philosophes eux-mêmes furent choqués de ces négations radicales. J.-J. Rousseau prêtait à son Wolmar, dans la *Nouvelle Héloïse*, les idées du *Système de la nature* et s'élevait contre elles; Voltaire, qui tenait à son déisme et à sa théorie de l'ordre dans le monde, consacre la section IV de son art. *Dieu, dieux*, dans le *Dictionnaire philosophique*, à réfuter le *Système de la nature*; il y revient encore à l'art. *Style* et plusieurs fois dans sa *Correspondance*. Tout occupé qu'il fût de la Pologne, Frédéric II crut devoir intervenir et composa un *Examen critique du Système de la nature*, *Œuvres complètes*, 1805, t. IX, et il s'en souvient dans son épître bien connue à d'Alembert, 1773. A ces réfutations, il faut ajouter : *Lettres philosophiques contre le Système de la nature*, dans le *Portefeuille hebdomadaire* de Bruxelles, 1770, par l'abbé J.-F. Rive; *Examen du matérialisme ou réfutation du Système de la nature*, par Bergier, 2 in-12, Paris, 1771; *Pensées diverses contre le système du matérialisme à l'occasion du Système de la nature*, par Dubois de Rochefort, in-12, Paris, 1771; *Principes contre l'incrédulité à l'occasion du Système de la nature*, par Camuset, 1771; *Lettres aux auteurs du Militaire philosophe et du Système de la nature*, par l'abbé Max-Antoine Regnaud, curé de Vaux, diocèse d'Auxerre, 2 in-12, 1769-1772;

Préjugés des anciens et des nouveaux philosophes sur l'âme humaine, par Demesle, in-12, Paris, 1775; *Défense de la religion, de la morale, de la vertu, de la politique et de la société*, par Ch.-L. Richard, qui avait déjà réfuté le *De la nature* de Robinet, in-8°, 1775; *Livre des erreurs... ou les hommes rappelés au principe universel de la science par un phil....inc ...* (Saint-Martin), in-8°, Édimbourg (Lyon), 1775; *Observations sur un ouvrage intitulé le Système de la nature*, par Nouël de Busonmère, in-8°, 1776; et ces ouvrages de Duvoisin : *L'autorité des livres du Nouveau Testament, contre les incrédules*, in-12, Paris, 1775; *L'autorité de Moïse établie et défendue contre les incrédules*, in-12, Paris, 1778; *Essai polémique sur la religion naturelle*, in-12, Paris, 1781. En 1771, le P. Paulian publiait : *Le véritable système de la nature*, 2 in-12. A l'étranger parurent d'autres réfutations : *Observations sur le système de la nature*, par G.-F. Castillon (Salvemini di Castiglione), in-8°, Berlin, 1771, et *Réflexions philosophiques sur le Système de la nature*, par M. Holland, 2 in-8°, Neuchâtel, 1772.

Ces réfutations n'empêchèrent pas le *Système de la nature* d'être lu. Il fut réimprimé en 1770, en 1771 avec le *Réquisitoire de Séguier*; en 1774, avec ce même *Réquisitoire* et le *Vrai sens du Système de la nature*, publié sous le nom d'Helvétius, mais attribué par B. de Roquefort à Diderot; en 1775 et 1776; en 1789 avec le *Réquisitoire* et une *Réponse de l'auteur*; en l'an III (1795), 3 in-18. En 1820, à Paris, parurent deux nouvelles éditions, avec des notes et des corrections de Diderot, 2 in-8°; l'une (de B. de Roquefort) donne une série de pièces ajoutées pour servir à l'histoire du *Système de la nature* et autres ouvrages d'Helvétius. Le *Système de la nature* fut traduit en allemand, en 1783, par Schreiter; en 1841, par Biedermann, et, en 1871, par Allhufen; et en espagnol, en 1822, par F. A. F***. Büchner le cite souvent dans *Matière et force*, mais l'influence de d'Holbach se fit plus sentir dans le domaine religieux que dans le strict domaine philosophique. Il fournit aux déchristianisateurs de l'an II, aux hébertistes, aux promoteurs du culte de la Raison et aux athées de la Révolution, en grande partie du moins, leurs idées, leurs arguments et leurs formules.

Divers ouvrages du baron d'Holbach ont été réprouvés par la S. C. de l'Index ou le Saint-Office. Le Saint-Office condamnait, le jeudi 9 novembre 1710, le *Système de la nature ou des lois du monde physique ou du monde moral*, publié sous le pseudonyme de Mirabaud. *Le militaire philosophe, ou difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche*, fut mis à l'Index, le 27 novembre 1771; *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, y était aussi inscrit, avec le *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, le 18 août 1775; *L'histoire critique de Jésus-Christ ou analyse raisonnée des Évangiles*, fut frappée par l'Index, le 16 février 1778, et par le Saint-Office, le 8 août 1782; *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition*, par décret du 17 décembre 1821; *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, le 26 janvier 1823; *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature*, le 4 juillet 1837. Cf. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 912-913.

Les *Correspondances* et les *Mémoires* du temps, principalement Grimm, *Correspondance littéraire*; Diderot, *Correspondance avec Mlle Volland*; Galiani, Voltaire, *Correspondance*; Morellet, Marmontel, *Mémoires*; Damiron, *Étude sur la philosophie de d'Holbach*, in-8°, 1851; Avezac-Lavigne, *Diderot et la Société du baron d'Holbach*, in-8°, 1875; *Allgemeine deutsche Biographie*; les historiens de la littérature française et des idées au XVIIIe siècle, Villemain, Barni, Bersot; les historiens de la philosophie, entre autres, Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2e édit., 1908; trad. franç. par B. Pommerol, Paris, 1910, t. I, p. 374-408; les historiens de Diderot : Ducros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, in-12, Paris, 1894; J. Reinach, *Diderot*, in-12, Paris, 1894; A. Collignon, *Diderot. Sa vie, ses ouvrages, sa correspondance*, in-12, Paris, 1895; Karl Rosenkrantz, *Diderot's Leben und Werke*, Leipzig, 1866, t. II, p. 50-56, 78-90; Hettner, *Litteraturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, t. II, *Geschichte der französischen Literatur*, Braunschweig, 1881; Morley, *Diderot and the encyclopedists*, 2 in-12, Londres, 1897, t. II, c. VI.

C. CONSTANTIN.

HOLCOT Robert, dominicain anglais, un des personnages les plus savants de son temps, naquit à Northampton. Il semble n'être entré dans l'ordre que dans un âge assez mûr, car il remplissait auparavant les fonctions de juge pour le comté. Une fois dominicain, il prit les grades à Cambridge, bien que l'université d'Oxford le revendique aussi pour un de ses membres. Il enseigna pendant longtemps l'Écriture sainte et la théologie morale au couvent d'Oxford; il fut le commensal de l'évêque de Durham, Richard de Bury († 1345). Holcot mourut à Northampton, en 1349, victime de sa charité, en soignant les pestiférés, au cours du fléau qui, à cette époque, ravagea l'Angleterre. Holcot fut un passionné de l'étude et un liseur infatigable : *Nunquam aut labori aut oleo pepercit quo literas tandem quarum amore totus conflagrabat assequeretur.* Leland, *Comment. de scriptoribus Britanniæ*, c. CDXI, p. 370. Il fut maître en théologie et régent des études.

L'activité littéraire d'Holcot fut considérable. Il a laissé vingt-six traités sur les diverses parties de la philosophie et de la théologie. Les manuscrits ou ses écrits sont conservés se rencontrent partout et nous ne pouvons songer à en faire l'énumération. Parmi ses œuvres qui ont vu le jour, citons : 1° *Quæstiones super IV libros Sententiarum. Quedam conferentie. De imputabilitate peccati questio longa. Determinationes quarumdam aliarum questionum. Tabulæ duplices omnium predictorum*, Lyon, 1497, 1510, 1518. On a reproché parfois à Holcot de n'avoir pas suffisamment établi le rôle de la liberté dans la théorie du mérite ou du démérite, mais c'est tout à fait à tort, car il s'en tient, au contraire, à la doctrine stricte de saint Augustin. Cf. en particulier, l. II, q. XXXII, a. 2; l. I, q. I, a. 2. Il est vrai que, l. I, q. I, a. 4, Holcot écrit : *Deus, si vellet, posset acceptare ad vitam æternam omnes actus naturales alicujus hominis.* Personne ne saurait en douter, mais c'est une hypothèse vaine et qui n'infirme en rien la loi morale présente. Il faut reconnaître qu'Holcot abuse parfois de ces propositions hypothétiques, lorsqu'il veut faire ressortir davantage la toute-puissance de Dieu. Dans les questions de la science divine et de la prédestination, Holcot paraît s'écarter un peu de la doctrine de saint Thomas, mais on doit remarquer, ainsi que le note Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 629, que les passages où il en est traité ne doivent être attribués à Holcot qu'avec réserve et paraissent être plutôt de ses disciples. Le lecteur en est d'ailleurs averti en ces termes : *Sequuntur determinationes quarumdam quæstionum ejusdem magistri, quas licet nonnullæ earum semiplenæ sint, prætermissas tamen non oportuit. Non desunt qui eas a discipulis Holcot collectas putent, aut ab ipso inter profitendum in gymnasio publico dictatas, cum alii etiam scriptas ab eo velint, postmodum quod neglexisse videtur recognoscendas et perficiendas.* On ne peut donc rien en conclure contre l'orthodoxie thomiste de l'auteur. 2° *Opus super Sapientiam Salomonis*, ouvrage souvent édité : s. l., 1481; Venise, 1483, 1500; Spire, 1483, 1486; Paris, 1486, 1489, 1511, 1518; Bâle, 1488, 1489, 1506, 1586; Reutlingen, 1489; Haguenau, 1494; Cologne, 1689. Sur les nombreux manuscrits de ce commentaire, voir Echard, *op. cit.*, p. 630. Il fait remarquer que, dans l'édition de Bâle, 1586, p. 532, lect. LVIII, il manque seize lignes qui se lisent dans les autres éditions et qui sont comprises

entre ce passage : *Et hæc fuit prima sanctificatio in utero matris suæ*, et cet autre, p. 533 : *Sed secunda fuit in conceptione filii.* Alva y Astorga, *Sol. verit. rad.*, 107, col. 1127 sq., qui a examiné un grand nombre de manuscrits de cet ouvrage, déclare que le passage représenté par ces seize lignes fait également défaut dans tous les manuscrits, sauf pourtant en celui qui se conservait de son temps au monastère de Sainte-Croix à Cologne et un autre à la Chartreuse de Ruremonde. Mais, comme il ne dit pas si dans ces deux manuscrits le passage en question était ajouté ou faisait partie du texte primitif, on ne peut rien conclure, en particulier, s'il a été ajouté avant ou après le concile de Bâle. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce passage ne se trouve pas dans les manuscrits du XVIe siècle. C'est sans doute à cause du décret du concile de Bâle que ceux qui firent l'édition de Spire, 1483, l'intercalèrent. 3° *Explanationes Proverbiorum Salomonis*, Paris, 1510; Lauingen, 1591. Cet ouvrage est souvent attribué à Thomas de Ringstead, O. P. Voir Echard, *op. cit.*, p. 630. 4° *In Cantica canticorum* et *In Ecclesiastici capita septem priora*, Venise, 1509; ce dernier tout seul, s. l. n. a. 5° *Moralizationes historiarum*, avec le traité *In Sapientiam*, Bâle, 1586. Édité auparavant avec la *Tabula aurea D. Thomæ super evangelia et epistolas totius anni*, Venise, 1505; Paris, 1507, 1510, 1513. 6° *De origine, definitione et remedio peccatorum*, Paris, 1517. 7° *Philobiblion seu de amore librorum, et de institutione bibliothecarum*. Cet ouvrage fort apprécié des bibliophiles a été imprimé sous le nom de Richard d'Aungerville, plus connu sous le nom de Richard de Bury, évêque de Durham, le nom de ce personnage se trouvant en tête du prologue. Ce traité fut achevé le 24 janvier 1344, dans la résidence épiscopale d'Aukland. Richard de Bury, chancelier d'Édouard III, avait fondé à grands frais la bibliothèque d'Oxford et c'est à cette occasion que le livre fut composé. Il a eu un très grand nombre d'éditions : Cologne, 1473; Spire, 1489; Paris, 1500; Oxford, 1599; édité aussi à la suite des *Centuria epistolarum philologicarum* de Goldast, Francfort, 1610 et 1614, 1674, 1703; trad. angl., Londres, 1832; Albany (États-Unis), 1861 ; trad. franç., Paris, 1856; édition critique du *Philobiblion* par Ern. C. Thomas, Londres, 1888, sur 28 manuscrits.

En plus de ces ouvrages édités, on conserve d'Holcot un grand nombre d'écrits inédits. Voir Echard, *op. cit.*, p. 631-632.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. I, p. 629-632 ; en tête, une énumération de sources ; R. Palmer, *The friar-preachers, or blacfriars, of Northampton*, p. 30 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1906, t. II, col. 539.

R. COULON.

HOLDEN Henri, théologien catholique anglais, naquit en 1596 à Chaigley, dans le Lancashire. En 1618 il entra au collège anglais de Douai, sous le nom de Johnson, et y resta jusqu'en 1623; il alla alors à Paris, où il reçut le bonnet de docteur en théologie, et devint professeur à la Sorbonne; l'archevêque de Paris en fit même un de ses vicaires généraux. Il s'intéressa toujours beaucoup aux affaires de ses compatriotes catholiques en Angleterre et en France, et fit preuve d'une grande activité. Lors de la dispute entre les réguliers et les séculiers à propos de la présence d'un évêque en Angleterre, il fut envoyé à Rome en 1631 comme représentant du clergé séculier. Lorsque la question se rouvrit en 1655, il se compromit en soutenant son ami Blackloe, de son vrai nom Thomas White, dont plusieurs ouvrages furent censurés par le saint-siège : cependant il lui persuada de se soumettre et de rétracter ses erreurs. Pendant ce temps il était supérieur du séminaire de Saint-Grégoire à Paris, où son administration financière eut si peu de succès que l'archevêque fut obligé de le remplacer en 1655; alors il eut l'idée de se faire nommer président du collège anglais de Saint-Omer, fondé par les jésuites, qui allait se trouver vacant par suite de la suppression de la Compagnie en France. Il intrigua si bien que sa conduite donna quelque couleur à l'accusation de complot que les jésuites anglais portèrent plus tard contre le clergé séculier; mais il ne réussit pas à obtenir le poste convoité, et mourut dans une obscurité relative en 1767. Il sut échapper au jansénisme, et signa la condamnation des cinq propositions, ainsi que la censure par la Sorbonne de la lettre d'Arnauld au duc de Llancourt; mais il se montra, comme on peut l'attendre d'un professeur de Sorbonne à cette époque, très imbu des doctrines du gallicanisme sur l'autorité du pape. On le voit dans une curieuse pétition, présentée par lui au Parlement anglais en 1647, où il dit entre autres choses : Bien que tous les évêques soient tenus de regarder le pape comme leur chef, il ne peut cependant leur imposer aucun précepte de quelque nature que ce soit, à moins que les évêques eux-mêmes, et l'État qu'ils habitent, ne le jugent expédient. C'est d'ailleurs la doctrine qu'il enseigne *ex professo* dans son *Analyse de la foi divine*. Il mourut en 1662.

Ses ouvrages principaux sont : *Divinæ fidei analysis, cum Appendice de schismate*, Paris, 1652; réimprimé au VIe volume du *Theologiæ cursus completus* de Migne, col. 791-878, sans la première partie, qui contient bon nombre de propositions censurées; et dans la *Bibliotheca regulæ fidei* de Braun, 1844; il a été longuement analysé par Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, Paris, 1719, t. II, p. 151-175 ; *Tractatus de usura*, dans la seconde édition de l'ouvrage précédent, Cologne, 1655; *Lettres à Arnauld et à Féret*, dans les éditions suivantes ; 1685, 1767, 1782; *Answer to Dr. Laney's queries concerning certain points of controversy*; *Dr Holden's letter to a friend of his, upon the occasion of Mr. Blacklow submitting his writings to the see of Rome*, Paris, 1657; *Novum Testamentum brevibus annotationibus illustratum*, 2 in-12, Paris, 1660 ; *Henrici Holden epistola ad D. D. N. N. Anglum in qua de 22 propositionibus ex libris Thomæ Angli ex Albiis excerptis et a facultate theologica Duacena damnatis, sententiam suam dicit*, Paris, 1661 ; *A letter to Mr. Graunt concerning Mr. White's treatise De medio animarum statu*, Paris, 1661; *A check, or enquiry into the late act of the Roman Inquisition, busily and pressingly dispersed over all England by the jesuits*, Paris, 1662.

Dood, *Church history*, Bruxelles, 1737-1742; Berington, *Memoirs of Panzani*, Birmingham, 1793 ; Plowden, *Remarks on Berington's Panzani*, Liége, 1794; Butler, *Historical memoirs of English catholics*, Londres, 1822; Gillon, *Bibliographical dictionary of English catholics*; *Dictionary of national biography*; Burton, *The life and times of bishop Challoner*, Londres, 1909; *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 180-182 ; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, Paris, 1904, t. III, p. 220, note, 224, note 4 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1907, t. III, col. 1011-1012.

A. GATARD.

HOLLANDE. Voir PAYS-BAS.

HOLLEN Gotschalk, augustin allemand de la province de Saxe, vécut au XVe siècle au couvent d'Osnabruck, où il mourut en 1481. On a de lui : 1° *Præceptorium divinæ legis seu commentarium in decalogum* (sous forme de sermons), in-fol., Cologne, 1481 ; in-4°, 1521; Nuremberg, 1497, 1500, 1503; 2° *Opus sermonum dominicalium super Epistolas celeberrimi et excellentissimi verbi divini declamatoris Gotschalci Hollen*, par H. Gram, in-fol., Hagenau, 1517, 1520; 3° *Gotschalci Hollen librum de festis*

mobilibus et astronomia clericali, Florence, 1514; 4° *Sermones de B. Virgine*; 5° *Volumina duo super Epistolas D. Pauli*; 6° *Volumen de septem peccatis mortalibus*; 7° *De novem peccatis alienis*; 8° *Volumen de septem sacramentis*; 9° *Volumen de officio missæ*; 10° *De sacramento eucharistiæ in Blomenberg*; 11° *Passionale sive de Passione Christi*.

Höhn, *Chronologia provinciæ Rheno-Sueviæ FF. erem. S. Augustini*, p. 109; *Revista agustiniana*, Valladolid, 1884, t. VII, p. 557; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 69; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1072.

N. MERLIN.

HOLTZCLAU Thomas, théologien allemand, né à Hadamar le 28 décembre 1716, reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus le 27 septembre 1736, enseigna d'abord la philosophie à Wurzbourg, où il se fit remarquer par ses dissertations sur la lumière et les couleurs et par une étude ingénieuse sur les préjugés de l'esprit : *De præjudiciis*, in-4°, Wurzbourg, 1753. Professeur d'Écriture sainte, puis de théologie dogmatique à Molsheim et à Mayence, il revint à Wurzbourg en 1760 et pendant vingt-trois ans professa la théologie et l'Écriture sainte avec le plus grand et le plus légitime succès. Son nom reste attaché, avec celui des Pères Neubauer, Kilber, Munier, au célèbre cours publié de 1766 à 1771 par les professeurs de Wurzbourg. Le P. Holtzclau a donné pour sa part, sous le titre général de *Theologia dogmatico-polemico-scholastica prælectionibus accommodata academicis*, qui résume assez nettement sa méthode et ses tendances, le *De sacramentis in genere*, Wurzbourg, 1770; *De sacramentis tribus prioribus*, *ibid.*, 1770; *De sacramentis ordinis et matrimonii*, *ibid.*, 1766; *De jure*, *ibid.*, 1768; *De justitia*, *ibid.*, 1768; *De Verbo Dei incarnato*, *ibid.*, 1768. Tous ces traités ont été reproduits dans l'édition de la Théologie de Wurzbourg publiée en 1852 par les Pères Tailhan, de Guilhermy et Letierce, t. II, fasc. 2; t. III, fasc. 2; t. V, fasc. 2. Esprit positif et curieux, le P. Holtzclau s'attache de préférence aux questions concrètes et élague dans une bonne mesure les subtilités d'école. Sa doctrine est sûre, claire, précise : elle justifie le succès dont elle jouit encore aujourd'hui, malgré les défectuosités d'une méthode qui réserve trop souvent à la solution des objections une part importante de l'exposé doctrinal. En dehors de nombreuses thèses de théologie sur les vertus, les péchés, la grâce, le droit et la justice, etc., le P. Holtzclau a laissé deux dissertations relatives à l'histoire du dogme : *Honorius I summus pontifex fidelis et innocens*, in-4°, Wurzbourg, 1762; *Dissertatio de Clemente Alexandrino ejusque morali doctrina*, *ibid.*, 1779. Outre de nombreuses dissertations scripturaires relatives aux livres historiques de la Bible, des Prolégomènes sur l'Écriture sainte, une concordance des Évangiles et surtout une dissertation fort intéressante, même aujourd'hui, sur la méthode dans les études théologiques : *Dissertatio de studio theologico rite instituendo*, Wurzbourg, 1775, insérée dans la *Nova bibliotheca Ecclesiæ Friburgensis*, t. III, p. 167 sq. Le P. Holtzclau mourut à Wurzbourg le 4 juin 1783.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 437-441; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912, t. V, col. 262 sq.

P. BERNARD.

HOLYWOOD Christophe, jésuite irlandais, né à Dublin en 1562, admis au noviciat de Dôle en 1582, enseigna plus tard la théologie dans cette ville et l'Écriture sainte à Padoue. Il intervint avec succès dans les polémiques suscitées chez les protestants par les écrits de Bellarmin et s'appliqua surtout à défendre l'autorité de la Vulgate contre les attaques de Whittaker. Il publia sur ce sujet un important ouvrage : *Defensio decreti tridentini et sententiæ Roberti Bellarmini de authoritate Vulgatæ editionis*, Anvers, 1604. En 1599, le P. Holywood était rentré en Angleterre pour soutenir le courage et ranimer la foi des catholiques persécutés. Traqué par les hérétiques, il fut emprisonné. Une intervention puissante obtint pour lui la liberté. Il passa en Irlande, où il fut supérieur de la mission pendant vingt-trois ans et mourut à Dublin le 4 septembre 1626. Son traité des marques de la véritable Église : *De investiganda vera ac visibili Christi Ecclesia tractatus*, Anvers, 1604; 2e édit., in-8°, 1619, fit le plus grand bien aux catholiques anglais et détermina d'éclatantes conversions parmi les anglicans. Il reste, en outre, de lui une série de lettres insérées par le P. Hogan dans *Ibernia Ignatiana*, t. I, p. 45, 115 sq., et une relation sur les supplices infligés aux catholiques irlandais par les persécuteurs de la foi catholique : *Magna supplicia a persecutoribus in Ibernia sumpta*, insérée dans *Irish ecclesiastical record*, 1873.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 446 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 748; Sotwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Rome, 1676, p. 144.

P. BERNARD.

HOLZAEPPEL Louis, jésuite autrichien, né à Klattau le 29 février 1727, admis au noviciat le 21 octobre 1746, enseigna les humanités et la philosophie à Olmutz, puis fut chargé de l'enseignement de la théologie morale et de la théologie dogmatique à Prague, où il recueillit pendant près de vingt ans le plus brillant succès. Son œuvre théologique comprend les traités suivants : *Institutiones theologicæ de Deo incarnato*, Prague, 1769, 1772; *De sacramentis in genere et in specie de baptismo, confirmatione et eucharistia*, in-4°, *ibid.*, 1770; *De pænitentia, extrema unctione et matrimonio*, in-4°, *ibid.*, 1771; *De Deo uno et trino*, in-4°, *ibid.*, 1773. La suppression de la Compagnie de Jésus par Clément XIV le 16 août 1773 l'arracha à son enseignement et à ses savants travaux. Il s'occupa humblement du ministère des âmes auprès des délaissés et des pauvres. On ignore la date et le lieu de sa mort.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 447; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912, t. V, col. 20.

P. BERNARD.

HOMÉOUSIENS. Voir ARIANISME, t. I, col. 1825-1828, 1831-1832; HILAIRE (Saint), t. VI, col. 2391-2392, 2421-2425.

HOMEY Jacques, augustin français de la province de Bourges, né à Sage en Normandie, mort le 24 octobre 1713, se distingua par son érudition en matière d'histoire et de théologie patristique. Il a laissé : 1° *Milleloquium morale desumptum ex operibus S. Gregorii Magni, Innocentio XI nuncupatum*, in-fol., Lyon, 1683; 2° *Diarium europæum historico-litterarium anni 1703*; 3° *Supplementum Patrum complectens multa SS. Patrum, conciliorum, scriptorumque ecclesiasticorum opera e manuscriptis eruta et illustrata*, in-8°, Paris, 1686; 4° *De translatione corporis S. Fulgentii Ruspensis episcopi Bituricas*; 5° *Editio libellorum Fabii Claudii Gordiani cum notis*.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 74; A. Beaugendre, dans sa préface à l'édition des œuvres du V. Hildebert, Paris, 1708, p. 2, 5; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768.

N. MERLIN.

HOMICIDE. — I. Définition. II. Division. III. Prohibition.

I. DÉFINITION. — 1° Le mot homicide, pris au sens grammatical et dans sa signification étymologique, exprime seulement l'action d'enlever la vie à une créature humaine, sans préciser si cette action est

juste ou injuste, indifférente, bonne, ou répréhensible. — 2° Au point de vue moral, l'homicide est le crime de celui qui ôte la vie à son semblable, sans autorité légitime, et sans que rien justifie un pareil acte. Dans ce cas, il est aussi appelé *meurtre. Code pénal français*, a. 295. — 3° Le mot homicide, en français, désigne aussi bien et le crime lui-même et l'individu qui s'en rend coupable. Il est donc, à la fois, la traduction des deux mots latins *homicidium* et *homicida*.

II. Division. — L'homicide, *homicidium*, est : 1° *volontaire* ou *involontaire*, selon qu'il est le résultat naturel d'un acte accompli dans le but bien déterminé d'enlever la vie à quelqu'un; ou qu'il est la conséquence plus ou moins prévue d'une imprudence, d'une maladresse, d'une négligence, ou d'une omission plus ou moins coupable.

2° Il est *direct* ou *indirect*, suivant qu'il est voulu positivement en lui-même, ou que l'on fait un acte qui peut entraîner la mort d'une créature humaine : par exemple, des coups portés à une femme enceinte, et qui mettraient en danger la vie de son enfant.

3° Il est *simple* ou *qualifié*, suivant qu'à l'homicide ne s'ajoute pas, ou s'ajoute quelque aggravation spéciale de culpabilité, provenant d'une circonstance qui l'accompagne; comme, par exemple, de la qualité de la personne tuée, du lieu où le meurtre a été commis, de la manière dont il a été perpétré.

1. Par rapport à la victime, le meurtre du père ou de la mère s'appelle *parricide*; celui du frère ou de la sœur, *fratricide*; celui d'un enfant nouveau-né, *infanticide*; celui de soi-même, *suicide*; celui d'une personne consacrée à Dieu, *sacrilège*; celui d'un chef d'État monarchique, *régicide*.

Les mots latins *matricidium*, *uxoricidium* et *sororicidium* n'ont pas d'équivalents en notre langue. Certains auteurs pensent que cette expression d'*homicide qualifié*, comportant une aggravation de culpabilité morale, du chef de la personne victime du meurtre, s'étend jusqu'au quatrième degré de consanguinité. Layman, *Theologia moralis*, l. III, tr. III, c. IV, n. 1, 2 in-fol., Venise, 1683, t. I, p. 289.

2. Dans le droit français, si l'homicide a été commis avec préméditation, ou guet-apens, il s'appelle *assassinat. Code pénal*, a. 296. Cette distinction n'existait ni dans le droit romain formulé par la loi *Cornelia*, ni dans le droit pénal du moyen âge. Les meurtriers et assassins y étaient compris sous le terme générique d'*homicide*. Le mot *assassinat*, en usage dès le XVe siècle, ne semble pas cependant avoir eu, alors, et pendant deux ou trois cents ans, une acception particulière, car, dans l'Ordonnance criminelle de 1670, il paraît être encore synonyme de meurtre, de même que dans certains textes du droit canon, par exemple, c. I, *Pro humani, De homicidio, in Sexto*. Du reste, comme le fait remarquer le continuateur de Ferraris, le mot *assassinium, non latina sed barbara vox est*. Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, juridica, moralis, theologica*, au mot *Assassinium, Additiones*, n. 1 sq., 10 in-4°, Rome, 1784-1790, t. I, p. 283. La distinction complète se trouve pour la première fois dans la loi du 25 septembre 1791, tit. II, a. 8 et 11, où il est spécifié que « l'homicide prémédité sera qualifié d'assassinat ». C'est de là que cette distinction est passée dans le Code pénal français de 1810, a. 295, 296, et dans la plupart des législations modernes. L'Angleterre, néanmoins, depuis assez longtemps, avait déjà fait, dans la pratique, une distinction entre le meurtre de propos délibéré et prémédité, *murder*, et l'homicide accompli sans préméditation, ou guet-apens, *manslaughter*.

3. Si l'homicide est commis à l'aide de substances toxiques, il est dit *empoisonnement*, *Code pénal*, a. 301, distinction en usage depuis longtemps chez les théologiens, qui l'exprimaient par les mots *veneficium naturale*.

4. Les théologiens distinguaient en outre : *a*) le *latrocinium*, quand l'homicide est commis dans le but de s'emparer du bien d'autrui; *b*) le *proditorium*, s'il est fait par traîtrise, en se parant du voile de l'amitié; *c*) le *veneficium magicum* et le *maleficium*, quand il est le résultat de la magie, ou de l'aide du démon, demandée et obtenue.

5. Plusieurs auteurs ont prétendu que toutes ces circonstances de l'homicide qualifié en changent tellement l'espèce, qu'il faut nécessairement les accuser séparément en confession. Néanmoins, parmi ces circonstances, il en est certainement qui sont purement aggravantes. La connaissance de celles-ci est très utile dans les tribunaux séculiers, pour que les juges puissent apprécier l'étendue de la faute, et, par suite, infliger une peine proportionnée à la grandeur du crime commis; mais on aurait tort assurément de supposer que leur connaissance est, pour un motif analogue, nécessaire au tribunal de la pénitence, comme si elle devait y être le fondement de la distinction spécifique des péchés, sur lesquels le prêtre doit porter son jugement, avant de donner ou de refuser l'absolution.

a) Quant au parricide, tous les auteurs sont d'avis qu'il ajoute à l'homicide, défendu par le cinquième commandement de Dieu, une malice spécifique distincte, provenant de la violation de la piété filiale envers les ascendants à un degré quelconque, prescrite par le quatrième commandement. Il en est de même de l'infanticide, commis par le père ou la mère, le grand-père ou la grand'mère, etc.

Pour la même raison, il y a une malice spéciale dans le meurtre du frère ou de la sœur, du mari ou de l'épouse.

Cette malice spéciale se retrouve-t-elle dans le meurtre des autres personnes unies au meurtrier en ligne collatérale, par des liens de consanguinité, ou d'affinité, à des degrés plus éloignés que le premier? La plupart des auteurs le nient, ou disent que, s'il y a là une circonstance qui change l'espèce, cette circonstance, du moins, n'atteint pas dans son ordre, *ratione sui*, la gravité de matière nécessaire pour imposer l'obligation de l'accusation; pas plus, par exemple, qu'une mauvaise pensée, ou une conversation inconvenante dans une église, un cimetière, ou un autre lieu sacré. Tamburini, *Explicatio decalogi* et *Meth. exped. confess.*, l. II, c. VI, § 2, n. 9, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 387; Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, sect. VI, n. 308, *Opera omnia*, 8 in-4°, Paris, 1868-1869 : Bonacina, *Theologia moralis*, tr. *De pœnitentia*, disp. V, q. V, sect. II, p. II, § 3, diffic. 3, n. 15, 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 145; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. III, c. III, n. 364-365, 4 in-4°, Rome, édit. Gaudé, 1905-1912, t. III, p. 353 sq.

b) Il n'est pas douteux, non plus, que, si le meurtre est commis sur une personne consacrée à Dieu, à la faute de l'homicide s'ajoute une malice spécifiquement distincte, celle du sacrilège. De même, si le meurtre est commis dans un lieu sacré. Tamburini, *op. cit.*, l. II, c. VII, § 5, n. 39, t. I, p. 177; Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, sect. XI, n. 468.

c) Dans le *latrocinium*, le coupable, donnant la mort pour s'emparer du bien d'autrui, commet une faute qui a bien évidemment deux malices distinctes. Ce n'est pas, cependant, une raison d'affirmer que le *latrocinium* est une espèce particulière d'homicide, pas plus que ne le serait le meurtre perpétré dans le but de pouvoir ensuite satisfaire une passion impure. Le but, quel qu'il soit, ne change pas l'espèce même de l'homicide, quoiqu'il puisse lui ajouter une autre malice spécifiquement distincte.

d) Cette remarque concerne également le *veneficium magicum* et le *maleficium*.

e) Dans l'assassinat avec guet-apens et préméditation; dans l'empoisonnement au moyen de substances vénéneuses et naturelles; dans le meurtre commis pour gagner une somme d'argent, en agissant au nom d'une tierce personne, comme le font les sicaires; dans le *proditorium*, où le meurtrier se cache sous l'apparence de l'amitié, il n'y a que des circonstances aggravantes, mais non pas de nature à changer l'espèce même du péché. Layman, *Theologia moralis*, l. III, *De justitia*, tr. III, c. iv, n. 1, t. i, p. 289.

III. Prohibition. — 1° Avant d'être prohibé par le décalogue, l'homicide fut, dès l'origine du monde, condamné par la loi naturelle, inscrite au fond de la conscience. Néanmoins, le premier crime commis par le fils aîné d'Adam fut l'homicide, ou plutôt le fratricide. Pour lui faire comprendre l'énormité de ce forfait, Jéhovah fit entendre au coupable cette terrible sentence : La voix du sang de ton frère crie de la terre vers moi. Maintenant tu es maudit de la terre, qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Quand tu la cultiveras, elle ne te donnera plus ses fruits; mais tu seras errant et fugitif sur la terre. Gen., iv, 10-12. En même temps que la voix redoutable de Jéhovah, celle de la conscience bourrelée par le remords retentissait au plus intime de l'être du malheureux fratricide, lui donnant cette conviction profonde que la seule peine adéquate au meurtre était l'effusion du sang du meurtrier lui-même. « Mon crime est trop grand pour que je puisse obtenir le pardon, s'écria-t-il. Vous me chassez aujourd'hui de cette terre : je serai errant et fugitif, et quiconque me trouvera, me tuera. » Gen., iv, 13-14.

2° Après le déluge, Dieu, parlant aux enfants de Noé, défend de nouveau l'homicide, sous la peine la plus sévère : celle du talion. « Si quelqu'un verse le sang humain, son sang à lui sera répandu aussi, car l'homme est fait à l'image de Dieu. » Gen., ix, 6. Et, pour inculquer à tous le respect de la vie de leurs semblables, le Seigneur prescrit que même les animaux qui auraient versé le sang humain soient punis de mort. Gen., ix, 5. Toutes ces prescriptions sont renouvelées dans la loi donnée par Dieu à Moïse; elles y sont réitérées plusieurs fois, et en détail. Exod., xxi, 12-29; Num., xxxv, 16-33. On les retrouve dans le livre de la Sagesse, ii, 21-23.

3° Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ promulgue de nouveau les prescriptions du décalogue, Matth., xxvi, 52, et l'écho s'en retrouve jusque dans l'Apocalypse, xiii, 10. Mais, pour diminuer le nombre des meurtres parmi les hommes, Jésus condamna la vengeance individuelle. Matth., v, 21-24. Depuis, les siècles sont là pour témoigner que, dans tous les temps et dans tous les pays, ce crime est devenu infiniment moins fréquent chez les peuples chrétiens que dans les nations infidèles, parmi lesquelles la vie humaine a toujours compté pour si peu et compte encore pour si peu, à l'heure actuelle. Dans ces nations, en effet, maintenant, comme aux siècles passés, l'avortement volontaire, le meurtre des enfants mal conformés, celui des petites filles ou des garçons que les parents jugent inutiles pour eux, le meurtre des esclaves, les combats de gladiateurs ou de boxeurs, qui se donnent la mort pour amuser les foules de spectateurs : toutes ces abominations et autres semblables ne sont pas considérées comme des crimes de lèse-humanité. Ce ne sont pas les déclamations des rhéteurs, les chants des poètes ou les lois civiles qui les feront disparaître. Seules les prescriptions de l'Évangile et les lois de l'Église ont contribué efficacement à mettre en sûreté la vie des hommes, quand tous les décrets des législateurs, même prononçant les peines afflictives les plus graves contre les meurtriers, produisaient si peu de résultats, même au sein des sociétés qui se prétendent civilisées, mais qui, par orgueil et par esprit de folle indépendance, repoussent de toutes leurs forces le frein salutaire de l'autorité religieuse. Plus ces sociétés s'écartent de la voie indiquée par l'Évangile, plus elles retournent rapidement aux horreurs de l'infidélité.

Pour les divers cas particuliers d'homicides, voir Avortement, Embryotomie, Duel, Infanticide, Suicide, Guerre, Vengeance.

Layman, *Theologia moralis*, l. III, tr. III, part. III, c. iv, n. 1 sq., 2 in-fol., Venise, 1683, t. i, p. 289 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, au mot *Assassinium*, 10 in-4°, Rome, 1785-1790, t. i, p. 280-285; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, n. 360 sq., 4 in-4°, Rome, édit. Gaudé, 1905-1912, t. i, p. 620 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. VI, *De præceptis decalogi*, sect. v, c. i, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. ii, p. 596 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, 2 in-4°, Prato, 1905, au mot *Homicidium*, t. ii, p. 15 sq.; Noldin, *Summa theologiea moralis*, 3 in-8°, Inspruck, 1908, t. ii, p. 356 sq.

T. Ortolan.

HOMMES DE L'INTELLIGENCE. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1901, t. ii, p. 486, pense que la secte des hommes de l'intelligence n'adopta ce nom que pour dissimuler son affiliation à l'association proscrite des frères du libre esprit. Ce n'est pas probable : l'unité proprement dite d'une secte du libre esprit au moyen âge est loin d'être établie, voir t. vi, col. 801-804, et parler d' « affiliation à l'association proscrite » est se lancer en plein arbitraire. Les hommes de l'intelligence eurent des idées communes avec les groupements hérétiques qui, tout en professant des théories différentes, se réclamèrent de la liberté de l'esprit : voilà tout ce qu'il est permis d'affirmer. Quant à leur dénomination, elle s'explique sans doute par ce fait, qu'un des articles de leur créance était que l'Esprit-Saint allait éclairer l'intelligence des hommes plus que par le passé, plus même qu'il ne l'avait fait dans les apôtres, qui n'avaient eu que l'écorce de la vérité. A la suite d'une révélation, Guillaume d'Hildernisse aurait dit *quod eram totaliter alteratus et sine labore et studio intelligebam sacram Scripturam clarius quam ante, et quod non poteram decipi, et quod prædicationes meæ erant ultra humanum intellectum*. Cf. *Errores sectæ hominum intelligentiæ*, dans Baluze, *Miscellanea*, Paris, t. ii, p. 286, 295. Les sectaires se croyaient en possession des lumières du Saint-Esprit; ils étaient donc les « intelligents ».

Jusqu'à quel point les enseignements de deux femmes, la Bloemardinne de Bruxelles et Marie de Valenciennes, qui écrivirent, la première vers 1330, la seconde vers la fin du xive siècle, voir t. vi, col. 806-807, frayèrent la voie aux hommes de l'intelligence, c'est ce qu'il est impossible de déterminer. Nous savons seulement que le fondateur de la secte fut un laïque, Gilles le Chantre ou Sanghers, lequel se mit à dogmatiser à Bruxelles, vers 1399. Il recruta des adhésions particulièrement dans les rangs des femmes, à Anvers et dans tout le Brabant. La principale recrue fut un carme, Guillaume d'Hildernisse, né vers 1358, dans un village de ce nom, aux environs d'Anvers.

Vers 1410, Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, de qui dépendait Bruxelles, instruisit un procès contre Guillaume, devenu le chef de la secte après la mort de Gilles le Chantre. Guillaume se rétracta, mais avec des restrictions et en des termes tels que ses partisans virent dans son langage la confirmation plutôt que le rejet de ses doctrines. En 1411, Pierre d'Ailly reprit la poursuite. Guillaume fut conduit à Cambrai.

Il dut abjurer de nouveau, et fut condamné à être enfermé pendant trois ans dans un des châteaux de l'évêque, après avoir subi l'épreuve de la purgation canonique. Faut-il rattacher aux hommes de l'intelligence un frère Thoenken ou Antoine, dont les sentiments hérétiques furent punis, en 1411, par la dégradation et un bannissement de dix années hors du Brabant? Cf. P. Fredericq, *Corpus documentorum Inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*, Gand, 1896, t. II, p. 198. H. Haupt, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 311, estime que oui; c'est possible, mais non prouvé. Nous ignorons l'histoire ultérieure de Guillaume d'Hildernisse; ses adhérents s'aventuraient encore à prêcher sa doctrine subversive, dix ans après sa rétractation, dans les villes et les bourgades brabançonnes.

Panthéisme, illuminisme, avènement du troisième âge de l'humanité, l'âge du Saint-Esprit, et de la « liberté spirituelle », légitimation de tous les instincts de la chair, mépris des bonnes œuvres, de l'Église, du sacerdoce, telles sont les doctrines saillantes professées par les hommes de l'intelligence. Autant qu'on peut l'entrevoir à travers le texte du procès de Pierre d'Ailly, Gilles le Chantre ne formula pas toutes ces idées. C'était un esprit sans culture, étranger aux spéculations subtiles, mais un illuminé de la pire espèce, qui paraît avoir sombré dans la folie pure. Il déclarait tout simplement être le sauveur des hommes; par lui on verrait le Christ, comme, par le Christ, le Père. Le Saint-Esprit lui avait dit qu'il était transféré à l'état d'un enfant de trois ans. Il prétendait agir sous l'inspiration de l'Esprit; il s'en autorisait pour aller, un jour, tout nu sur le chemin. Sous ce même prétexte, il ne tenait aucun compte de la loi du jeûne et de l'abstinence, et, en général, des préceptes de l'Église. La luxure n'avait à ses yeux rien de répréhensible; les délectations charnelles étaient « délectations du paradis ». Comme Gilles le Chantre, les femmes qui entrèrent dans la secte semblent y avoir vu surtout la suppression de toute barrière morale. On n'avait pas assez de reproches et de mauvais traitements pour l'une d'elles qui restait chaste. Une certaine Séraphia, une des autorités de la secte, disait ouvertement que l'acte de la chair en dehors du mariage est purement naturel comme le manger et le boire, et sans péché. Guillaume se défendit, au cours du procès, d'avoir prôné ces doctrines scandaleuses. Mais la sincérité de ses dénégations fut toujours suspecte. En tout cas, d'autres doctrines furent soutenues par lui qui aboutissaient logiquement à des conséquences pernicieuses, celles-ci par exemple : tout ce que l'homme fait ne contribue en rien à son salut ou à sa damnation, mais seulement la passion du Christ, qui a satisfait pour tous; l'homme extérieur ne souille pas l'homme intérieur; l'homme intérieur ne sera pas damné. Sans parler de formules plus explicites que la rumeur publique lui attribua, ces propositions étaient susceptibles d'entraîner loin, surtout quand on admettait, avec Guillaume, que l'homme intérieur pouvait avoir de Dieu une illumination et un embrassement tels que l'éternité serait assurée, que l'on comprendrait l'Écriture mieux et autrement qu'auparavant, *unde et quandoque asserui quod mallem prædicare secundum sensum proprium et intellectum meum* (remarquez cette expression qui confirme ce que nous avons dit de l'appellation « hommes de l'intelligence ») *quam secundum Scripturam*. Cf. Baluze, *loc. cit.*, p. 287. A l'instar de beaucoup de ceux qui saluèrent l'arrivée de l'âge du Saint-Esprit et de la « liberté spirituelle » et la cessation de la loi présente, Guillaume professa le panthéisme, mais sous une forme relativement discrète, disant que Dieu est partout, dans les pierres, dans les membres de l'homme et dans l'enfer, ainsi que dans le sacrement de l'autel, et que chacun possède Dieu parfaitement avant de communier, et niant la résurrection future, parce que, disait-il, nous sommes les membres du Christ et que la tête n'est pas ressuscitée sans les membres; il rejetait aussi l'eucharistie et l'enfer. Quant à l'antisacerdotalisme de Guillaume, un mot l'exprime tout entier : *Asserui revelationem habuisse contra presbyteros et audivisse vocem dicentem : Ego veni ad mortificandum presbyteros*. Cf. Baluze, *loc. cit.*, p. 287.

« Qui veut faire l'ange fait la bête » : les prétendus « hommes de l'intelligence » en furent, à leur heure, une preuve saisissante.

I. Sources. — *Errores sectæ hominum intelligentiæ et processus factus contra fratrem Willelmum de Hildenessem ordinis B. Mariæ de Monte Carmeli per Petrum de Alliaco episcopum Cameraceesem anno Christi MCCCCXI*, dans Baluze, *Miscellanea*, Paris, t. II, p. 277-297; C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi sæculi ad annum 1713 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris, t. II, p. 201-209; P. Fredericq, *Corpus documentorum Inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*, Gand, 1889, t. I, p. 267-279.

II. Travaux. — Raynaldi, *Annal.*, an. 1411, *n.* 11; [Paquot], *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1766, t. VIII, p. 94-103; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 526-532; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Paris, 1875, p. 111; E. Varenberg, art. *Gilles le Chantre*, dans la *Biographie nationale*, publiée par l'Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1883, t. VII, p. 771-772; A. Wauters, art. *Guillaume d'Hildernisse*, dans la *Biographie nationale*, Bruxelles, 1884, t. VIII, p. 481-484; J.-J. Altmeyer, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, Paris, 1886, t. I, p. 82-84; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. II, p. 405-406; trad. S. Reinach, Paris, 1901, t. II, p. 486-487; H. Haupt, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 311-312; G. Eekhoud, *Les libertins d'Anvers : légende et histoire des loïstes*, Paris, 1912, p. 74.

F. Vernet.

HONGNANT Claude-René, jésuite français, né à Paris le 14 novembre 1671, entré au noviciat le 7 septembre 1687, professa la philosophie et la théologie et fut associé à la rédaction des *Mémoires de Trévoux*, où il publia de nombreux articles de critique littéraire et théologique. En réponse au livre de l'abbé d'Houtteville : *La religion prouvée par les faits*, Paris, 1722, il rédigea les *Lettres de l'abbé *** à Monsieur l'abbé Houtteville*, Paris, 1722; *Suite des lettres de l'abbé *** à Monsieur l'abbé Houtteville, ibid.*, 1723. Cf. *Journal des savants*, 1723, p. 204 sq., 277 sq. Ces lettres furent attribuées au P. Rouillé, S. J., qui protesta dans les *Observations sur les écrits modernes*, t. VIII, p. 69; il est probable que l'abbé Desfontaines n'était pas étranger à leur publication et qu'il en avait retouché le style. Dans la discussion soulevée par le P. Le Brun de l'Oratoire sur la forme de la consécration de l'eucharistie, le P. Hongnant intervint pour défendre la thèse de Claude de Saintes et d'Ysambert : *Apologie des anciens docteurs de la faculté de Paris*, Paris, 1728. Cf. *Mémoires de Trévoux*, juillet 1728, p. 1306; *Journal des savants*, 1729, p. 181 sq. Une polémique plus ardente s'engagea au sujet de la publication du nouveau bréviaire de Paris. Le P. Hongnant publia une première *Lettre sur le nouveau bréviaire de Paris imprimé en 1736*, s. l. n. d., suivie d'une *Remontrance ou seconde lettre à M. l'archevêque de Paris*, puis d'une *Troisième lettre sur le nouveau bréviaire de Paris*, dirigée contre le P. Vignier de l'Oratoire, qui avait pris la défense du bréviaire. La première lettre du P. Hongnant fut condamnée au feu par arrêt du Parlement le 8 juin 1736. Le P. Hongnant mourut à Paris le 15 mars 1745.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 433-435; Oudin, dans Moréri, *Le grand dictionnaire*

historique, Paris, 1712, t. v, p. 333; Michault, *Mélanges historiques et philologiques*, t. II, p. 254; *Journal des savants*, 1727, p. 124; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1123, 1315, 1389, 1403.

P. BERNARD.

HONGRIE. — I. Rapide aperçu de l'histoire de la Hongrie, permettant de se rendre compte de sa situation actuelle au point de vue religieux. II. Organisation de l'Église catholique romaine et situation intellectuelle des catholiques, en Hongrie.

I. APERÇU RAPIDE DE L'HISTOIRE DE LA HONGRIE. — — La Hongrie (en hongrois, *Magyarország*), bornée au nord et à l'est par les monts Carpathes, au sud par le Danube et la Save, forme un ensemble géographique d'une rare unité, délimité par la nature elle-même. Malgré ses frontières naturelles, ce territoire fut le lieu de nombreuses migrations des peuples. Avant l'époque chrétienne, il fut occupé par les Thraces et les Celtes; les Romains allèrent jusqu'au Danube; la Pannonie et la Dacie firent alors partie de l'empire romain. Les Huns, sous la conduite d'Attila, occupèrent ces territoires, qui devaient plus tard appartenir aux Avars. Leur puissance fut brisée par Charlemagne; les peuples, plus ou moins soumis, restèrent dans le pays. En 895, un autre peuple, venant de l'est, pénétra, par trois points différents, sur le territoire où il allait se fixer; le peuple magyar, guidé par ses sept chefs dont le plus important était Arpád, fit encore des incursions dans les pays voisins, mais vaincu à Mersebourg, trahi à Augsbourg par les Allemands, il décida de rentrer dans la fertile contrée du Danube et d'y vivre en paix.

La religion chrétienne avait été apportée en Pannonie par les légions romaines; les Huns détruisirent tout ce qui en subsistait à leur arrivée: à l'époque de Charlemagne, le christianisme fit une nouvelle apparition.

Cyrille et Méthode, en travaillant à la conversion des Slaves, avaient créé quelques centres chrétiens dans la région ouest de la Pannonie; au milieu du IXᵉ siècle, des églises subsistaient encore; les Magyars les respectèrent, car eux aussi croyaient en un Dieu unique, « père de l'humanité, créateur du monde, maître de toutes choses, veillant sur son peuple ». Le duc Geiza, qui dirigeait alors les Magyars, avait compris la nécessité pour son peuple de se rapprocher des peuples voisins en adoptant leur religion; cédant à l'influence de sa femme, la princesse Adélaïde, sœur du duc de Pologne, Mieczyslaw, il se convertit au christianisme et reçut, avec son fils, le baptême des mains d'Adalbert, archevêque de Prague, 985. Dès lors, la conversion du pays fit de rapides progrès. En 997, Geiza mourut, son fils Étienne lui succéda; il avait épousé Gisèle, sœur du duc Henri de Bavière. Des missionnaires vinrent en grand nombre en Hongrie: les Allemands étaient animés d'un zèle inouï, car ils avaient en vue, selon les désirs de l'empereur, non seulement la conversion du pays, mais sa soumission à l'empire. Le duc Étienne, ne voulant pas admettre la suzeraineté de l'empereur, appela plus de prêtres italiens; il décida que le peuple devait adopter la religion chrétienne, ce qui, trois ans plus tard, était un fait accompli; il fonda des évêchés, des monastères, puis, tous ces préparatifs étant terminés, il envoya Astrik, évêque de Kalocsa et supérieur du monastère des bénédictins de Pannonhalma, à Rome, pour solliciter du pape Sylvestre II la reconnaissance du nouveau pays comme royaume chrétien. Le pape acquiesça à ce désir, envoya une couronne avec laquelle le duc Étienne fut couronné roi de Hongrie, le 17 août 1001, à Esztergom, ville qui resta toujours la métropole religieuse de la Hongrie; de plus, Sylvestre II accordait au roi le titre d'« apostolique », lui reconnaissait un certain nombre de privilèges et confirmait les dispositions prises en vue de l'organisation des diocèses. Dès lors, l'Église occupa la première place dans l'État, que le roi organisa sur le modèle de l'empire carolingien, mais en laissant subsister quelques usages nationaux. Il fonda dix évêchés; l'archevêché d'Esztergom eut pour suffragants Györ, Veszprém, Pécs, Vácz et Eger. En 1010, Kalocsa fut élevé au rang d'archevêché, avec Bihar, la Transylvanie et Marosvár comme suffragants. Des couvents furent créés à Zobor, à Pécsvarád, à Zalavár et à Bakonybél. Les droits des archevêques et des évêques étaient réglés par la constitution stéphanique; les biens attribués aux évêchés leur restaient attachés, non aux évêques personnellement; les ecclésiastiques devaient s'occuper de l'instruction du peuple et veiller au maintien de la justice, les laïques devaient obéissance aux prêtres, mais ne pouvaient témoigner contre eux. Le haut clergé, jouissant des mêmes droits que la noblesse, fut tenu comme elle de défendre la patrie. Soixante églises furent construites sous le règne d'Étienne; il fonda plus de cent couvents, créa des hôpitaux et aussi des hôtelleries pour les pèlerins. Il consacra son royaume à *notre grande Dame*, qui devint la *patrona Hungariæ*; son image fut brodée sur les drapeaux, et, sous le règne de Béla IV, les monnaies furent frappées à l'effigie de la Vierge. Étienne eut à combattre quelques révoltes du paganisme; il laissa vivre en paix les catholiques orientaux, qu'il considérait comme des « frères séparés », et fit même construire, près de Veszprém, un couvent pour des religieuses grecques. Le fondateur du royaume chrétien de Hongrie lui donna des bases solides qui en assuraient la pérennité, car, en 1896, les Magyars célébraient, par des fêtes nationales, l'existence millénaire de la Hongrie.

Le roi Étienne ayant eu la douleur de perdre son fils unique, Imre, son successeur fut choisi parmi sa famille; des dissensions éclatèrent: le trône étant occupé par des rois peu énergiques, le paganisme crut pouvoir réapparaître; l'évêque de Csanád, Gellért, fut jeté par les païens dans le Danube, en 1046. Le roi André rétablit l'ordre, qui ne fut plus troublé qu'une fois sous Béla Iᵉʳ (1060-1063), mais ce fut un de ses successeurs, Ladislas (1077-1095), qui vit le christianisme régner sans conteste dans son royaume. Un synode eut lieu à Szabolcs, 1092; différentes décisions y furent prises, concernant le célibat des prêtres, l'indissolubilité du mariage, la célébration des fêtes religieuses, etc. Après la réunion de la Croatie à la Hongrie, Ladislas y fonda l'évêché de Zágráb, il fit construire des églises, créa des monastères, prit des mesures pour la conversion des Ismaélites et des Bulgares, qu'il avait accueillis; il prescrivit que tout accusé devait être interrogé, dans les trois jours, par un juge. Il eut à repousser une invasion des Coumans, encore païens. Durant son règne, l'Église fut quelque peu soumise à l'autorité royale; il mourut en 1095, considéré comme un héros national par les Hongrois, qui lui décernèrent le titre de *Grand*, et comme un saint par l'Église, qui le canonisa, en 1192; pendant son règne, Rome avait placé au nombre des saints le roi Étienne et son fils Imre, Gellért, etc.

Kálmán (1095-1114) améliora et compléta les lois de Ladislas; il supprima les procès de sorcellerie « parce que les sorciers n'existent pas ». Les réformes de Grégoire VII furent adoptées en Hongrie. Béla III semblait avoir quelque prédilection pour la civilisation byzantine; son mariage avec Marguerite de France, sœur de Philippe-Auguste, dissipa les craintes du clergé, qui fut tout à fait rassuré en voyant les dispositions prises par le roi pour recevoir les croisés. Voulant appeler les cisterciens, il leur fit construire une

abbaye, et le supérieur du monastère de Cîteaux alla lui-même le voir en Hongrie. Son fils Émeric lui succéda et voulut accomplir son vœu d'aller en Terre Sainte, mais il dut combattre des Slaves et des Serbes hérétiques qui se trouvaient dans le sud de la Hongrie, et le pape Innocent III considéra cette campagne comme une guerre contre les infidèles, en lui recommandant de combattre pour obtenir la réunion de la Serbie au saint-siège. Le XIIe siècle fut marqué par la lutte de la Hongrie contre l'influence de l'empire byzantin, qui menaçait l'indépendance nationale; ce fut aussi l'époque où les ordres religieux se multiplièrent; aux cisterciens, qui jouissaient des mêmes privilèges qu'en France, se joignirent les prémontrés, puis les chevaliers de Saint-Jean. Au siècle suivant était réservé de voir la rapide extension des dominicains et des franciscains; ces derniers furent vite populaires et le sont encore. André II (1205-1235) avait épousé Agnès de Méranie; parmi leurs enfants, il faut citer sainte Élisabeth. Après la mort de sa première femme, André II épousa Yolande de Courtenay, de la famille des empereurs de Constantinople, et songea, un instant, à réunir Byzance à son royaume; on lui préféra son beau-père, Pierre de Courtenay. André partit pour la Terre Sainte, remporta un important succès au Mont Thabor, puis rentra en Hongrie. Il avait accordé à la nation la *bulla aurea*, charte assez analogue à celle que la noblesse anglaise venait d'obtenir du roi Jean. Elle prescrivait la convocation régulière des diètes, elle assura quelques garanties à la liberté individuelle et reconnut à la noblesse le droit de prendre les armes si le roi n'observait pas fidèlement la constitution. Le clergé avait vu quelques-uns de ses privilèges confirmés; aussi, lorsque, vers la fin de son règne, André II, dont les prodigalités à l'égard des religieux avaient mis le trésor à sec, voulut prélever un impôt sur les possessions de l'Église, le primat s'y opposa-t-il formellement; reprochant au roi les faveurs accordées aux ismaélites et aux juifs, il lança l'interdit sur le royaume (1232), voulant surtout, par cette mesure, assurer l'inviolabilité des domaines ecclésiastiques. Des négociations eurent lieu avec Rome, l'interdit fut levé, mais le clergé se fit attribuer de nouveaux revenus et confirmer quelques privilèges. Le règne de Béla IV (1235-1270) fut marqué par l'invasion des Tartares, qui menaça sérieusement l'Europe centrale. Après la bataille de Mohi (1241), les Tartares dévastèrent tout le pays, des milliers d'habitants furent massacrés, des centaines d'églises pillées, des villages saccagés; aussi, après le départ de ces hordes sauvages, le territoire n'était qu'un vaste désert inhabité; pour le repeupler, le roi fit venir des Allemands et des Bohémiens, puis des Coumans, encore païens, qui ne furent entièrement convertis que vers le milieu du XIVe siècle; pour réorganiser le pays, le roi fit de grands sacrifices; l'archevêque d'Esztergom, Étienne Vancsai, se consacra à la régénération de la Hongrie, il fut créé cardinal; c'était le premier cardinal magyar. Sous le règne de Ladislas IV (1272-1290), la discipline du clergé s'étant relâchée, un évêque fut envoyé de Rome; comme légat du pape, il convoqua un synode à Buda (1279), pour la défense des droits de l'Église, le respect des lois religieuses; le roi promit de rétablir l'ordre dans le domaine politique et ecclésiastique, mais ne put guère tenir sa parole. André III (1290-1300) fut le dernier descendant de la famille d'Arpád, qui avait fondé le royaume chrétien de Hongrie et en avait assuré, en même temps que le développement, l'indépendance à l'égard des trois grandes puissances de l'Europe : Rome, Byzance, l'Allemagne.

La succession donna lieu à des rivalités, qui ne cessèrent que par l'accession au trône de Charles-Robert d'Anjou (1309-1342), fils de Charles-Martel et neveu de Charles II, roi de Naples, ainsi que de saint Louis, roi de France. Il avait été choisi par la noblesse et soutenu par le saint-siège; son règne fut marqué par la réorganisation du pays; des impôts furent établis, les revenus des évêchés vacants, attribués au roi, qui voulut faire payer des redevances plus ou moins importantes pour la collation de certaines dignités ecclésiastiques. Aussi, en 1338, une partie de l'épiscopat envoya un mémoire, fort exagéré, au saint-siège; le pape y répondit par une admonestation paternelle, adressée au roi, pour lui demander de mettre fin aux infractions relatives aux droits de l'Église. Louis le Grand (1342-1382), fils de Charles-Robert, fut le champion du christianisme et conduisit la Hongrie à la plus grande prospérité. Il combattit le prince de Serbie, qui, après avoir promis de devenir catholique, menaçait, au contraire, de faire crever les yeux à ceux de ses sujets qui adopteraient le catholicisme romain. Il convertit une partie des Patarins et aussi des Serbes, des Valaques, des Bulgares, qui habitaient le sud de la Hongrie. Lorsque le sultan Mourad eut conquis Andrinople, le roi Louis vit le danger qui allait menacer l'Europe; aussi, quand l'empereur Jean Paléologue alla lui offrir d'adopter le catholicisme romain, si des secours lui étaient assurés, Louis trouva le moment favorable à la création d'une Ligue de la chrétienté; le pape Urbain V, craignant le manque de sincérité des grecs, n'accueillit pas cette proposition. Louis le Grand fit ériger de belles églises à Esztergom, à Eger, à Nagy-Várad; il établit le pèlerinage de Maria-Zell, fonda la chapelle des Magyars, à Aix-la-Chapelle, dota de nombreux monastères, fonda l'université de Pécs et attacha une grande importance au choix des évêques. Le juriste Werböczi, résumant l'histoire du XIVe siècle, dit qu'à cette époque, la Hongrie fut sous l'influence de la France. La fille de Louis le Grand, Marie d'Anjou, que les Hongrois reconnurent comme « roi de Hongrie » (1382-1395), s'occupa des intérêts de l'Église; elle fit construire quelques églises destinées à l'adoration perpétuelle. Elle réunit, à Esztergom, un synode qui fut consacré à l'instruction du clergé, « dont il fallait relever le niveau pour augmenter le respect du peuple à l'égard de l'Église ». A Marie succéda son époux, Sigismond (1395-1436), dont le règne fut marqué par le schisme; aussi s'occupa-t-il activement du concile de Constance. Des concordats furent conclus, notamment avec l'Allemagne; on voulait assurer à la Hongrie certains droits, ce fut ainsi que Sigismond introduisit le *jus placeti*, en même temps qu'il s'assurait la collation des bénéfices et le choix des évêques. Ce droit ne fut peut-être pas formellement reconnu, car on n'a pas retrouvé la bulle s'y rapportant; cependant Werböczi, dans son *Opus tripartitum juris consuetudinarii regni Hungariæ*, affirme que ce droit fut reconnu au roi de Hongrie, par le concile de Constance; le cardinal Pázmány s'y réfère également. Les doctrines de Jean Huss, condamnées par le concile, s'étaient répandues, du nord de la Hongrie, dans les régions du sud; elles furent victorieusement combattues par Jacobus de Marchia, envoyé par le pape. A peine le schisme d'Occident terminé et la paix religieuse rétablie, un nouveau danger menaça le monde, le péril déjà entrevu se précisa; les Turcs franchissaient les frontières de la Hongrie. Jean Hunyady surgit, il remporta sur les Osmanlis des succès assez importants pour décider Mourad à demander la paix; ce ne fut qu'une trêve. Le cardinal Julien, soutenu par quelques étrangers, voulait la continuation de la guerre; Hunyady, connaissant les ressources intarissables des Turcs, voulait la paix : le roi la conclut. Usant de sophismes, le légat Cesarini la fit rompre;

le roi Ulászló partit pour la frontière, il périt dans la bataille de Varna (1444), et ce fut vraisemblablement cette défaite des chrétiens qui amena la chute de Constantinople. L'Europe comprit alors quel danger la menaçait, mais aucune puissance ne se mit en devoir d'y parer; seule, la Hongrie, « le mur, disait Æneas Sylvius, sans lequel la religion chrétienne ne pouvait être en sûreté », se dressa et, pendant un siècle et demi, supporta tout le poids de la lutte contre les Osmanlis à l'apogée de leur puissance. Hunyady, secondé par le moine Jean Capistrano, continua la lutte et remporta, à Belgrade, une victoire qui obligea Mahomet II à fuir. Quelques jours plus tard, Hunyady succombait, sa victoire lui avait coûté la vie. La diète se réunit à Buda et acclama son fils Mátyás comme roi de Hongrie. Le pape Calixte III lui envoya ses félicitations, disant ne savoir comment exprimer sa joie de cette élection qui donnait à la Hongrie et à la chrétienté tout entière un défenseur contre l'islamisme. Mátyás (1458-1490) délivra la Bosnie et entreprit la lutte contre les hussites; pendant ce temps, les Turcs envahissaient la Hongrie au sud et s'avançaient jusqu'à Nagy-Várad, où ils violaient le tombeau de saint Ladislas. En 1479, une armée turque, commandée par douze pachas, entrait en Transylvanie; Étienne Báthory et Paul Kinizsi remportèrent une victoire qui donna à l'Europe un demi-siècle de sécurité; mais la Hongrie restait seule à lutter, et le pape Sixte IV fit tellement attendre les secours promis qu'il laissa passer le moment favorable, résultant de la mort de Mahomet II. On peut considérer Mátyás comme un souverain constitutionnel, il convoqua la diète et régla, d'accord avec les représentants du pays, des questions importantes; il s'efforça de faire triompher l'Église, mais n'admit cependant aucun empiétement, il maintint ferme tous les privilèges royaux et les droits acquis, ce qui n'empêcha pas le cardinal Castella, envoyé par le pape auprès de Mátyás, d'écrire à Rome : « Si l'on considère chez lui l'intelligence, le caractère, les mœurs, il dépasse de beaucoup tous les princes que je connais. » Mátyás avait appelé de nombreux savants et artistes de l'étranger, surtout de l'Italie; les humanistes, que le roi appréciait beaucoup, furent peu compris du peuple, et la Renaissance n'exerça guère d'influence sur la littérature hongroise. La célèbre bibliothèque *Corvina* fut fondée par Mátyás.

Le cardinal Bakács, en revenant du conclave qui avait élu pape Léon X, rapportait une bulle ordonnant la croisade contre les Turcs; mais les dissensions pour la succession au trône avaient amené le trouble dans le pays et une jacquerie éclata, dirigée par Dozsa; elle fut cruellement réprimée, ce qui n'empêchait pas la noblesse de disputer le pouvoir à un roi trop faible, puis à un roi trop jeune; pendant ce temps, les Turcs faisaient de formidables préparatifs. Sélim le Féroce était remplacé par Soliman le Magnifique, qui voulait s'emparer de Belgrade, forteresse qui avait résisté à Mahomet. Il envahit la Hongrie, avec une armée considérable, prit la forteresse de Szabács et finit par s'emparer de Belgrade (1521), où il installa son quartier général. La consternation fut grande en Hongrie; elle s'adressa à tous pour demander des secours; le projet de croisade, ébauché entre Léon X, François I[er] et Maximilien, avait été abandonné; par le traité de Madrid, la France venait d'inaugurer l'alliance avec le Croissant; le saint-siège s'occupait de la ligue contre l'Autriche et l'Espagne; l'Allemagne était indifférente. Soliman, à la tête de 100 000 Turcs, envahit la Hongrie, rejoignit Ibrahim, qui déjà s'était emparé de Pétervárad, et rencontra l'armée hongroise dans les plaines de Mohács (1526); le jeune roi Louis II était à la tête de l'armée, que commandait Paul Tomori, archevêque de Kalocsa. Un instant, la victoire fut indécise, mais Tomori périt avec vingt-sept prélats, de nombreux magnats, d'innombrables combattants, dans cette rencontre désastreuse où le roi aussi trouva la mort. Les Osmanlis allaient prendre pied en Hongrie pour un siècle et demi. Ils pillèrent, ravagèrent, puis s'installèrent dans les ruines; les églises furent saccagées, et ensuite transformées en mosquées. Dans le sud, les populations catholiques, chassées de leurs demeures, furent remplacées par des Serbes et par d'autres peuples appartenant à la religion grecque. En même temps, une autre invasion se produisait au nord : les idées de Luther y pénétraient, importées par les Allemands. Au moment où le mahométisme et le protestantisme s'abattaient sur le pays, la Hongrie n'avait plus de rois nationaux et elle dut accepter la souveraineté de la maison de Habsbourg. Les dissensions politiques avaient détourné l'attention des progrès, d'abord insidieux, des nouvelles doctrines; elles avaient trouvé des partisans en Transylvanie auprès des Saxons, fixés en Hongrie au XII[e] siècle, mais restés en rapport avec leur pays d'origine; aussi accueillirent-ils avec empressement les écrits de Luther, que les Allemands leur envoyaient, dissimulés dans des marchandises. Il n'était pas question d'une « religion nouvelle », mais simplement de réformes destinées à ramener les catholiques à la pureté primitive de la foi. Les rois n'avaient-ils pas dû souvent prendre des mesures de ce genre? Cette équivoque eut de graves conséquences, car bien des catholiques ne virent qu'une réforme là où il y avait une révolte contre l'Église. Des Allemands, attachés aux doctrines de Jean Huss, avaient feint de se convertir pour ne pas quitter le pays; ils adoptèrent les idées de Luther et les répandirent autour d'eux. Bientôt, en Transylvanie, les Allemands obligèrent les prêtres à célébrer les offices selon les nouvelles doctrines; ils voulurent les déplacer contre la volonté des évêques; à l'école supérieure de Buda, deux professeurs enseignaient selon la nouvelle théorie; l'expression « luthéranisme » ne devait être adoptée que plus tard. L'épiscopat s'inquiéta, prit des mesures énergiques, mais tout fut en vain. Une diète fut convoquée, on y prit la décision nommée *Lutherani comburantur*; on n'a pas de preuves qu'elle ait jamais été appliquée; elle effraya néanmoins les hérétiques, dont un grand nombre revinrent à la vraie foi. Déjà à la cour de Louis II, les idées nouvelles avaient trouvé une rapide diffusion parmi les Allemands, qui y étaient nombreux; ils voulurent même faire croire à Luther que la reine Marie, sœur de Charles-Quint, était au nombre de leurs partisans. Les mesures prises contre les protestants ne purent être appliquées en Transylvanie, où déjà, dans certaines villes, ils avaient la majorité; ainsi à Nagy-Szeben, où ils décident qu'avant trois jours, les moines et tous leurs partisans doivent avoir adopté la nouvelle religion, ils chassent le chapitre de la cathédrale et inspirent, par leur violence, tant de terreur, qu'à la date fixée il n'y a plus de catholiques dans la ville. A Brasso, les mêmes scènes se reproduisent; à Kassa, les Allemands s'emparent de l'église de Sainte-Élisabeth, partout ils s'approprient les trésors des églises, brisent les autels, chassent les prêtres et les moines à coups de pierres. Dans les villes minières du nord, Kassa, Löcse, Eperjes, Bártfa, la violence fut moins grande, peut-être parce que la résistance était moins vive; des familles de la noblesse adoptaient l'innovation religieuse et envoyaient leurs fils étudier en Allemagne, d'autres accueillaient les « prédicants » chez elles. Le palatin Thurzó se fit protestant et s'attribua les biens de l'évêché de Nyitra, qu'il laissa par testament à son frère.

L'occupation de Buda par les Turcs (1541) avait été pour la Hongrie une blessure fort douloureuse, qui eut des conséquences très graves; presque tout le pays était au pouvoir des Osmanlis, qui l'administraient en maîtres, ou plutôt en conquérants. Ce n'était guère que par la ruse qu'ils obligeaient un chrétien à prendre leur religion, mais, directement et indirectement, ils favorisaient le protestantisme, en soutenant ses adeptes et en persécutant, avec eux, les catholiques. Les diètes de 1542, 1544 et 1548 essayèrent de réagir en votant des lois pour la protection des catholiques, le bannissement des prédicants étrangers, la restitution des biens aux églises, etc., mais le pays était trop troublé et les lois ne purent être appliquées. La découverte de l'imprimerie avait largement contribué à la diffusion des idées allemandes, car les prédicants écrivirent, imprimèrent et distribuèrent dans les villes des livres inspirés par une profonde animosité contre la foi et dans lesquels tous les dogmes catholiques étaient bafoués. En 1545, les protestants convoquèrent deux synodes, l'un à Medgyes, l'autre à Erdöd; le premier décida l'adoption de la Confession d'Augsbourg, et ordonna que la dîme du dixième, versée jusqu'alors à l'Église, serait remise aux pasteurs protestants. A Erdöd, un règlement en douze articles fut élaboré. Ce qui avait contribué à la rapide diffusion du protestantisme, ce fut l'état déplorable où se trouva le clergé après la bataille de Mohács. Les évêchés étaient sans titulaires et les seigneurs s'étaient attribué les revenus; ainsi à Esztergom, à Vácz, à Nyitra, tandis que les évêchés de Pécs, Várad, Csanád, Kalocsa étaient aux mains des Turcs, qui refusaient le moindre traitement aux rares prêtres qui restaient encore dans ces diocèses.

Maximilien (1564-1576), indifférent en matière religieuse, facilita les progrès du protestantisme; de nombreux généraux se firent protestants, les grandes charges de la cour étaient occupées par des réformés; à l'avènement de Rodolphe II (1576-1608), la partie de la Hongrie non occupée par les Osmanlis comptait 900 communes luthériennes et autant de calvinistes. Le pays semblait destiné à devenir protestant; on y comptait alors à peine 300 prêtres et religieux. L'archevêque d'Esztergom, Nicolas Oláh, parvint à rouvrir le séminaire de Nagy-Szombat; les jésuites, que l'on venait d'appeler en Hongrie, y formèrent des prêtres qui, au commencement du XVIIᵉ siècle, purent soutenir, par la plume et par la parole, la lutte contre les protestants. Les catholiques réclamèrent leurs églises, que les réformés occupaient, quelques nobles revinrent à la vraie foi, mais le soulèvement d'Étienne Bocskay fut nuisible pour le catholicisme. Le traité de Vienne (1606) accorda la liberté religieuse aux protestants comme aux catholiques; sous le règne de Mátyás II (1608-1619), ce traité fut confirmé par la diète de 1608, et la liberté du culte fut étendue aux villes et villages; les protestants pouvaient élire leurs pasteurs et ils formaient un corps indépendant. La dignité politique la plus élevée, celle de palatin, pouvait être attribuée à un protestant: elle fut occupée par Illésházi et par Thurzó, qui naturellement favorisèrent leurs partisans. Ne doutant plus de leur puissance, les dissidents avaient demandé l'expulsion des jésuites. Pierre Pázmány, élève et disciple de Bellarmin, né dans une famille protestante, revint, à l'âge de treize ans, à la foi catholique, entra à dix-sept ans au noviciat des jésuites, étudia à Vienne et à Rome, puis fut envoyé en mission en Hongrie. Animé d'une foi ardente, énergique autant qu'éloquent, il fit reculer le protestantisme. A la demande d'expulsion formulée contre les jésuites, il répondit par une brochure; ses arguments, appuyés sur les lois, sur les droits reconnus à tous les Magyars, sur les traités, étaient irréfutables; aussi l'effet produit par cette défense fut-il si grand que le projet d'expulsion fut abandonné, quoiqu'à ce moment le palatin et de nombreux membres de la diète fussent protestants. Ce point acquis, Pázmány continua son œuvre de prédilection, la conversion des dissidents; par son éloquence persuasive, son patriotisme ardent, sa foi enthousiaste, il parvint à convaincre quelques familles de la noblesse, dont le retour à la foi catholique fut d'un entraînant exemple. Pour les affermir dans la foi, pour y ramener d'autres familles, le jésuite se fit polémiste. En 1608, il publia deux volumes qui semblèrent aux protestants si dangereux qu'ils demandèrent au palatin de châtier ce « jésuite impie ». La même année, il défendit, à la diète de Presbourg, les droits des catholiques; il put les maintenir dans toutes les questions dogmatiques, mais il dut accepter les exigences politiques des protestants, car il les savait prêts à se soumettre aux Turcs plutôt que de laisser restreindre les droits qu'ils s'étaient arrogés. Quelques années plus tard, en 1613, il publia le *Guide vers la vérité divine*, œuvre aussi éminente au point de vue religieux que littéraire. Expliquée par Pázmány, la religion catholique apparaît lumineuse, les points attaqués par les protestants sont réfutés par des arguments indiscutables. Le style du *Guide* est énergique, catégorique, belliqueux même. Pour accepter l'archevêché d'Esztergom que le roi lui offrait, Pázmány dut quitter l'ordre des jésuites; il eut des discussions de préséance avec le palatin Thurzó, protestant. Pendant le règne de Ferdinand II (1619-1635), le palatin fut un catholique; un mouvement pour la défense des droits des réformés fut dirigé par Gabriel Bethlen, qui, en 1619, prit Kassa, mais une attaque des Turcs l'obligea à conclure un armistice, qui aboutit à la paix de Nicolsbourg, basée, quant aux questions religieuses, sur le traité de Vienne. La diète de Sopron (1622) vota soixante-dix-neuf lois, sans que la religion y occupât la première place. Pázmány fit un voyage à Rome pour demander au pape d'intervenir auprès du roi de France, Louis XIII, pour organiser une ligue des États catholiques contre le roi de Suède; il obtint de vagues promesses. Continuant son apostolat, Pázmány fonda des écoles, réorganisa les séminaires, créa l'université de Nagy-Szombat et eut la satisfaction de voir les retours au catholicisme devenir de plus en plus nombreux; quand il mourut (1637), la Hongrie était revenue à la foi catholique. Cependant les protestants ne renonçaient pas sans lutte aux droits qu'ils avaient acquis; mais, pendant le règne de Ferdinand III (1637-1657), leur nombre diminua; la paix de Linz (1645) assura à leurs vassaux la liberté du culte. L'évêque grec de Munkács conclut, en 1649, une Union par laquelle il entrait dans l'Église catholique avec son clergé et le peuple. Le traité de Westphalie avait enlevé aux protestants l'espoir de secours étrangers, mais ne les empêchait pas, où ils avaient la majorité, d'opprimer les catholiques, restreignant leurs droits de citoyens. A Kassa, ils firent subir le martyre à deux jésuites et à un chanoine. Léopold Iᵉʳ ne vit dans la Hongrie qu'un territoire occupé par les Turcs; aussi la paix qu'il signa, en 1664, à Vasvár, provoqua-t-elle une grande irritation; on pensait, non sans apparence de raison, qu'elle tendait à la suppression de la Constitution. La noblesse s'unit pour chercher les moyens de lutter, mais le complot fut découvert; Zrinyi, Nádasdy et Frangepán payèrent de leur vie le désir de sauver leur patrie; leur sacrifice ne fut pas vain : catholiques et protestants, malgré leurs revendications opposées, s'unirent pour conquérir l'indépendance. Les familles nobles continuaient à revenir au catholicisme, mais le retour de la veuve de George Rákóczy II, Sophie

Báthory, avec son fils, à la foi de leurs ancêtres, produisit un effet considérable, à cause de la situation prépondérante qu'occupait cette famille. Du côté des Turcs, le danger devenait imminent; ils avaient remporté des succès, et Kara-Mustapha approchait de Vienne. A l'appel lancé par Innocent XI, pour sauver l'Europe du joug ottoman, des chevaliers avaient répondu; Jean Sobieszky délivra Vienne (1683), et Charles de Lorraine, poursuivant les Turcs, les défit à Párkány; aidé par les Hongrois, il s'empara de Buda (1686), et, le lendemain, le grand-vizir reprenait la route de Belgrade. Le drapeau chrétien flotta sur l'église Notre-Dame, où, durant un siècle et demi, le croissant avait été substitué à la croix. Poursuivant leur marche victorieuse, les armées chrétiennes repoussèrent les Turcs vers leurs frontières; l'Europe était enfin délivrée de la terreur qui l'avait si longtemps oppressée.

Le commencement du XVIIe siècle fut marqué par le soulèvement de François Rákóczi II, qui se mit à la tête des « mécontents » pour conquérir l'indépendance de la Hongrie et lutter contre la germanisation que Léopold Ier poursuivait depuis qu'il avait obtenu l'hérédité de la maison de Habsbourg au trône de Hongrie. La diète convoquée en 1705, à Szécsény, par Rákóczi, traita de questions intérieures et confirma les libertés religieuses; la diète d'Onod (1707) proclama l'indépendance de la Hongrie et la déchéance du roi. La paix de Szatmár (1711) mit fin à ce soulèvement. La réorganisation du pays, ruiné par une occupation étrangère plus que séculaire, s'imposait; à Joseph Ier avait succédé Charles III (1711-1740); il appela en Hongrie des étrangers, notamment des Allemands, pour repeupler les régions dévastées; les protestants virent les droits qui leur avaient été accordés confirmés, mais ils durent restituer les églises revendiquées par les catholiques. Une commission fut instituée pour régler les questions litigieuses entre catholiques et protestants. Les prêtres furent astreints à la résidence et ne purent plus posséder plusieurs bénéfices; les mariages mixtes furent autorisés, les enfants devaient appartenir à la religion catholique. Charles III assura aux prêtres une existence matérielle honorable et posa les premières bases de la *Congrua*; il organisa l'enseignement et créa un séminaire dans chaque diocèse; les frais d'entretien étaient prélevés sur les revenus des monastères. Toutes ces mesures eurent pour résultat l'augmentation du nombre des catholiques, qui firent preuve alors d'une plus grande activité. N'ayant pas de successeur mâle, Charles III avait fait reconnaître, par la diète de 1723, la succession par la ligne féminine, et ainsi sa fille Marie-Thérèse (1740-1780) lui succéda; avec l'assentiment du pape Clément XIII, elle prit (1758) le titre de *reine apostolique*. Elle fit des réformes dans tous les domaines, administratifs, intellectuels et religieux, où elle alla plus loin que ses prédécesseurs. Elle passa outre à la résistance qu'avaient opposée certains évêques au partage de leurs évêchés et, réalisant les projets de son père, créa de nouveaux évêchés; le 1er janvier 1776, elle fonda les évêchés de Besztercze-Bánya, de Szepes et de Rozsnyó; l'année suivante, ceux de Székesfehérvár et de Szombathely. Pour les grecs-unis, qui jusqu'alors n'avaient eu que des vicaires apostoliques, elle créa les évêchés de Munkács et de Nagy-Várad. En cas de guerre ou de calamités, les rois de Hongrie, de la maison de Habsbourg, prélevaient un impôt sur les évêchés, après en avoir demandé l'autorisation à Rome; Marie-Thérèse décida de se passer de cette autorisation et, de plus, imposa aux nouveaux évêques le paiement d'une redevance à verser au *fonds de l'Église*; cette somme était fixée suivant les circonstances. Elle fit effectuer le recensement des ordres religieux, qui s'étaient beaucoup développés; on constata qu'il y avait 147 couvents, avec 3 570 religieux, plus 191 ermites; il fut décidé que ce nombre ne devait plus être dépassé. Les droits de châtiment des supérieurs furent limités, et le droit d'asile, supprimé. Il fut en même temps défendu d'envoyer de l'argent aux supérieurs des ordres résidant à Rome. La publication des brefs était soumise à l'autorisation royale. Marie-Thérèse appréciait les services rendus par les jésuites, elle dut cependant leur infliger le sort exigé par Clément XIV, et les proscrire, non sans avoir longtemps hésité. Ils dirigeaient, à ce moment, l'université de Nagy-Szombat, les académies de Kassa, Györ, Zágráb et Buda, 30 collèges, 12 séminaires pour le clergé séculier et 9 établissements divers. Les biens qui leur furent confisqués s'élevaient à quelques millions de florins, qui furent consacrés à des œuvres de religion et d'instruction. Le *fonds de religion* fut constitué par les biens confisqués aux congrégations.

Après le départ des religieux, une nouvelle organisation de l'enseignement devint nécessaire. Marie-Thérèse donna, en 1777, le *Ratio educationis*, elle fonda le *Theresianum* et institua le régime des bourses d'étude; elle fit ouvrir des écoles dans les villages, et, sans rendre l'instruction primaire obligatoire, la rendit tout au moins plus générale. Elle contraignit les établissements d'enseignement protestants à se soumettre aux règlements édictés pour tous après le départ des jésuites. Pénétrée du droit absolu de la monarchie, Marie-Thérèse avait voulu rétablir l'unité de la foi dans ses États; elle n'y parvint pas et fut cependant taxée d'intolérance par les protestants, qui pourtant la préférèrent à son successeur, son fils Joseph II (1780-1790). Le nouveau souverain avait des convictions religieuses, mais il considérait les biens des religieux comme un contresens économique et la soumission à Rome comme un amoindrissement des droits de l'État. En octobre 1781, il publia l'*Édit de tolérance*, annulant la *Resolutio Carolina*; cet édit accordait de larges droits aux protestants, tandis que les droits des catholiques étaient restreints. Le primat protesta, mais en vain, et Joseph, après avoir dissous presque toutes les congrégations, puis confisqué leurs biens, réglementa les cérémonies religieuses, interdit les processions et les pèlerinages, fixa le nombre de cierges à allumer pour les offices et alla même jusqu'à régler la façon d'enterrer les morts. Aux protestations du primat de Hongrie contre l'intrusion du roi dans les questions religieuses, s'ajoutèrent celles du nonce; elles furent tout aussi vaines. Le pape Pie VI décida d'aller à Vienne pour s'entretenir personnellement avec Joseph II. Le peuple acclama le pape; les évêques hongrois se rendirent à Vienne pour exposer leurs griefs au souverain pontife, qui eut plusieurs conférences avec Joseph II; tous les pourparlers échouèrent. Pie VI, qui était arrivé à Vienne le 22 mars 1782, en partit le 24 du mois suivant sans avoir obtenu la moindre atténuation aux mesures édictées contre l'Église. Pénétré des idées philosophiques du XVIIIe siècle et de la doctrine de Febronius, Joseph II se considérait comme le maître de « son Église »; aussi, quand il se rendit à Rome, était-il décidé à rompre avec le pape; l'ambassadeur d'Espagne le détourna de ce projet. Joseph II s'entretint avec Pie VI et changea d'attitude à l'égard du saint-siège. Il n'avait pas limité son action à la religion, mais avait voulu réglementer tous les domaines; le 28 janvier 1790, il se reconnaissait vaincu et rapportait, sauf l'*Édit de tolérance*, presque tous ses décrets, rétablissant les choses dans l'état où elles se trouvaient à la mort de Marie-Thérèse. Il mourut peu après et son frère Léopold (1790-1792) lui succéda. Les catholiques

furent rétablis dans leurs droits essentiels, et la diète de 1790-1791 régla un grand nombre de questions. Le libre exercice de la religion fut assuré à tous et les emplois furent accessibles à tous les nationaux, sans distinction de religion; les biens confisqués furent rendus, les religieux purent rentrer, les questions matrimoniales des protestants étaient réglées par leurs consistoires, etc., etc. Le cardinal Batthyány protesta contre certaines décisions avantageant trop les protestants, néanmoins la paix religieuse était établie pour assez longtemps. Au cours du règne de François Ier (1792-1835), les évêchés de Kassa et de Szatmár furent fondés; en 1802, les bénédictins, les cisterciens et les prémontrés rouvrirent leurs établissements. Le prince-primat Rudnay tint, en 1822, un synode qui s'occupa des questions relatives à la discipline dans le clergé et aussi de l'enseignement du peuple. Ce fut seulement en 1832 que les questions religieuses reparurent à la diète, à propos des mariages mixtes et du passage d'une religion à une autre. Les protestants demandaient l'abrogation de la loi obligeant ceux qui voulaient devenir protestants à en obtenir l'autorisation du roi; ils attendirent jusqu'en 1844 cette abrogation; ils ne furent plus tenus dès lors qu'à une simple déclaration au curé, en présence de deux témoins; si le curé refusait d'en donner acte, on pouvait passer outre. L'agitation continua longtemps autour de l'engagement à prendre, pour la religion des enfants, dans les mariages mixtes.

La révolution de 1848, en France, eut une répercussion en Hongrie; le 15 mars, le peuple, conduit par les étudiants, revendiquait la liberté de la presse et obtenait de Ferdinand V (1835-1848) la nomination d'un ministère hongrois. La diète de 1848 reconnut l'égalité des religions; un projet d'autonomie de l'Église fut présenté, mais les événements empêchèrent la réalisation de tous les projets libéraux. Ferdinand V ayant abdiqué, François-Joseph lui succéda; s'il eût reconnu les droits séculaires de la Hongrie, il pouvait endiguer le mouvement libéral; il voulut l'étouffer et la nation dut défendre son indépendance : elle le fit avec le courage que donne la conviction. Le clergé répondit à l'appel de la patrie; la croix et l'épée en mains, il prit rang dans l'armée nationale. Vaincus par le nombre, les Hongrois déposèrent les armes à Világos. Les patriotes magyars payèrent chèrement leur lutte pour l'indépendance; les chefs furent exécutés, les autres passèrent de longues années en prison; l'évêque de Besztercze-bánya passa huit années dans les cachots des forteresses autrichiennes, l'évêque de Nagy-Várad y resta vingt ans, d'autres furent enfermés dans des couvents.

L'absolutisme régna en Hongrie, et les efforts de l'Autriche tendaient à placer le clergé hongrois sous la dépendance de Vienne. Le prince-primat et l'assemblée des évêques protestèrent, en s'adressant à Rome, qui leur donna raison. En 1855, un concordat fut conclu avec Rome; il réglait les rapports entre l'Église et l'État, il autorisait les relations directes entre le saint-siège et le clergé magyar, le rétablissement des congrégations, la suppression du placet, etc. Plusieurs synodes furent tenus, ils donnèrent une certaine impulsion à la vie spirituelle; des évêques, se préoccupant de l'enseignement des jeunes filles, appelèrent en Hongrie (1857) les religieuses de Saint-Vincent-de-Paul et de Notre-Dame. L'absolutisme continuait à sévir en Hongrie, mais la guerre d'Italie, puis celle d'Allemagne, avec Sadowa, obligèrent l'Autriche à renoncer à ce système abhorré. Le *Compromis* qui fut signé en 1867 rétablissait la constitution hongroise; François-Joseph se fit couronner, à Buda, roi de Hongrie. En 1870, une partie de l'épiscopat jugea inopportun le moment de la proclamation du dogme de l'infaillibilité; cependant, après la décision du concile du Vatican, l'assemblée des évêques proclama, à l'unanimité, le dogme nouveau. Le *Kulturkampf*, qui se déroula en Allemagne (1872-1875), eut en Hongrie des répercussions hostiles à l'Église. Les questions religieuses occupèrent une grande place dans les discussions politiques. Des réformes furent réalisées. La liberté de changer de religion fut accordée à tous, à partir de l'âge de dix-huit ans. La « réception » d'un converti dans une nouvelle religion devait être officiellement signalée au représentant de la religion qu'il venait de quitter. Les mariages mixtes purent être conclus légitimement devant le représentant de la religion d'une des deux parties contractantes. Les enfants devaient suivre la religion, les fils, du père, les filles, de la mère. Les procès matrimoniaux furent jugés par deux instances différentes, et opposées : la cour de Rome pour les catholiques, les tribunaux hongrois pour les protestants. Sur une simple demande des parents, les prêtres et les pasteurs inscrivaient les enfants issus des mariages mixtes et qui eussent dû appartenir à une autre religion. En 1890, une ordonnance institua des registres spéciaux pour l'inscription des enfants issus des mariages mixtes. Déjà, en 1882, un projet de loi sur les mariages entre chrétiens et israélites avait été élaboré; la Chambre des magnats l'avait rejeté. On parla alors du mariage civil obligatoire. Le clergé catholique protesta et, après un entretien du primat avec le roi, le ministre retira le projet. On reconnaissait cependant qu'une réglementation était nécessaire. Une grande assemblée des catholiques, présidée par les évêques, eut lieu en 1894; elle ne put empêcher, trois mois plus tard, le Parlement d'adopter, par 281 voix contre 106, la loi relative au mariage civil obligatoire; la Chambre Haute l'adoptait bientôt, par 21 voix de majorité, malgré l'opposition du haut clergé et d'une partie de la presse. Il en avait été de même pour la loi sur l'état-civil. A partir du 1er octobre 1895, les naissances, les mariages et les décès furent enregistrés par des fonctionnaires de l'État, sur les registres spéciaux de l'état-civil. Jusqu'alors, ce service avait été assuré par les représentants des différents cultes. La même année, la religion israélite était admise parmi les confessions « reconnues » par l'État. Jusqu'au moment où fut promulgué l'article XLIII de la loi de 1895, chacun devait appartenir à une religion « reconnue » ou « acceptée »; désormais, on put n'appartenir à aucune religion. La religion des enfants est assurée par les lois de 1868 et de 1894, et les parents doivent les faire élever dans la religion à laquelle eux-mêmes appartiennent. S'ils n'en ont pas, leurs enfants doivent être instruits dans une religion « reconnue ». Les lois matrimoniales ont eu pour conséquence l'augmentation du nombre des mariages mixtes; il est monté de 7,25 p. 100 à 10,25 p. 100. Quelques années plus tard, une loi sur les élections législatives fut votée; le clergé considéra les paragraphes dits de la « chaire » comme une restriction de ses droits oratoires.

II. Organisation de l'Église catholique et situation intellectuelle des catholiques. — 1° *Statistique.* — La superficie de la Hongrie est de 325 411 kilomètres carrés. La population du royaume est de 20 886 487 habitants, se répartissant, quant à la religion, ainsi qu'il suit :

Catholiques romains	10 888 138
— grecs	2 025 508
Grecs orientaux	2 987 163
Calvinistes	2 621 329
Luthériens	1 340 243
Israélites	932 458
Unitaires	74 296
Divers	17 452

Proportion des différentes religions, par rapport à la population totale :

	en 1869	en 1910
	—	—
Catholiques romains	48,7 %	52,1 %
— grecs	10,3 %	9,7 %
Grecs orientaux	16,7 %	14,3 %
Calvinistes	13,1 %	12,6 %
Luthériens	7,2 %	6,4 %
Israélites	3,6 %	4,5 %
Unitaires	0,4 %	0,3 %
Divers	— %	0,1 %

2° *Organisation du clergé.* — Conformément à la constitution magyare, le roi de Hongrie doit appartenir à la religion catholique romaine; il est sacré par l'archevêque d'Esztergom, primat de Hongrie; la reine doit être couronnée par l'évêque de Veszprém. L'organisation ecclésiastique du pays est basée, en partie, sur les droits religieux du roi; l'archevêque d'Esztergom est *legatus natus* du saint-siège, il est de droit membre de la Chambre Haute; de plus, il jouit du droit de préséance sur tous les dignitaires. Le représentant du saint-siège est accrédité pour l'Autriche et pour la Hongrie, avec résidence à Vienne. La ville d'Esztergom, choisie par saint Étienne pour être la métropole du royaume qu'il fondait, est restée la capitale religieuse de la Hongrie; c'est là que résident le primat et le chapitre, composé de 24 chanoines, dirigeant chacun un département de l'administration ecclésiastique. Le roi est « protecteur » de l'Église de Hongrie, il peut fonder des archevêchés, des évêchés, des abbayes, il nomme les évêques auxiliaires, les chanoines honoraires et prébendés, il jouit du droit de dévolution. Le primat est chef de l'Église magyare, il peut convoquer le synode national et le préside, il a le droit de visite sur tous les évêchés, les couvents, les abbayes, etc., excepté l'abbaye des bénédictins de Pannonhalma, dont l'abbé mitré occupe une place spéciale dans la hiérarchie épiscopale; il traite directement avec Rome. Les archevêchés et les évêchés possèdent chacun un chapitre; chaque chapitre possède des droits déterminés et, comme institution privilégiée, jouit de l'autonomie et de la libre disposition de ses biens. Les cures sont soumises au *droit de patronage*, droit qui peut être exercé soit par un magnat, soit par le *fonds de religion*, soit par le chapitre ou par la ville.

Les aumôniers militaires sont placés hors des cadres du clergé séculier; ils ont à leur tête un « vicaire apostolique du camp », qui a le titre d'évêque, mais n'en exerce les droits qu'à l'armée. Les aumôniers sont nommés par le ministre de la guerre.

L'Église de Hongrie possède le *fonds de religion*, créé par Ferdinand III, en 1647, et le *fonds d'enseignement*, formé des biens confisqués aux jésuites. Ces deux *fonds* sont consacrés, le premier, aux besoins des églises, le second, à l'instruction publique; ils sont administrés par l'assemblée des évêques et par une commission nommée par le ministre des cultes et de l'instruction publique. Les ressources des évêchés sont fournies par les biens immobiliers, provenant de dons royaux, de donations, héritages; les chapitres possèdent également des biens immobiliers, des capitaux, auxquels s'ajoutent des fondations de messes, le casuel, etc. Le traitement des prêtres est fixé à 1 600 couronnes, ce qui représente la *congrua*. Depuis de longues années, le clergé revendique l'*autonomie*, qui lui assurerait la libre disposition de ses biens; en 1870, eut lieu une première réunion qui eût dû l'organiser, mais le ministre ne soumit pas ses travaux au roi. Sur les instances réitérées des catholiques, une assemblée fut convoquée, en 1897, qui recherchа les bases d'un nouveau projet. En 1901, on constata que ce projet n'était pas satisfaisant; une nouvelle commission fut nommée, le gouvernement promit de s'en occuper; la question de l'autonomie n'est pas encore résolue.

On comptait, en Hongrie, à la fin de 1903 : 6 633 prêtres, 2 200 religieux et 5 112 religieuses. L'Église de Hongrie est divisée ainsi qu'il suit :

	Paroisses	Curés, religieux, chapelains, etc.	Ordres religieux
	—	—	—
Archevêché d'Esztergom	478	1512	27
Évêché de Beszterczebánya	111	193	3
— Györ	239	507	15
— Nyitra	148	265	4
— Pécs	165	359	8
— Székesfehérvár	93	193	8
— Szombathely	186	348	11
— Vácz	133	362	7
— Veszprém	226	495	12
Archevêché d'Eger	200	416	7
Évêché de Kassa	197	369	11
— Rozsnyó	99	198	5
— Szatmár	94	226	6
— Szepes	164	288	5
Archevêché de Kalocsa	122	369	7
Évêché de Csanád	235	469	8
— Gyulafehérvár	225	568	8
— Nagyvárad	72	207	9
Archiabbaye de Pannonhalma	15	247	4
Archevêché de Zágráb	348	677	8
Évêché de Diakovár	93	215	6
— Zeng-Modrus	134	295	3
Dépendant de l'év. de Pécs	13	20	1
— — Zágráb	22	35	3

Les biens immobiliers ecclésiastiques appartenant aux différentes confessions couvrent une superficie de 1 363 253 hectares, dont l'Église catholique romaine possède 987 079 hectares, soit 72,40 p. 100, se répartissant ainsi :

à l'épiscopat	402 587	hectares
aux chapitres	280 031	—
aux abbayes	80 258	—
aux couvents	78 470	—
aux communautés	50 212	—
aux presbytères	72 317	—
aux écoles	23 204	—

L'Église grecque-unie possède 167 811 hectares, soit 12,64 p. 100, se répartissant ainsi :

à l'épiscopat	85 723	hectares
aux chapitres	5 108	—
aux communautés	47 784	—
aux prêtres	19 147	—
aux écoles	10 049	—

L'Église grecque orientale possède 60 032 hectares se répartissant ainsi :

à l'épiscopat	7 507	hectares
aux prêtres	20 354	—
aux communautés	27 038	—
aux écoles	5 133	—

Les revenus de l'Église de Hongrie sont approximativement de (la couronne valant 1 fr. 05) :

Archevêché d'Esztergom	1 000 000	couronnes
Évêché de Beszterczebánya	70 000	—
— Györ	150 000	—
— Nyitra	600 000	—
— Pécs	300 000	—
— Székesfehérvár	60 000	—
— Szombathely	70 000	—
— Vácz	500 000	—
— Veszprém	400 000	—

Archevêché d'Eger	600 000	couronnes
Évêché de Kassa	100 000	—
— Rozsnyó	80 000	—
— Szatmár	160 000	—
— Szepes	100 000	—
Archevêché de Kalocsa	800 000	—
Évêché de Csanád	400 000	—
— Gyulafehérvár	360 000	—
— Nagyvárad	800 000	—

Abbaye de Pannonhalma (ne donne pas le chiffre de ses revenus).

Archevêché de Zágráb	650 000	couronnes
Évêché de Diakovár	550 000	—
— Zeng-Modrus	450 000	—

3° *Église grecque-unie.* — L'Église grecque existait en Hongrie avant que l'Église romaine y fût connue, mais elle avait peu de fidèles. Au XVIIe siècle, les Serbes se réunirent à l'Église romaine par l'intermédiaire du moine Vratanja, que le pape Paul V nomma premier évêque des catholiques orientaux serbes. Marie-Thérèse fonda l'évêché catholique-grec de Körös. Les Russes et les Ruthènes, établis au pied des Carpathes, se rapprochèrent, en 1649, de l'Église romaine, en posant certaines conditions. En 1816, fut fondé pour eux l'évêché catholique-grec d'Eperjes, que Pie VII sanctionna en 1818.

En Transylvanie, les Valaques, restés fidèles à la liturgie slave, se soumirent à Rome, en 1697, au synode de Gyulafehérvár. Charles III fonda l'évêché de Fogaros, que Rome sanctionna en 1721. Ce fut en 1853 que Pie IX créa les évêchés grecs-unis de Számos-Ujvár et de Lugos et en fit, avec l'évêché grec-uni de Nagy-Várad, qu'avait fondé Marie-Thérèse, les suffragants de l'archevêché de Gyulafehérvár.

	Paroisses	Prêtres, chapelains, etc.	Ordres religieux
Archevêché d'Esztergom			
Évêché d'Eperjes	189	240	1
— Munkács	387	482	1
Archevêché de Gyulafehérvár	702	686	1
Évêché de Lugos	163	174	—
— Nagy-Várad	166	198	—
— Számos-Ujvár	490	512	—
Évêché de Körös	24	35	—

Il y a 4 écoles de théologie; à Eperjes et à Ungvár, les cours sont faits en hongrois; à Balázsfalva et à Számos-Ujvár, en roumain.

4° *Église grecque-orientale.* — Cette Église possédait une organisation sacerdotale avant sa « réception » par l'État. En 1507 et en 1538, des Serbes se fixèrent en Hongrie. Plus tard, l'invasion ottomane chassant les Serbes de leur pays, 38 000 familles allèrent s'établir en Hongrie, où le libre exercice de leur culte leur fut assuré; ils furent autorisés à conserver leur calendrier, à choisir leur patriarche, qui sacre les évêques, à convoquer un synode, etc. Ces privilèges furent confirmés; Marie-Thérèse organisa la *Députation illyrienne de la cour*, qui publia le *Regulamentum constitutionis nationis Illyricæ*. En 1792, une loi accorda aux archevêques et aux évêques grecs-orientaux le droit de siéger à la Chambre Haute. Des lois spéciales, promulguées en 1848 et en 1868, règlent les rapports de l'Église orientale avec les Églises *reconnues*.

L'Église grecque-orientale comprend : l'archevêché, du rite serbe, de Karlócza, avec les évêchés de Bács, Buda, Temesvár et Versecz; l'archevêché, du rite roumain, de Nagy-Szeben, avec les évêchés d'Arad et Karansebes, de Karolyváros et Pakracz. Ces différents diocèses comprennent 3 123 paroisses et succursales, 8 ordres avec 154 religieux et environ 3 080 popes, chapelains, etc.

Les grecs-orientaux comprennent des Serbes et des Roumains; les premiers ont une école de théologie à Karlócza ; les seconds, à Nagy-Szeben.

5° *Protestantisme.* — On peut diviser l'histoire du protestantisme, en Hongrie, en quatre périodes. La première part de l'introduction même des doctrines de Luther et s'étend jusqu'à la paix de Vienne, 1517 à 1606. Après le désastre de Mohács, la Hongrie fut ouverte à une double invasion; Mahomet et Luther se disputèrent le sol et les esprits, couvrant le pays de ruines et jetant le trouble dans les consciences. Après un siècle et demi de luttes, les Turcs furent chassés de la Hongrie; il ne put en être de même des doctrines germaniques, elles s'insinuèrent, se développèrent en profitant des difficultés qui accablaient le pays et, quand elles eurent triomphé, leurs adeptes usèrent sans ménagements de leur situation. La seconde période s'étend jusqu'à la paix de Szatmár, 1606 à 1711; les protestants luttent pour maintenir les droits qu'ils ont obtenus et pour combattre l'influence des jésuites; ils parviennent encore à se faire reconnaître des privilèges et des droits. La troisième période est close par la diète de 1791; les protestants gardent tous les droits qu'ils possédaient et conservent même dans l'enseignement une autonomie relative, malgré les lois restrictives qui frappent les catholiques. La quatrième période s'étend jusqu'à nos jours; les protestants conservent toutes leurs libertés, auxquelles le principe d'égalité en ajoute d'autres; l'Église réformée gagne chaque jour en importance et en puissance, grâce aux protestants qui font partie du gouvernement et imposent à l'État leur politique. Trois évêques luthériens et trois évêques calvinistes font partie de la Chambre Haute. Les calvinistes ont partagé leur territoire religieux en 5 districts, ayant chacun à leur tête un évêque réformé et un président séculier. Ces 5 districts comprennent 56 diocèses, avec 2 011 temples et 2 145 pasteurs ou adjoints. Les calvinistes possèdent des domaines représentant 81 280 hectares dont 51 223 appartiennent aux communautés, 18 275 aux pasteurs et 11 782 aux écoles.

Les luthériens ont également 5 districts, représentant 49 diocèses, avec 896 temples, desservis par 1 062 pasteurs et adjoints. Ils possèdent 40 441 hectares dont 34 566 appartiennent aux pasteurs et 5 875 aux écoles. Les protestants consacrent chaque année environ 6 000 000 de couronnes aux écoles et aux œuvres intellectuelles. Ils ont créé récemment une association de missionnaires pour répandre leurs doctrines et les développer à l'intérieur du pays.

6° *Religion israélite.* — A l'époque de la domination romaine, des israélites étaient fixés en Pannonie, ils vécurent en bons termes avec les Magyars, qui vinrent s'y établir au Xe siècle. Le roi Kálmán prit des mesures pour les protéger contre les croisés, qui, en traversant le pays pour aller en Terre Sainte, les massacraient. Ils avaient le droit de posséder et faisaient du commerce, plus particulièrement avec la Germanie; ils pratiquaient surtout les prêts d'argent, qui furent alors soumis à des règles déterminées. Pendant le règne d'André II, leur influence et aussi leur puissance avaient grandi, mais le roi, par un article de la *bulle d'or*, interdit « aux juifs et aux ismaélites » les hauts emplois dans les finances du royaume. De cette époque date l'obligation de porter des signes apparents les distinguant des chrétiens; ils durent habiter des quartiers spéciaux, mais eurent un juge particulier, *judex judæorum*. Pour repeupler le pays, dévasté par l'invasion mongole, Béla IV

leur accorda des privilèges et, sous son règne, on voit encore un comte-camérier israélite. Louis le Grand voulut les bannir, mais il fut obligé de les rappeler dans le pays. Le roi Mátyás créa la *préfecture juive*, dont le titulaire représentait les israélites, soumettait leurs plaintes aux autorités, etc. Pendant l'occupation turque, ils vécurent en bons termes avec les envahisseurs, faisant avec eux du commerce, surtout des prêts d'argent. En Transylvanie, ils jouissaient d'assez nombreux privilèges. Après que les Turcs eurent été chassés de la Hongrie, le sort des israélites devint plus dur; le cardinal Kollonics leur imposa de nombreuses restrictions. Marie-Thérèse les frappa d'un nouvel impôt, la *taxe de tolérance*, qui subsista jusqu'en 1848. La diète de 1790-1791 confirma les droits accordés par Joseph II, celle de 1839-1840 voulut s'occuper de la *réception* de la religion israélite, mais elle échoua. Néanmoins, un mouvement de magyarisation se produisit, auquel la guerre pour l'indépendance, en 1848, donna une vive impulsion. L'« émancipation » des juifs fut accordée en 1867 seulement; la « réception » de leur religion fut demandée au Parlement en 1894; deux fois, la Chambre Haute la refusa; elle l'accepta enfin en 1895; le roi la sanctionna.

7° *Enseignement.* — Dès que saint Étienne eut fondé son royaume, il y organisa l'enseignement, qui fut confié à l'Église; l'histoire de l'école magyare commence donc avec l'établissement du christianisme en Hongrie; la première école fut celle que les bénédictins adjoignirent à leur monastère de Pannonhalma. Le roi saint Étienne avait repoussé l'influence allemande pour l'organisation de son royaume, il fit de même pour l'enseignement, qu'il confia aux moines du Mont-Cassin, et qui subit vraisemblablement l'influence de la France, puisque le premier roi de Hongrie fut en rapport avec le supérieur de Cluny, et que l'évêque de Chartres fut également en rapport avec le chef du diocèse de Pécs, qui lui avait demandé des manuscrits. Des moines français se rendirent en Hongrie; saint Ladislas fonda, en 1091, le monastère de Saint-Gilles, à Somogyvár, qu'il plaça « pour des temps éternels » sous la juridiction de l'abbaye de Saint Gilles, près Nîmes. Un abbé de Saint-Gilles, Odilon, se rendit en Hongrie avec quelques moines; il eut plusieurs entretiens avec le roi Ladislas, qui lui promit que l'abbé et les novices du monastère qu'il venait de créer seraient toujours des Français; cette promesse fut tenue tant qu'exista ce couvent, qui disparut pendant l'occupation turque. L'influence de la France fut continuée par les cisterciens, qui se fixèrent en Hongrie sous Geiza II; son successeur, Béla III, leur marqua un plus grand empressement encore et leur accorda de nombreux privilèges, dont l'abbé de Cîteaux alla lui-même le remercier en Hongrie. C'est alors que fut fondé le monastère de Pilis pour les cisterciens du diocèse de Besançon. Le roi André II demanda à l'abbaye de Clairvaux de lui envoyer des religieux. Souvent des religieux se rendaient en France pour y suivre les cours de l'université de Paris; quelques prêtres, qui devinrent évêques, avaient fait des études en France. Ce fut au XIIe siècle que les prémontrés allèrent se fixer en Hongrie. L'université que Béla III fonda à Veszprém fut organisée sur le modèle de celle de Paris; Louis le Grand fonda une université à Pécs, Urbain V la reconnut par une bulle, datée d'Avignon. En vue de développer plus rapidement le christianisme, l'enseignement avait été donné, au début, en hongrois, mais bientôt, la langue nationale fit place au latin, suivant en cela l'usage admis, au XIVe siècle, dans les centres universitaires où la communauté de langue attirait les étudiants. Après le désastre de Mohács, qui eut pour conséquence l'occupation turque, l'enseignement subit un temps d'arrêt, et la vie intellectuelle en fut grandement troublée; ces perturbations furent utilisées par la Réforme, qui se développa sans rencontrer l'opposition contre laquelle elle se fût heurtée en temps normal. Les catholiques parvinrent à réagir, ils rouvrirent des écoles, et le primat appela les jésuites. Ce fut la période des dissensions religieuses; mais ce fut aussi l'époque où l'État comprit mieux la responsabilité lui incombant au sujet de la culture intellectuelle du peuple; les premières dispositions législatives datent du XVIe siècle au XVIIIe siècle; les droits de la couronne, dans l'administration du *fonds de religion* et la création des écoles, furent fixés; ils tendaient à limiter et à contrôler l'enseignement confessionnel ou libre. Le rescrit de Marie-Thérèse, *Ratio educationis*, marque l'emprise de l'État sur l'enseignement, qu'on veut adapter aux exigences du gouvernement. Les règlements édictés partaient de l'école primaire pour arriver aux universités, en passant par l'enseignement secondaire. Ces règlements devaient s'appliquer aux protestants aussi, mais ils invoquèrent leur autonomie et refusèrent d'admettre un rescrit n'émanant pas du pouvoir législatif. Marie-Thérèse transféra à Buda l'université de Nagy-Szombat, fondée par le cardinal Pázmány, elle y adjoignit une faculté de médecine, puis créa l'Académie des mines. Joseph II voulait faire de l'État le maître absolu de tout l'enseignement; de plus, il rendit la langue allemande obligatoire dans toutes les écoles de la Hongrie, mais cette décision rencontra dans tout le pays une invincible opposition, qui donna à la vie intellectuelle une nouvelle direction : elle devint nationale, et quoique le latin restât encore la langue du haut enseignement, la littérature hongroise prit un certain essor. Un demi-siècle s'écoula encore avant d'arriver au moment où, en 1844, le hongrois devint obligatoire pour l'enseignement secondaire. Le Parlement de 1848 avait élaboré des lois libérales, qui ne purent être votées à cause des événements qui se déroulèrent. Le gouvernement absolutiste de l'Autriche appliqua de nombreuses mesures restrictives à la Hongrie, mais elles ne purent triompher de la résistance du peuple, soutenu par une littérature nationaliste fort développée. Après le *Compromis*, l'oppression cessa et, en 1868, une loi rendait l'instruction primaire obligatoire pour tous les enfants ; une autre loi reconnaissait l'égalité des nationalités et des confessions, en matière d'enseignement. Une loi fixant la limite du droit de surveillance de l'État sur les écoles confessionnelles fut votée en 1883; elle admit ces écoles à recevoir des subventions de l'État.

En prenant l'enseignement à sa base même, on constate que la première école maternelle fut fondée en 1828; en 1903, on comptait 2 768 écoles, asiles permanents, asiles d'été, pour 249 331 enfants, en âge de fréquenter les écoles maternelles. L'enseignement primaire est obligatoire pour tous les enfants de six à douze ans; la création des écoles incombe aux communes; la présence de trente enfants, soumis à l'obligation scolaire, suffit pour rendre nécessaire la création d'une école. En 1848, la législation voulait que l'entretien des écoles confessionnelles incombât à l'État, mais il fallut tenir compte des droits historiques, et l'État créa l'école publique. Les Églises peuvent prélever un impôt pour l'entretien de leurs écoles primaires. L'État impose aux différentes écoles des conditions qui assurent l'uniformité de l'enseignement. L'instruction religieuse est réservée aux différentes confessions.

En 1903, la Hongrie comptait 18 783 écoles primaires, dont le personnel enseignant était de 32 762 personnes pour 2 195 319 élèves.

Les établissements mentionnés se répartissent ainsi :

État	1 971
Communes	3 026
Catholiques romains	5 523
— grecs	2 071
Grecs-orientaux	1 817
Calvinistes	2 083
Luthériens	1 403
Israélites	502
Unitaires	38
Associations	91
Écoles privées	258

D'après la religion, les élèves se répartissent ainsi :

Catholiques romains	1 308 582
— grecs	219 141
Grecs-orientaux	259 679
Calvinistes	367 973
Luthériens	201 501
Israélites	127 215
Unitaires	10 706
Divers	522

La loi de 1883 a réorganisé l'enseignement secondaire. Autrefois, l'enseignement se donnait en latin ou en allemand; la loi de 1868 imposa le hongrois, mais en laissant les établissements confessionnels libres de fixer la langue de l'enseignement; en 1883, le hongrois devint obligatoire; l'État ne peut imposer ses programmes qu'à certains établissements et à ceux qui sont entretenus par le *fonds d'enseignement*. Le droit de l'État sur cette catégorie d'établissements est absolu, sauf qu'il ne peut y nommer que des professeurs catholiques. Un second groupe est formé d'établissements subventionnés par les villes, les communes, les associations et aussi par les évêques et les ordres religieux. Les établissements appartenant aux communautés religieuses sont absolument libres, quant aux questions pédagogiques; l'État n'a qu'un droit de surveillance. L'instruction religieuse est obligatoire dans tous les établissements de l'enseignement secondaire; jusqu'à l'âge de dix-huit ans, les élèves doivent être instruits dans la religion choisie par leurs parents. L'enseignement secondaire des jeunes filles est organisé.

En 1903, on comptait, en Hongrie, 243 établissements d'enseignement secondaire, avec 4 801 professeurs pour 61 500 élèves.

Les élèves se répartissent suivant la religion :

		Proportionnellement
Catholiques romains	26 628	43,30 %
— grecs	2 648	4,31 %
Grecs-orientaux	2 996	4,87 %
Calvinistes	8 777	14 27 %
Luthériens	5 907	9,60 %
Israélites	14 079	22,89 %
Unitaires	465	0,76 %

La législation de 1848 proclama la liberté de l'enseignement et plaça l'université sous l'autorité du ministre des cultes et de l'instruction publique; pendant la période absolutiste, on restreignit considérablement les libertés accordées. Avec le rétablissement de la constitution, en 1867, une ère nouvelle s'ouvrit pour le haut enseignement. La Hongrie possède deux universités, une école polytechnique, des académies royales de droit, une école des mines, une école d'agriculture, etc., etc. Presque tous les diocèses possèdent un grand séminaire; notamment les archevêchés d'Esztergom, d'Eger, de Kalocsa, les évêchés de Beszterczebánya, de Csanád, de Gyór, de Kassa, de Nagy-Várad, de Nyitra, de Pécs, de Rozsnyó, de Szatmár, de Szepes, de Székesfehérvár, de Szombathely, de Vácz, de Veszprém et de Transylvanie. Il n'existe pas de petits séminaires; quelques ordres religieux ont des écoles de théologie : les bénédictins, à Pannonhalma; les cisterciens et les piaristes, à Budapest et à Kolozsvár; les prémontrés, à Jászovár ; les franciscains, à Szeged, à Galgocz, à Kecskemét, à Presbourg, à Baja, à Vajda-Hunyad, à Malaczka ; les capucins, à Presbourg. Pour l'enseignement religieux supérieur, il existe, à Vienne, le *Pazmaneum*, fondé par le cardinal Pázmány, recevant 60 élèves hongrois, qui y complètent leurs études théologiques; l'*Augustineum*, qui reçoit 35 à 40 prêtres, de toute la monarchie, préparant leur doctorat en théologie. De plus, il y a à Rome le *collegium Germanico-Hungaricum*, fondé par Jules III, en 1552. En 1579, les revenus de la fondation faite par saint Étienne pour les pèlerins hongrois y furent adjoints et l'on organisa une section spéciale pour 12 prêtres de nationalité hongroise.

8° *Littérature.* — Le mouvement littéraire catholique a été assez important, au cours du XIXe siècle, d'autant plus qu'il ne prit son essor qu'après le réveil national, suscité par le grand patriote Étienne Szechényi, fondateur de l'Académie hongroise (1825). Ce mouvement fut bientôt enrayé par la guerre pour l'indépendance, car le régime absolutiste qui suivit ne fut pas favorable au développement de la littérature. Depuis lors, les écrivains se sont dédommagés, de même les savants, et la Hongrie occupe, au point de vue littéraire et scientifique, un rang fort honorable. Parmi les écrivains qui se sont occupés plus spécialement de la religion catholique, on peut citer, dans les sciences bibliques : la traduction de la Bible par l'évêque de Pécs, J. Szepessy, et plus tard, celle du chanoine B. Tárkányi (d'après la traduction du jésuite Káldy), qu'approuva le saint-siège; parmi les travaux herméneutiques : ceux de l'évêque de Veszprém, J. Ranolder, du bénédictin S. Márkfi, du Dr E. Szekely, etc. Parmi les ouvrages d'apologétique, il faut mentionner ceux de l'évêque O. Prohaszka, *Terre et ciel, Sur le péché et la pénitence. Pensees*, etc.; de J. Dudek, *Apologie du christianisme*, l'*Autonomie catholique*. Parmi les hagiographes, le Dr E. Piszter, *Vie de saint Bernard*. Dans la littérature ascétique, la première place était occupée par le doyen J. Nogáll, qui traduisit l'*Imitation*: viennent ensuite les jésuites M. Toth, R. Rosty, le chanoine A. Ruschek, le prédicateur F. Szanisló, etc. Parmi les auteurs de livres de prières, on peut citer : Sujanszky et B. Tárkányi. L'histoire est représentée par G. Fraknói, *Rapports du saint-siège avec la Hongrie, Pierre Pázmány, Époque de Hunyady et des Jagellons*; J. de Forster, *Béla III*; Bubics, *Histoire et beaux-arts*; Knauz, *Histoire de l'Église ;* R. Bekéfi, *Histoire des abbayes cisterciennes*; J. Karácsonyi, *Les nationalités magyares, Les chartes*; Rajner, *Histoire des investitures*; N. Szechényi, *Histoire de l'abbaye de Jáák*; A. Aldásy, *Les anabaptistes en Hongrie*, XVIe et XVIIe siècles ; M. Toth, *Les ordres religieux en Hongrie*; A. Pór, *Les Anjous*; V. Bunyitay, *L'évêché de Nagy-Várad*, etc. Les bénédictins ont publié des travaux relatifs à leur ordre: T. Fussy, *Histoire de l'abbaye de Zalavár*; V. Récsey, *Recherches archéologiques* ; S. Pongrácz, *Histoire de l'archiabbaye de Pannonhalma*; J. Zoltvány, *Grégoire Czuczor*, etc. Parmi les autres écrivains, on peut encore citer : J. Városy, *Histoire de l'enseignement en Hongrie*; A. Miálhyfi, *Les universités, Les séminaires et leur esprit*; A. Giesswein, *Questions sociales*; C. Diváld, *Archéologie, Beaux-arts*; Fischer-Colbrie, *Avenir du catholicisme*; Margalits, J. Káposi, etc. D'autres auteurs se sont occupés de l'Église, au point de vue juridique : Kollányi, *Les droits de l'évêque de Veszprém pour le couronnement*; *Le droit de tester du haut clergé;* F. Hanuy, *Les mariages mixtes*, etc. Le cardinal Haynald, latiniste remarquable, s'occupa de sciences

naturelles; le cardinal Schlauch s'occupa, lui, de philosophie et de droit. Le cardinal Vaszary est un historien apprécié; le cardinal Samassa publie ses travaux en latin. On publie, en Hongrie, un assez grand nombre de traductions d'ouvrages français et allemands; parmi les principales œuvres traduites, on peut citer celles de Bossuet, de Bougaud, de X. Weninger, du P. Weiss, de l'abbé de Broglie, de Dupanloup, de G. Goyau, d'Émile Horn, d'Henri Joly, etc. Il y a quelques sociétés littéraires catholiques : la *Société hongroise*, créée par le grand séminaire; son but est d'aider ses membres à compléter leurs études universitaires et à traduire en hongrois des œuvres françaises, anglaises, allemandes, etc. La *Société de Saint-Étienne* est la plus importante; par ses publications religieuses et patriotiques, elle entretient l'esprit national. En 1887, elle créa une section scientifique et littéraire, qui publie des ouvrages historiques; elle recrute ses membres par élection; les principaux auteurs en font partie. La *Société de Saint-Étienne* publie une revue, la *Revue catholique*; elle subventionne une société, le *Stephaneum*, qui publie 4 journaux quotidiens, 11 journaux hebdomadaires, 5 bi-hebdomadaires, 11 annales, bulletins mensuels; elle édite de nombreuses brochures de propagande. La *Société de Saint-Thomas-d'Aquin* publie la *Revue philosophique*. La *Société Pàzmány* s'occupe de la propagation des idées religieuses par la littérature. Elle a créé une section pour la défense des intérêts des ecclésiastiques. Il y a de nombreux cercles catholiques pour les jeunes gens, les ouvriers, etc. Les œuvres de bienfaisance et les associations de piété sont assez nombreuses et répondent à une grande partie des besoins.

Cet article donne un aperçu de la situation de la Hongrie avant la guerre de 1914. Nous renvoyons les lecteurs à l'article MAGYARIE (ancienne appellation de la Hongrie), qui donnera, si les circonstances le permettent à ce moment, un exposé des modifications qui se sont produites.

Acsády, *Magyarországtorténete*; Balics, *A romai katholikus egyház története Magyarországban*; Bekéfi, *A cisterciek története*; Fraknói, *Magyarország égyházi és politikai összeköttetései a romai szentszékkel; Pazmány Péter*; Horváth, *A Kereszténység elsö százada Magyarországon*; Karácsonyi, *Szent István király oklevelei es a Szilveszter-Bulla*; Knauz, *Magyar egyház történetem*; Marczali, *Maria-Therezia*; Pór, *Nagy Lajos*; *Az Anjouk kora*; Pauler, *A magyar nemzel története*; Szilágyi, *A magyar nemzet története*; Bereczky, *A magyar protestans egyház története*; Fináczy, *A magyarországi közktatás története*; Jekelfalussy, *A magyar állam*; *Magyarország közoktatásiigye az 1903 évben*; É. Horn, *Saint Étienne, roi apostolique de Hongrie*; *Le christianisme en Hongrie*.

É. HORN.

HONNÊTETÉ PUBLIQUE. — I. Le sens et le motif de l'empêchement. II. Histoire. III. Le droit formé.

I. LE MOTIF DE L'EMPÊCHEMENT ET SA SIGNIFICATION. — On donne ce nom à un empêchement dirimant de mariage qui rentre dans ce que l'on peut nommer la catégorie des parentés légales. Gasparri, *De matrimonio* (1904), n. 798, définit ainsi d'après saint Thomas la *justitia publicæ honestatis : Propinquitas ex sponsalibus* (*seu de futuro, seu de præsenti*) *proveniens, robur trahens ab Ecclesiæ institutione propter ejus honestatem* : une alliance provenant soit des fiançailles, soit du mariage, créée par l'Église, qui lui donne sa force juridique pour des motifs d'honnêteté publique.

Voici en quoi consiste ce motif d'honnêteté publique. Les *sponsalia* soit *de futuro* (fiançailles), soit, à plus forte raison, *de præsenti* (mariage), supposaient préalablement chez les époux et ont confirmé entre eux un rapprochement des âmes et des volontés qui en fait déjà par quelque côté *cor unum et anima una*, un rapprochement qui fait, par le cœur et l'âme, entrer l'un et l'autre dans la famille de son conjoint ou futur conjoint; ou plutôt, l'époux, même simplement *de futuro*, est déjà entré dans la famille de son épouse, et réciproquement, par l'âme et par le cœur; par ce qu'il y a de plus élevé et de plus délicat dans son être, chacun est devenu le parent des parents de son *sponsus*. Les motifs de haute convenance morale qui interdisent le mariage entre parents doivent donc interdire aussi, bien qu'avec moins de rigueur, le mariage entre l'un des *sponsi* et les parents de l'autre. Telles sont les raisons fondamentales qui ont inspiré la création de cet empêchement. Mais parce que cette *propinquitas* est uniquement spirituelle, elle ne s'impose pas encore de soi aussi fortement que la *propinquitas* provenant des relations charnelles. Vis-à-vis de celle-ci, c'est-à-dire de l'affinité, elle n'est qu'une sorte d'empêchement préparatoire et provisoire qui, selon une opinion solidement fondée, cédera la place à l'empêchement d'affinité quand les deux époux seront devenus *unum corpus et una caro*.

II. HISTOIRE. — 1° *Origines*. — Précisément parce que ce rapprochement, cette *propinquitas*, est d'ordre purement spirituel, la création de l'empêchement suppose un affinement de moralité qui n'était pas le lot des civilisations et des législations anciennes, et parce que l'empêchement n'est qu'un provisoire destiné à se transformer en affinité quand se réaliseront les relations conjugales, on n'a pas cru, pendant longtemps, à la nécessité de le créer. Cette création n'a eu lieu que lorsque s'est présenté un certain état de relations sociales et juridiques entre époux; il a dépendu d'un certain état social d'en rendre nécessaire l'établissement.

Le droit romain. — L'empêchement d'honnêteté publique est inconnu des législations étrangères au christianisme. Il est inconnu au droit romain ancien, qui n'imposait pas de prohibitions matrimoniales entre alliés même en ligne directe. Mais quand le droit des derniers temps de la république et celui de l'empire créent l'empêchement d'affinité en ligne directe, *Digeste*, l. XXIII, tit. II, lex 14, § 4; *Cod.* (Dioclétien et Maximien), l. V, tit. IV, *De nuptiis*, lex 17, le motif invoqué, c'est, dit Modestin : *quod affinitatis causa parentum liberorumque loco habentur*, *Dig.*, l. XXXVIII, tit. X, lex 4, § 7, c'est donc le motif que l'on invoquera pour celui d'honnêteté publique, et, le droit romain faisant résulter l'affinité, non des relations sexuelles, comme le droit canonique actuel, mais de l'état de mariage qui est créé par un acte surtout consensuel, les lois du Digeste et du Code qui instituaient l'empêchement d'affinité instituaient aussi par là même et sous ce nom d'affinité un empêchement d'honnêteté publique. De même en fut-il pour l'empêchement d'affinité en ligne collatérale, entre beau-frère et belle-sœur, quand, sous la pression des papes, les empereurs chrétiens, Constance et ses successeurs, l'eurent ajouté au précédent.

Toutefois, ce n'était là qu'une conclusion de principe que les juristes pouvaient déduire, ce n'était pas une conclusion de pratique. En pratique, on ne tenait pas compte de l'empêchement quand le mariage d'où résultait l'empêchement d'affinité n'avait pas été confirmé par les relations sexuelles. La preuve, nous l'avons en particulier dans un texte bien intéressant du Code, dû à l'empereur Zénon (474-491), et qu'il convient de citer en dépit de sa longueur : *Licet quidam Ægyptiorum idcirco mortuorum fratrum sibi conjuges matrimonio copulaverint, quod post illorum mortem mansisse virgines dicebantur, arbitrati scilicet (quod certis legum conditoribus placuit) cum corpore non convenerint, nuptias non videri [re] esse contractas; et hujusmodi connubia tunc temporis celebrata firmata sunt, tamen præsenti lege sancimus, si quæ hujusmodi contractæ fuerint, eas*

earumque contractores, et ex his progenitos, antiquarum legum tenori subjacere, nec ad exemplum Ægyptiorum (de quibus supra dictum est) eas videri fuisse firmas, vel esse firmandas. Cod., l. V, tit. v, lex 8. Ce texte prouve bien ce qu'était en pratique la prohibition avant que Zénon ne la confirmât.

Ces prohibitions, qui entrèrent si malaisément dans les mœurs, ne visaient donc que l'affinité en ligne directe à l'infini, et, en ligne collatérale, au premier degré seulement. Et encore, si elles visaient les relations résultant du mariage proprement légal, celui que l'on nommait les *justæ nuptiæ*, visaient-elles aussi celles qui résultaient de mariages d'ordre inférieur comme le concubinat? C'est douteux, au moins au point de vue légal; or, l'on sait que toute prohibition est de droit strict.

2° *Le droit canonique jusqu'à Pierre Lombard.* — Ce point fixé, quand l'empêchement fut-il vraiment établi dans l'Église? Nous pouvons déclarer tout d'abord qu'il ne le fut pas en vertu d'une loi ni d'un décret, mais qu'il fut introduit par l'enseignement et l'autorité des docteurs, tout en reconnaissant néanmoins qu'il le fut en conformité avec les intentions de l'Église. Nous en avons comme indice les efforts signalés plus haut en ce qui concerne l'introduction légale de l'empêchement d'affinité collatérale, affinité qui comprenait certainement ce que l'on ne nommait pas encore l'honnêteté publique, puisqu'elle résultait aussi du mariage non consommé. Cependant il fallut plusieurs siècles avant de faire du *justitia publicæ honestatis* une prohibition autonome.

La discipline ancienne nous est manifestée dans le Décret de Gratien. Or, les plus anciens textes cités par Gratien manifestent une discipline d'hésitation et de contradiction, en quoi ils s'accordent avec les documents contemporains. Dans Gratien les c. 11, 12, 14 et 15, causa XXVII, q. II, dont le premier et les deux derniers doivent être une sorte d'abrégé du can. 41 de Tribur (895), et dont le c. 12 appartiendrait peut-être au concile romain de 721, affirment la prohibition du mariage entre un époux veuf et toute la parenté de son conjoint décédé, même si les relations conjugales n'avaient pas eu lieu entre les époux durant le mariage. Par contre, le c. 18, qui est une *palea*, et d'ailleurs apocryphe, affirme que le mariage qui n'a pas été confirmé par les relations conjugales n'entraîne pas d'empêchement avec les parents du conjoint décédé. De même, Hincmar de Reims († 882) n'admet encore dans cette catégorie d'autre empêchement que celui qui résulte de l'*unitas carnis*, c'est-à-dire l'affinité proprement dite: tant qu'il n'y a pas eu la *copula* entre le *sponsus* et la *sponsa*, celle-ci peut épouser le frère de son *sponsus*. Il semblerait donc qu'à la fin du IXe siècle, l'honnêteté publique ou quasi-affinité n'était pas encore un empêchement certain. De fait, ni Benoît Lévite, ni le pseudo-Isidore, ni Réginon n'en disent mot, au moins comme empêchement à part distinct de l'affinité; de même Burchard de Worms; de même Anselme de Lucques; d'ailleurs ni les uns ni les autres ne posent le problème comme nous le faisons. Yves de Chartres ne dira pas davantage le mot, mais il affirmera, en citant le concile de Tribur, que la *desponsatio* même non consommée crée la prohibition de mariage; il sera, de plus, l'un de ceux qui insisteront particulièrement sur les motifs de cette prohibition, parce que, si le mariage était permis dans ces conditions, *per hanc licentiam, possent multa inhonesta et incestuosa provenire conjugia. Epist.*, CCXLVI, *P. L.*, t. CLXII, col. 138. Ce serait dans le *Polycarpus*, VI, 4, 34, du cardinal Gregorius (vers 1115) qu'on verrait apparaître pour la première fois le terme même de *justitia publicæ honestatis.* Gratien ne marque rien qui tranche sur la discipline courante; il cite en vérité les textes que nous avons indiqués plus haut, causa XXVII, q. II, c. 11, 12, 14, 15, mais il n'y voit pas autre chose que l'empêchement d'affinité, et toute la conclusion qu'il en tire, c'est que, selon ces textes, le mariage serait acquis même avant que ne soient établies les relations sexuelles: *dictum* après le c. 15: *His omnibus auctoritatibus probantur isti conjuges esse.* Bien plus, en dépit des textes prohibitifs, la coutume permettait ces mariages entre les parents du *sponsus* défunt et son ancien conjoint: c'est ce que nous déclare l'auteur d'une *Summa Coloniensis* (vers 1170), qui affirme: *in Extravagantibus sic legitur: licet secundam filiam ejus nuptiis copulare, cui prior defuncta desponsata fuerat*, et il ajoute: *Novimus etiam generalem Ecclesiæ consuetudinem talia tolerare, quæ doctissima legum interpres est.* Et nous avons un témoin plus caractéristique et plus typique encore de ces hésitations dans les décrétales d'un disciple de Gratien, le pape Alexandre III, dont les décisions ne paraissent pas s'accorder toujours entre elles: en effet, dans l'une, c. 2, l. IV, tit. I, compil. 1a, il dit expressément: *Non sunt una caro vir et mulier, nisi cohæserint copula maritali; idcirco defuncta sponsa intacta, ejus soror a sponso hoc non impediente libere ducitur in uxorem;* dans d'autres, au contraire, qui ont été maintenues par saint Raymond de Pennafort pour la collection officielle de Grégoire IX, l. IV, tit. II, c. 4 et 5, le mariage est interdit entre les *sponsi* et les parents de leur conjoint.

Mais, parallèlement à ces hésitations de pratique une doctrine se précisait qui allait préciser aussi la notion de l'empêchement et qui aboutirait à fixer le caractère de l'empêchement d'affinité et à lui donner comme préparation l'empêchement, distinct, d'honnêteté publique. Voici comment on y parvint. On sait que la notion que le mariage était un contrat purement consensuel ne se révéla pas tout d'abord dans la discipline ecclésiastique aussi claire et aussi nette qu'aujourd'hui. Longtemps le mariage, le mariage *in fieri*, comme dit la terminologie scolastique, apparut comme la synthèse d'un certain nombre d'actes qui, commencés par des promesses mutuelles, des accords dotaux, des cérémonies civiles et liturgiques, se complétaient et se réalisaient dans les relations conjugales. Les multiples circonstances de la vie pratique avaient bien montré que tous ces actes n'avaient pas la même valeur et que chacun des premiers ne faisait pas le mariage. Gratien et son école crurent donner une réponse suffisante en distinguant entre ce qu'ils nommaient le *matrimonium initiatum*, qui résultait du consentement seul, et le *matrimonium ratum*, qui résultait des relations conjugales: *conjugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur: unde inter sponsum et sponsam conjugium est, sed initiatum; inter copulatos est conjugium ratum. Dictum* sur le c. 34, causa XXVII, q. II. Cette théorie devait avoir des conséquences importantes dans la discipline, et c'est de là que dérive encore la pratique de la dispense du mariage non consommé, car le *matrimonium initiatum* n'était pas tout à fait indissoluble. Mais d'autre part cette théorie ne distinguait pas à fond dans la *desponsatio* les deux éléments qu'y devait discerner et séparer Pierre Lombard.

La théorie de celui-ci est plus serrée. Elle prend l'élément essentiel du mariage dans une catégorie plus philosophique: dans le consentement; ce qui l'amène à étudier de plus près cet élément consensuel. Et aussitôt il distingue entre le consentement *actuel*, celui par lequel deux *sponsi* se prennent réciproquement, *hic et nunc*, pour mari et femme, et le consentement *de futuro*: le consentement de *præsenti*, voilà le mariage; le consentement *de futuro* n'est en réalité qu'une promesse, de quelques serments qu'il soit accompagné: *Sufficiens causa matrimonii est consensus, non quilibet sed per verba expressus, nec de futuro sed de præsenti. Si enim*

consentiunt in futurum dicentes : Accipiam te in virum et ego te in uxorem, non est iste consensus efficax matrimonii. Sent., l. IV, dist. XXVII.

Il est plus aisé d'élaborer une théorie solide et satisfaisante que de modifier une discipline vécue. L'effet logique de la théorie de Pierre Lombard eût dû être de ne faire résulter aucun empêchement des *sponsalia de futuro*, puisqu'elles ne constituaient pas le mariage, ne supposant pas un consentement vraiment matrimonial. Sur ce point ce fut la théorie de Gratien, plus proche des réalités pratiques, qui l'emporta. Puisque le *matrimonium initiatum*, qui pour une partie équivalait aux *sponsalia de futuro*, était néanmoins un mariage, on continua de lui appliquer les canons qui interdisaient le mariage entre le *sponsus* survivant et les parentes de la *sponsa* décédée avant la consommation du mariage, avant que le *matrimonium initiatum* ne fût devenu *ratum*. Plus tard, quand la théorie de Pierre Lombard, partout acceptée dans les écoles, fut devenue la théorie reçue, on continua d'attribuer à ce que l'on ne nommait plus que les *sponsalia de futuro* la création de l'empêchement. Mais ce fut sous un autre nom, qui peu à peu s'imposa, celui de *publica honestas*, ou *justitia publicæ honestatis ;* on avait dit aussi parfois *quasi affinitas*.

3° *De Pierre Lombard à Boniface VIII.* — A quelle époque commence cette dénomination technique de *publica honestas?* Il est malaisé de le fixer avec précision. Ce qui est certain, c'est qu'elle est employée couramment comme un terme connu et compris des canonistes dans la *Summa de matrimonio* de Bernard de Pavie, composée avant les dernières années du pontificat d'Alexandre III († 1181) : Bernard y énonce deux espèces d'honnêteté publique, deux *casus publicæ honestatis*, le second, *inter subolem susceptam ex secundis nuptiis et cognationem prioris viri* (c'est un empêchement abrogé depuis, au IVe concile de Latran), le premier, *inter relictam sponsi et consanguineos ejus*, mais il s'agirait de *sponsalia de præsenti* non consommées. Robert de Flamesbury (fin du XIIe siècle) l'emploiera aussi, la faisant résulter d'ailleurs uniquement des fiançailles proprement dites ou *sponsalia de futuro : Justitia publicæ honestatis impedit matrimonium, ut, per verba de futuro contraxisti sponsalia cum septenni vel majori. Licet ulterius non est processum, nullam ejus consanguineam habere poteris.* Bref, la dénomination est acquise et elle suppose donc que l'empêchement a pris son individualité à part.

Non seulement on avait donné un nom à l'empêchement, mais on avait précisé de quel contrat il résultait et jusqu'où il s'étendait. Il résultait, on vient de le voir expressément déclaré, des *sponsalia de futuro.* Ce fut non seulement l'enseignement de docteurs privés, ce fut même l'enseignement quasi-officiel, car ce fut sous ce terme que les rubriques des Décrétales annonçaient et résumaient les textes des papes comme Alexandre III et les autres. Qu'il suffise de citer les suivantes : *sponsalia nulla ex defectu consensus, non creant publicæ honestatis justitiam* (c. 5, l. IV, tit. II). *Ex sponsalibus contractis cum impubere majore septennio oritur publica honestas. Ibid.*, c. 6; cf. c. 4, 12. Il résultait des *sponsalia de præsenti* qui n'avaient pas encore été consommées : nous le savons par des textes nombreux cités ou indiqués ci-dessus. Mais, par un phénomène assez curieux, ce fut à cette forme de l'empêchement que le nom d'honnêteté publique fut le plus tardivement appliqué. Après le milieu du XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin ne donnait encore le nom d'honnêteté publique qu'à l'empêchement résultant des fiançailles; celui qui résultait du mariage non consommé, des *sponsalia de præsenti*, il le désignait encore sous le nom d'affinité : *Matrimonium affinitatem causat, non solum ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis... Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsenti ante carnalem copulam : et similiter ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia. Sum. theol.*, IIIa *Suppl.*, q. LV, a. 4. Il résultait de toutes les fiançailles, sauf de celles qui étaient nulles pour défaut de consentement : si elles étaient nulles pour un autre motif, elles n'en produisaient pas moins l'empêchement d'honnêteté publique. Encore ne parvint-on pas à ces précisions sans de multiples tâtonnements. De même il y eut quelques tâtonnements quant à *l'extension* de l'empêchement. Bernard de Pavie, dans les premières années du XIIIe siècle, écrivait dans ses *Casus*, que des *sponsalia* contractées avec un enfant au-dessous de sept ans ne résultait pas l'empêchement, mais *in septennis primus gradus, in proxima pubertati etiam gradus reliqui prohibentur*, in c. 5, compil. 1a, l. IV, tit. II; et au contraire Richard Anglicus vers la même époque paraissait affirmer, Glose in c. 11, causa XXVII, q. II, que l'extension était la même après les *sponsalia de præsenti* qu'après les *sponsalia de futuro*.

Il résulte de ces constatations que l'empêchement d'honnêteté publique fut, comme tel et dans son individualité précise, assez tardivement constitué; qu'il commença de l'être, sans texte légal proprement dit, par l'enseignement et la coutume, avant que ne fût totalement victorieuse la théorie de Pierre Lombard sur ce qui fait l'essence du mariage et pendant qu'était encore suivie par un bon nombre de canonistes la théorie spéciale de Gratien; que, au temps même où saint Thomas d'Aquin composait son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, le nom d'honnêteté publique était encore réservé à la prohibition de simple affinité qui résulte des *sponsalia de futuro;* qu'il ne faut donc pas s'étonner que dans le c. L du IVe concile de Latran (1215), c. *Non debet reprehensibile*, 8, *X, De consanguinitate et affinitate*, où il réduisait au quatrième degré la prohibition qui résultait des empêchements d'affinité et de parenté, Innocent III n'ait pas mentionné l'empêchement d'honnêteté publique créé par les *sponsalia de præsenti.* Le premier texte précis et de valeur officielle et générale qui décidait que les fiançailles nulles, sauf si elles étaient nulles par défaut de consentement, produisaient néanmoins l'empêchement d'honnêteté publique, est le c. *Ex sponsalibus, De sponsalibus et matrimonio* in VIo, de Boniface VIII.

III. Le droit formé. — Ce fut donc à partir de Boniface VIII seulement que l'empêchement d'honnêteté publique fut totalement et légalement formé. Il nous reste à en étudier la loi et les obligations précises.

Il résultait des *fiançailles* et du *mariage non consommé.* Dans un cas comme dans l'autre il s'étendait aussi loin, jusqu'au quatrième degré. Et il en fut ainsi jusqu'au concile de Trente. Celui-ci apporta une nouvelle modification, mais seulement en ce qui concerne l'empêchement né des fiançailles : il déclara que les fiançailles nulles, quel que fût le motif de la nullité, ne produiraient plus aucun empêchement : *Justitiæ publicæ honestatis impedimentum, ubi sponsalia quacumque ratione valida non erunt, sancta synodus prorsus tollit;* que les fiançailles valides ne produiraient l'empêchement que jusqu'au premier degré : *ubi autem valida fuerint, primum gradum non excedant.* Sess. XXIV, *De reform. matrim.*, c. III. Enfin, le décret *Ne temere*, du 2 août 1907, a. 1, *De sponsalibus*, imposait pour la validité des fiançailles des conditions nouvelles : *Ea tantum sponsalia habentur valida et canonicos sortiuntur effectus, quæ contracta fuerint per scripturam subsignatam a partibus et vel a parocho, aut a loci ordinario, vel saltem a duobus testibus. Quod si utraque vel alterutra pars scribere nesciat, id in ipsa scriptura adnotetur; et alius testis addatur, qui cum parocho, aut loci ordinario,*

vel duobus testibus, de quibus supra, scripturam subsignet. Une décision de la S. C. du Concile, du 28 mars 1908, déclarait qu'un délégué ne pouvait tenir la place du curé ou de l'ordinaire, ad 6um; enfin, une autre décision de la même S. C. du Concile, du 27 juillet 1908, déclarait que l'écrit des fiançailles devait être daté et signé par les parties ensemble avec le curé, l'ordinaire, ou les témoins.

De toute cette législation voici maintenant un bref commentaire.

1° *Fiançailles.* — Créent l'empêchement toutes les fiançailles valides, et celles-là seulement; depuis le décret *Ne temere*, il faut ajouter que l'empêchement ne résulte que des fiançailles publiques, faites en la forme prescrite. Les autres, étant invalides, ne produisent aucun effet. On coupe court ainsi à de nombreuses difficultés étudiées autrefois par les canonistes. Ainsi on ne verra plus les fiançailles entre pubère et impubère : aucun curé ne s'y prêterait, et les autres témoins refuseraient d'ordinaire d'y prêter leur concours. De même deviendront plus rares les fiançailles douteuses, les fiançailles conditionnelles, et en tout cas, la condition ne vaudra que si elle a été déclarée et exprimée dans l'écrit des fiançailles. Enfin, quant aux fiançailles faites selon toutes les formes requises, mais nulles par suite d'un vice purement interne, elles seront tenues pour valides et produisant l'empêchement tant que la preuve de nullité n'aura pas détruit la présomption légale qui résulte de l'acte public. L'empêchement ne dépasse pas le premier degré de parenté : il n'interdit donc le mariage du fiancé qu'avec la mère, la sœur ou la fille de sa fiancée, et de celle-ci qu'avec le père, le frère ou le fils de son fiancé. Il ne produit aucun effet envers les alliés du fiancé ou de la fiancée. Une fois créé, il continue d'exister après la dissolution des fiançailles, de quelque manière que se soit produite cette dissolution, fût-ce une résolution par consentement mutuel. En d'autres termes : du jour où il a été produit il est permanent.

2° *Mariage.* — L'empêchement n'existe qu'avant la consommation. C'est du moins une opinion qui paraît solidement fondée. Pourtant un grand nombre d'auteurs, *plerique*, dit même Gasparri, *De matrimonio*, n. 818, affirment la coexistence et la superposition de l'empêchement d'honnêteté publique et de l'empêchement d'affinité, cf. la liste dans Rosset, *De sacramento matrimonii*, n. 2001, et ce, parce que l'empêchement existant n'est pas abrogé ni supprimé et que rien ne s'oppose à cette coexistence et à cette superposition. Ce n'est pas la pensée de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. XIII, n. 4, qui, plus informé de l'histoire, sait très bien qu'en ce qui concerne le mariage non consommé l'empêchement d'honnêteté publique représente simplement sous un nom nouveau, depuis que la doctrine a voulu que l'affinité proprement dite ne résulte que de la *copula*, ce qui auparavant, sous le même nom d'affinité ou de quasi-affinité, résultait de tout mariage même non consommé. Et, ajoute Gasparri, en pratique quand on demande, en vue d'un nouveau mariage, dispense d'affinité résultant d'un mariage consommé, on n'y joint jamais une demande pour dispense d'honnêteté publique.

Il faut sous-entendre que l'empêchement ne peut résulter que d'un mariage valide quant au consentement, que ce défaut de consentement vienne de l'erreur sur la personne, d'insuffisance mentale, de consentement simulé, même de crainte et violence, de nullité pour erreur sur la condition servile. Si la nullité vient d'ailleurs que du défaut de consentement, par exemple, impuissance, empêchement de lien, de vœu, parenté, etc., le mariage, quoique nul, produit néanmoins l'empêchement d'honnêteté publique. C'est l'enseignement que l'on déduit du c. *Ex sponsalibus, De sponsal. et matrim.*, in VI°, qui vise toutes les épousailles (*sponsalia*), et qui, sur ce point, n'a pas été restreint par le c. III, sess. XXIV, *De reform. matrimonii*, du concile de Trente.

Tels sont les points certains. Voici ce qui est l'objet de discussion ou qui a besoin d'être précisé. D'abord en ce qui concerne le rapt : l'empêchement résulte du mariage si, en dépit de la présomption juridique contraire, la femme victime du rapt a donné son consentement. Quant au mariage purement civil, dans les régions où le mariage est valide sans la présence du curé ou des témoins spéciaux requis à défaut du curé par le décret *Ne temere*, a. 8, le mariage civil produit l'empêchement d'honnêteté publique, comme tout autre mariage valide; dans les régions et pour les catholiques soumis au décret *Tametsi* et au décret *Ne temere*, de soi, le mariage civil, quoique nul, produirait le même empêchement comme fait le mariage nul par suite de tout autre empêchement que le défaut de consentement; mais pour des raisons particulières aux circonstances dans lesquelles parut la législation sur le mariage civil, l'Église, afin de mieux montrer sa répulsion, ne voulut même pas considérer ce mariage civil comme un mariage de fait, et elle décida, décret du 7 avril 1879, que ce mariage civil ne serait pas traité comme mariage et ne produirait pas l'empêchement d'honnêteté publique. Qu'en est-il des autres mariages nuls du chef de clandestinité, par exemple, parce qu'ils ont été contractés devant un autre que le propre curé ? C'est une question controversée, mais Gasparri pense que, dans le cas où la nullité vient simplement de ce qu'il y a eu erreur sur le propre curé, l'empêchement d'honnêteté publique résulterait nécessairement de ce mariage nul. *Op. cit.*, n. 826.

L'empêchement peut se multiplier avec les motifs ou les causes qui le font encourir, fiançailles ou mariages.

Cependant l'empêchement ne peut agir au détriment de fiançailles valides, comme le montrera l'exemple suivant. Supposons qu'en dépit de fiançailles valides, un jeune homme contracte un mariage, nul par conséquent, avec la sœur de sa fiancée : ce mariage, nul du chef d'honnêteté publique seulement, ne crée pas en retour un empêchement d'honnêteté publique qui interdise le mariage avec la première fiancée. Cf. Gasparri, *ibid.*, n. 828.

Corollaires. — 1° *Dispense.* — Cet empêchement étant de droit purement ecclésiastique, bien qu'il soit fondé sur des considérations de morale générale, l'Église peut en dispenser, et elle en dispense sous ses deux formes résultant soit des fiançailles, soit du mariage non consommé, même pour le premier degré de la ligne directe. Cf. cette déclaration du Saint-Office du 20 mars 1893 : *S. Sedem super impedimento publicæ honestatis in primo gradu lineæ rectæ proveniente ex matrimonio rato, quando urgent graves causæ reipsa dispensare.* Mais il faut que la non-consommation soit bien certaine. La dispense relève de la S. C. des Sacrements.

2° Pour le même motif, c'est-à-dire que l'empêchement est de droit ecclésiastique seulement, il ne résulte pas des épousailles (fiançailles ou mariage) entre infidèles. Nous avons sur ce point une réponse du Saint-Office du 19 avril 1837 (Gasparri, n. 830, donne comme date le 26 septembre, mais le *Collectanea* de la Propagande, 2e édit., n. 857, publication officielle, donne le 19 avril) : *Matrimonium ratum non consummatum paganorum producitne honestatem publicam, vel censeturne impedimentum dirimens post eorum conversionem ?... Idemque estne de sponsalibus paganorum ac de matrimonio rato ? — R. Impedimentum non subsistere.* Si le mariage avait eu lieu entre un fidèle

et un infidèle, le fidèle semble contracter pour sa part l'empêchement, mais si le second mariage devait être contracté avec un parent infidèle du décédé, la dispense de disparité de culte accordée dans ce cas est censée comprendre au besoin la dispense d'honnêteté publique.

Le nouveau Code du droit canonique, promulgué par la bulle *Providentissima*, du 27 mai 1917, et qui est entré totalement en vigueur le 17 mai 1918, trouble assez violemment la discipline jusqu'ici reçue sous le nom d'empêchement d'honnêteté publique. L'expression prend un sens tout nouveau. L'empêchement résultait : *a*) des fiançailles valides ; *b*) du mariage non consommé, mais valide quant au consentement.

a) Il ne résulte plus du tout dès fiançailles. *b*) Il ne résulte plus du mariage valide consommé ou non, lequel crée dans les deux cas l'empêchement d'affinité. Le canon 1078 définit le nouvel empêchement d'honnêteté publique : *Impedimentum publicæ honestatis oritur ex matrimonio invalido, sive consummato sive non, et ex publico vel notorio concubinatu; et nuptias dirimit in primo et secundo gradu lineæ rectæ inter virum et consanguineas mulieris, ac vice versa.* Il résulte donc du mariage invalide consommé ou non, de quelque cause que vienne l'invalidité; il résulte d'un concubinat public et notoire qui créait jusqu'ici l'empêchement d'affinité illicite.

Son extension. Elle est très réduite : elle ne dépasse pas la ligne directe, et ne va donc pas en ligne collatérale. L'empêchement existe entre l'homme et les parentes de la femme en ligne directe jusqu'au second degré inclus, et *vice versa.*

La question est traitée dans les traités du mariage ou les commentaires du l. IV des Décrétales. — Pour le point de vue spécialement historique, Jos. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur*, 2e édit., Paderborn, 1893; A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891; E. Philippe, dans le *Canoniste contemporain*, 1892, p. 467 sq. — En ce qui concerne le droit formé : Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1904; Fr. X. Wernz, *Jus Decretalium*, t. IV, *Jus matrimoniale Ecclesiæ catholicæ*, 2e édit., Prato, 1911; E. Burel, *Étude sur l'empêchement d'honnêteté publique* (thèse), Paris, s. d. (1911); De Smet, *Les fiançailles et le mariage*, Bruges, 1912; sans oublier pour maint détail et mainte discussion les auteurs plus volumineux comme Rosset, *De sacramento matrimonii*, 1895-1896, et Sanchez, *De matrimonio*.

A. VILLIEN.

HONORAIRES DE MESSES.— I. Licéité. II. Historique pendant les seize premiers siècles. III. A qui appartient-il d'en fixer le taux? IV. Obligation de célébrer résultant de l'acceptation des honoraires. V. Devoir strict de transmettre intégralement les honoraires quand on fait célébrer la messe par d'autres. VI. Prohibitions au sujet du trafic des honoraires de messes. VII. Peut-on recevoir plusieurs honoraires pour plusieurs messes célébrées le même jour?

I. LICÉITÉ. — 1° L'acceptation d'un honoraire pour la célébration de la messe est licite, car, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. C, a. 2, ad 2um, le prêtre célébrant n'accepte pas l'honoraire comme prix de la consécration de l'eucharistie, ou de la célébration de la messe, ce qui serait simoniaque; mais il l'accepte comme contribution à son entretien, ce qui est parfaitement licite. Saint Paul, en effet, l'affirme, ceux qui remplissent les fonctions sacrées vivent du temple, et ceux qui servent à l'autel participent aux offrandes faites à l'autel. I Cor., IX, 13.

A diverses reprises, l'Église a proclamé ce point de doctrine. Cf. constitution de Martin V, *Inter cunctas*, du 22 février 1418, a. 25, au concile de Constance, contre les erreurs de Hus et de Wicleff; encyclique de Benoît XIV, *Demandatam*, du 24 décembre 1743, § 10; constitution du même pape, *Præclaris*, du 18 mars 1746; et son autre constitution *Quod expensis*, du 26 août 1748; constitution de Pie VI, *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, condamnant les 30e et 54e propositions du synode de Pistoie; instruction de la S. C. de la Propagande du 15 février 1746, pour les grecs-melchites; décret de la même Congrégation du 13 avril 1807, n. 16, etc. Cette vérité est, en outre, formellement rappelée dans le nouveau Code de droit canon, can. 824, § 1.

Même dans le cas où le prêtre est riche, ou possède des revenus par ailleurs, l'acceptation de l'honoraire est licite. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, *De sacrificio missæ*, c. V, p. I, n. 2, 6 in-fol., Madrid, 1717, t. I, p. 120; Suarez, *In IIIam*, disp. LXXXVI, sect. III, n. 1, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1861-1878, t. XXI, p. 913 sq.

2° Il s'ensuit que faire un pacte au sujet de l'honoraire de messe, c'est-à-dire ne s'engager à appliquer la messe à telle ou telle intention qu'à la condition que l'honoraire soit versé, ne constitue pas un acte illicite, si l'honoraire dont il s'agit est juste, soit en raison de la taxe fixée dans le diocèse, soit en raison de certaines circonstances particulières. Suivant l'axiome *quod jure exigis si aliquid facias, potes deducere in pactum.* En vertu de ce contrat qui n'est pas un contrat de vente, mais que Suarez appelle contrat *de do ut facias*, le prêtre qui a reçu l'honoraire est tenu, *sub gravi*, en stricte justice, et non seulement en charité, ni même simplement à titre de fidélité à sa promesse, d'offrir la messe à l'intention du donateur, puisque, dès lors, un contrat onéreux est intervenu entre celui qui, donnant l'honoraire, demandait l'application de la messe, et le prêtre qui, en acceptant l'honoraire, s'était engagé à célébrer à l'intention désignée. Avant le contrat, le prêtre était libre de célébrer, ou non; libre aussi d'appliquer la messe à une intention plutôt qu'à une autre: après le contrat, il est obligé à célébrer, et à le faire à l'intention que le donateur a indiquée. Mais, s'il ne célèbre pas, il n'est tenu, en stricte justice, suivant plusieurs théologiens, qu'à rendre l'honoraire, et nullement à réparer d'une autre façon, car le dommage spirituel résultant pour une personne de l'omission de la messe n'est pas matériellement appréciable. Cependant, si, par sa faute, comme suite de cette omission, le prêtre était cause de ce dommage spirituel, il devrait, par une raison d'équité et de justice, réparer en priant pour la personne lésée. Cf. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, c. V, p. I, t. I, p. 119; Suarez, *In IIIam*, disp. LXXXVI, sect. I, n. 4-7, t. XXI, p. 908-910; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. III, *De eucharistia*, c. III, *De sacrificio missæ*, dub. I, n. 246, 250. 7 in-8°, Prato, 1889-1895, t. IV, p. 720 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 539, 2 in-8°, Paris, 1897, t. I, p. 391-394.

3° Si le prêtre exigeait quelque chose au-dessus de la taxe régulière, ou de ce à quoi il a droit, il pécherait et pourrait être la cause d'un scandale; mais il ne serait pas cependant coupable de simonie, dont la malice spéciale consiste précisément à vendre le spirituel pour le matériel, à moins qu'il n'eût réellement l'intention perverse de vendre le fruit spirituel du saint sacrifice. Néanmoins, la cupidité excessive de ce prêtre, dans le cas dont nous parlons, pourrait facilement faire planer sur lui le soupçon de simonie. Cf. Palmieri, *Opus theologicum*, tr. VI, sect. I, c. II, *De simonia*, n. 275 sq., t. II, p. 325 sq.

II. HISTORIQUE PENDANT LES SEIZE PREMIERS SIÈCLES. — 1° *Origine de la coutume d'offrir des honoraires de messes.* — Dans l'antiquité chrétienne, soit parce que le nombre des fidèles n'était pas assez grand, soit pour tout autre motif, il fut d'usage de ne célébrer

dans chaque église qu'une messe par jour. Cette pratique se continua durant plusieurs siècles. Tous les fidèles, alors, participaient à cette unique messe par des offrandes publiques, soit en apportant le pain et le vin nécessaires pour la matière du sacrifice, soit en faisant d'autres dons qui étaient ensuite distribués au clergé et aux pauvres. La messe, à cette époque, était appliquée pour tous indistinctement. Cf. Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. III, c. XXII, n. 1 sq., in-4°, Parme, 1768, p. 224; Hardouin, *Acta conciliorum*, 12 in-fol., Paris, 1715, t. III, col. 461; Lupus, *Synod. general.*, 7 in-fol., Venise, 1724, t. III, p. 183.

Peu à peu le nombre des prêtres et des simples chrétiens s'étant considérablement augmenté, une messe par jour ne suffit plus dans chaque église pour satisfaire la dévotion du peuple. Dès lors, il ne fut plus possible que tous les fidèles fissent leur offrande à chaque messe. Ils se partagèrent donc ce soin, et chez eux naquit comme naturellement le désir que les messes à la célébration desquelles ils coopéraient par leurs oblations personnelles, fussent plus spécialement appliquées à leurs intentions. Saint Augustin présente comme licite la pratique de recevoir pour la célébration du sacrifice, en mémoire des défunts, ou pour tout autre motif, par exemple, une grâce à obtenir, non seulement les offrandes en nature, mais aussi de l'argent, pourvu qu'il soit spontanément offert. *Epist.*, XXII, *ad Aurelianum episcopum*, c. I, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 92. Le pape saint Grégoire le Grand parle de même, au commencement du VIIe siècle. *Epist.*, l. III, 63, *P. L.*, t. LXXVII, col. 660. Cf. Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio, loc. cit.*, n. 5, p. 226.

2° *Caractère obligatoire des oblations.* — 1. Ces oblations, faites par les fidèles à la messe, n'étaient pas considérées comme facultatives, mais comme obligatoires. Cette prescription est clairement énoncée dans les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. XXXV, Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. I, 3 in-fol., Paris, 1725, t. III, p. 11.

2. Au milieu du IIIe siècle, saint Cyprien adresse à ce propos un reproche sévère à une femme de noble qualité, qui prétendait participer au sacrifice, sans faire elle-même une offrande: *Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credere, quæ corbonam omnino non respicis, quæ in dominicum sine sacrificio venis, quæ partem de sacrificio quod pauper obtulit, sumis. De opere et eleemosynis*, c. XV, *P. L.*, t. IV, col. 612. Saint Augustin, ou, du moins, l'auteur des sermons qui lui sont attribués, parle de même : *Erubescere debes homo idoneus, si de aliena oblatione communicaveris. Serm.*, CCXV, *de tempore*, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2238. C'est pour ce motif que Tertullien appelle tous les chrétiens prêtres, non en ce sens qu'ils aient tous le pouvoir de consacrer le pain et le vin, mais parce que tous offraient le pain et le vin à l'autel du Seigneur, *De exhortatione castitatis*, c. VII, *P. L.*, t. *II*, col. 922, comme l'explique très nettement Petau, *De potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotibus a Deo concessa, Diatriba*, c. I-II, *Dogmata theologica*, 8 in-4°, Paris, 1865-1867, t. VII, p. 381-388.

3. Quand, à la fin du VIe siècle, ces prescriptions commencèrent à ne plus être observées par tous, les conciles rappelèrent aux fidèles, trop souvent portés à l'oublier, cette obligation de faire les oblations comme prescrite par Dieu lui-même. Le second concile de Mâcon, tenu en 585, s'exprime ainsi, can. 4e: *Residentibus nobis in sancto concilio cognovimus quosdam christianos A MANDATIS DEI aliquibus locis deviasse, ita ut nullus eorum legitimo obsecundationis parere velit officio Deitatis, dum sacris altaribus nullam admovens hostiam. Propterea decernimus, ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur, tam panis quam vini... Omnes autem qui definitiones nostras per inobedientiam evacuare contendunt, anathemate percellantur.* Hardouin, *Acta conciliorum*, t. III, col. 461.

4. Le pain et le vin, offerts par les fidèles, dépassaient la quantité qui devait être consacrée par le prêtre et ensuite distribuée aux communiants. Le surplus était distribué aux prêtres et aux autres membres du clergé. Voir les documents rapportés par Lupus, *Synodorum generalium et provincialium decreta et canones scholiis et notis illustrati*, dissert. II, *proœm.*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726, t. III, p. 183, et par Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. I, n. 11, c. II, n. 1, t. III, p. 7, 13.

5. Dans les premiers temps, on offrait à l'autel, en plus du pain et du vin, d'autres dons, du miel, du lait, du froment, des raisins, de l'huile, de l'encens. Cet usage est autorisé par le 6e canon apostolique. Bruns, *Concil.*, t. I, p. 1. Néanmoins, l'usage d'offrir d'autres choses, par exemple, des oiseaux et un barillet de vin, mais avant la messe ou l'offertoire, est signalé par Réginon, *De eccl. disciplinis*, l. I, n. 72-73, *P. L.*, t. CXXXII, col. 190. Il s'est conservé dans le cérémonial des canonisations; on offre aussi des fleurs artificielles aux solennités de la béatification. Fornari, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis*, in-4°, Rome, 1909, p. 72, 79.

6. D'après le 4e canon apostolique, les fruits, autres que le pain et le vin, ne devaint pas être offerts à l'autel; ils étaient remis, comme prémices, au domicile de l'évêque et des prêtres, qui les distribuaient eux-mêmes aux diacres et aux autres clercs inférieurs.

7. Une certaine atténuation, cependant, fut apportée, en certains endroits, à cette prohibition. Le IIIe concile de Carthage, tenu en 397, par son canon 24e, qui est le 37e dans quelques éditions, permettait d'offrir, le jour de la fête de Pâques, du lait et du miel, que, suivant la coutume, on distribuait à ceux qui venaient d'être solennellement baptisés. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. I, col. 883; cardinal Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. XVI, n. 3, *Opera omnia*, in-fol., Anvers, 1694, p. 237. C'était la mise en pratique du texte liturgique emprunté à saint Pierre : *Quasi modo geniti infantes... lac concupiscite.* I Pet., II, 2.

8. Il y avait donc deux sortes d'oblations : *a*) celles qu'on faisait au moment de l'offertoire, et elles ne comportaient que du pain et du vin; *b*) celles, plus variées, qu'on faisait avant la messe, ou, du moins, avant l'évangile; elles comprenaient tout ce qui pouvait être nécessaire ou utile aux prêtres. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. IV, a. 6, 2 in-4°, Rouen, 1700, t. I. D'autres, en dehors de la liturgie, étaient portées à la maison de l'évêque ou des prêtres, pour l'entretien de tout le clergé. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. III, n. 5, t. III, p. 19. D'après Martène, *loc. cit.*, les oblations liturgiques étaient abrogées çà et là au XIIe siècle, ou n'étaient plus pratiquées à la messe que par les clercs.

3° *Des honoraires proprement dits.* — 1. Dans l'antiquité chrétienne, offrait-on aussi de l'argent, soit avant la messe, soit avant l'offertoire ? Ce point d'histoire est controversé; mais ce qui est certain, c'est que, dans toutes les églises, il y avait un tronc, pour recevoir les aumônes des fidèles. Comme chez les juifs, ce tronc s'appelait *gazophylacium*, et quelquefois *corbona*, en souvenir de ce qui est relaté dans l'Évangile : Marc., XII, 41; Luc., XXI, 1; Matth., XXVII, 6; Joa., VIII, 20. Plusieurs fois les anciens Pères en ont fait mention. Tertullien, *Apologet.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 470; cf. Justin, *Apolog.*, I, n. 67, *P. G.*, t. VI, col. 429. On l'appelait aussi *arca* et *concha*. Baronius, *Annales*

ecclesiastici, an. 44, n. 69, 12 in-fol., Venise, 1705, t. I, p. 269; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. II, n. 9, t. III, p. 15. L'argent qu'on y recueillait était pour subvenir aux besoins des pauvres, des veuves, des orphelins, des prisonniers, des malades, des pèlerins, etc., en un mot, des indigents de toute nature. Cette coutume est rapportée comme existant encore au IVe siècle, par saint Augustin, *Serm.*, CCCLVI, n. 13, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1580, et au Ve siècle par saint Paulin, *Epist.*, XXXIV, *sive serm. de gazophylacio*, n. 1 sq., *P. L.*, t. XLIX, col. 545 sq. Saint Justin dit, *Apolog.*, I, n. 67, *P. G.*, t. VI, col. 429, que, sous le nom d'indigents, étaient compris aussi les ministres des autels et de l'église, qui devaient vivre des oblations des fidèles. Or, très vraisemblablement, s'ils en eussent été réduits à n'avoir que le pain et le vin offerts à l'autel, ils n'auraient pu, même avec le prix de ce qu'ils ne consommaient pas, se procurer tout ce qui est nécessaire à l'existence.

2. A quelle époque l'argent destiné au soutien des prêtres et du clergé cessa-t-il d'être déposé dans le *gazophylacium*, pour être offert à l'autel même? Voilà encore un point d'histoire qui ne peut être exactement défini. Saint Augustin parle bien, à certains endroits, de sommes d'argent offertes à l'autel, au moment de l'oblation, aux messes des morts; mais il semble préférer que cet argent, au lieu d'être remis par les fidèles aux diacres qui servent à l'autel, soit, au contraire, distribué plutôt par eux-mêmes aux pauvres. *Oblationes pro spiritibus dormientium, quos vere aliquid adjuvare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosæ, atque omnibus petentibus sine typho et cum alacritate præbeantur. Si quis pro religione aliquid pecuniæ offerre voluerit, in præsenti pauperibus erogel. Epist.*, XXII, *ad Aurelianum episcopum*, c. I, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 92.

3. Plusieurs anciens auteurs, tels que Honorius Augustodunensis, qui écrivait au XIIe siècle, *Gemma animæ*, l. I, c. LXVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 564, supposent que la coutume d'offrir de l'argent, au lieu de pain et de vin, s'introduisit à l'époque où les fidèles cessèrent de communier chaque fois qu'ils assistaient à la messe. Il n'était pas nécessaire, alors, de consacrer tant de pain, et le peuple continua à contribuer aux frais du culte par l'offrande, non de pain et de vin, mais d'argent. Il n'indique pas l'époque où cette coutume commença.

4. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'offrande, soit du pain, soit ensuite de l'argent, était faite au clergé en général, et non à un prêtre individuellement, pour que celui-ci célébrât une messe à l'intention de celui qui faisait cette offrande. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. II, n. 8, t. III, p. 14 sq.

5. La coutume d'offrir de l'argent à un prêtre, pour que celui-ci célébrât la messe à l'intention du donateur, ne se montre pas avant le VIIIe siècle, et ne fut pas universellement reçue avant le XIIe, d'après Mabillon : *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti, Præfatio ad part. Iam sæculi III*, n. 62, 9 in-fol., Paris, 1688-1702, p. 27. Saint Chrodegang, évêque de Metz (743-760), dit expressément : *Si aliquis uni sacerdoti pro sua missa... aliquid in eleemosyna dare voluerit, hoc sacerdos... a tribuente accipiet et exinde quod voluerit faciet. Regula canonicorum*, can. 12, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1076. Peut-être est-il question de cet usage dans le canon 3 du concile germain, présidé par saint Boniface en 742, où il est question du compte que le prêtre, au carême, doit rendre à l'évêque *de precibus et ordine missarum.* Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 366. Cf. concile de Septine de 743, c. I, *ibid.*, col. 370.

De Berlendis, *De oblationibus ad altare*, part. II, § 2, Venise, 1743, p. 289-299, a recueilli des témoignages qui prouvent que l'usage de donner un honoraire au prêtre qui célébrait la messe à une intention particulière, existait partiellement avant le VIIIe siècle. Bède, *Historia Anglorum*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. XCV, col. 205-207, rapporte, sur l'année 679 environ, que les fidèles, en dehors de la messe, donnaient aux prêtres de l'argent pour célébrer une messe en vue de leur faire obtenir une grâce spirituelle ou temporelle. Saint Jean l'Aumônier, évêque d'Alexandrie (610-616), a dit une messe, sur la demande d'un père, afin d'obtenir, comme il advint, le retour de son fils. *Vita*, c. IX, n. 50, *Acta sanctorum*, au 23 janvier, Anvers, p. 508. Ultrogothe, femme de Childebert, fit au tombeau de saint Martin des présents, en demandant des messes. S. Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CXXI, col. 926. Saint Benoît donna de sa main quelque chose pour une messe en faveur de deux moniales. S. Grégoire le Grand, *Dialogi*, l. II, c. XXIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 178. Selon saint Épiphane, *Hær.*, XXX, n. 6, *P. G.*, t. XLI, col. 414, un patriarche juif, converti vers 347, donna de l'argent à l'évêque qui l'avait baptisé, en disant : « Offre pour moi. »

Au XIe siècle, la coutume de donner au prêtre un honoraire était très répandue, puisque les enfants eux-mêmes la connaissaient. Saint Pierre Damien, encore enfant, ayant trouvé une pièce d'argent, s'empressa de la porter à un prêtre, afin que celui-ci célébrât une messe pour le repos de l'âme de son père défunt. *Vita sancti Petri Damiani per Joannem monachum ejus discipulum*, c. II, *P. L.*, t. CXLIV, col. 117.

4° *Abus et réglementation.* — 1. Dans la première moitié du VIe siècle, les oblations faites à l'occasion des messes célébrées même dans de simples oratoires, étaient devenues déjà si considérables, que des laïques, masquant leur avarice sous les dehors de la piété, se mirent à bâtir des chapelles et même de vastes églises, dans l'intention d'avoir part aux offrandes que les fidèles y apporteraient. Ce fut, là, une entreprise financière contre laquelle plusieurs conciles durent sévir. Le 6e canon du IIe concile de Braga, en Galice, qui est à proprement parler le IIIe, ayant été tenu en 572, a pour titre : *Ut si quis oratorium pro quæstu suo in terra propria fecerit, non consecretur*, et cette teneur : *Placuit, ut si quis basilicam, non pro devotione fidei, sed pro quæstu cupiditatis, ædificat, ut quidquid ibidem oblatione populi colligetur, medium cum clericis dividat, eo quod basilicam in terra sua ipse condiderit, quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri, hoc ergo de cætero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quæ non pro sanctorum patrocinio, sed magis tributarii conditione est condita, audeat consecrare.* Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 835; *P. L.*, t. LXXXIV, col. 572.

2. Au siècle suivant, le XVIIe concile de Tolède, tenu en 694, signala une aberration bien plus étrange encore. Des particuliers faisaient célébrer la messe des défunts pour leurs ennemis vivants, afin de leur causer la mort. Le canon 6e prononça la peine de l'excommunication et de la prison perpétuelle, contre ceux qui donneraient des honoraires de messes dans ce but impie, et contre les prêtres qui ne rougiraient pas de souiller leur ministère en coopérant à cette superstition sacrilège. En outre, ces prêtres seraient déposés. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 99.

3. Les conciles de Rome de 816 et de 853, can. 17, Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 904, 1005, recommandaient aux prêtres de ne pas recevoir d'oblations de tous en tous lieux. Quelques-uns prétendaient qu'aucune aumône n'était profitable aux défunts, si elle n'était pas faite pour célébrer des messes en leur faveur. Jonas, évêque d'Orléans, réfuta cette erreur. *De institutione laicali*, l. III, c. XV, *P. L.*, t. CVI, col. 264.

4. La coutume des fidèles de donner une rétribution, même en argent, aux prêtres, afin que le saint sacrifice de la messe fût célébré à l'intention des donateurs, se généralisant de plus en plus, l'Église n'y vit aucun inconvénient; elle l'approuva même, pourvu que les prêtres n'eussent pas l'imprudence de se charger de plus de messes qu'ils n'en pouvaient dire, et qu'ils n'acceptassent jamais plusieurs honoraires pour une seule messe. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. III, c. xv, n. 9, t. III, p. 407.

5. Sous ce rapport encore les abus, en effet, n'avaient pas tardé à se glisser, à cause de la sordide avarice de quelques prêtres indignes, jetant, par leur manière d'agir, le discrédit sur ce qui est en soi très licite. Quelques-uns, lorsqu'il n'était pas encore défendu de célébrer plusieurs messes le même jour, en célébraient plusieurs uniquement pour augmenter leurs revenus, ce qui les faisait appeler *non Christi, sed Mammonæ sacerdotes*. D'eux aussi un ancien auteur disait : *non tam consecrant, quam dilaniant Filium Dei*.

6. Ces abus furent rigoureusement condamnés par le pape Alexandre II, en 1065, et sa sentence fut insérée dans le Décret de Gratien, part. III, *De consecratione*, dist. I, c. 53, *Sufficit*. Elle se termine par ces paroles sévères : *Qui vero pro pecuniis, aut adulationibus sæcularium, una die præsumit plures facere missas, non æstimo evadere damnationem*. Innocent III renouvela cette défense, qui se trouve dans les Décrétales de Grégoire IX, l. III, tit. XLI, *De celebratione missarum*, c. 12.

7. Quelques prêtres indignes, pour accroître leurs gains, consacraient autant d'hosties, dans la même messe, qu'ils avaient reçu d'honoraires, pensant, par ce moyen, satisfaire, en même temps, à toutes leurs obligations. D'autres réunissaient et concentraient plusieurs messes en une seule : ils recommençaient, autant de fois qu'ils avaient reçu d'honoraires, la messe jusqu'à l'offertoire; puis ils répétaient, le même nombre de fois, les oraisons secrètes, mais ils ne récitaient qu'une fois le canon, et ne consacraient qu'une fois. A la fin, ils répétaient autant de fois les oraisons après la communion, qu'ils avaient répété de fois les prières avant l'offertoire et les secrètes. On disait que ces messes avaient deux faces, trois faces, et plus encore. *Has autem missas, barbaro vocabulo, bifaciatas aut trifaciatas, Petrus Cantor qui floruit anno 1200, nuncupat, quia duplicem vel triplicem habebant faciem : quas veluti monstruosas et contrarias institutioni et consuetudini Ecclesiæ improbat et detestatur.* Cardinal Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. xv, n. 7, *Opera omnia*, in-fol., Anvers, 1694, p. 235.

5° *Attaques contre la coutume de donner des honoraires pour la célébration et l'application de la messe.* — 1. A l'époque où cette coutume commença à se répandre, divers théologiens se levèrent, pour en contester la légitimité. Un des plus anciens est Walafrid Strabon, moine de Fulda, qui écrivait au milieu du IXe siècle. Il la combattit, indirectement du moins, en enseignant que le saint sacrifice ne sert pas plus à ceux pour lesquels il est spécialement offert, qu'à toute la société des fidèles. Voici ses paroles : *Sciendum autem quosdam inordinate offerre, qui, attendentes numerum oblationum, potius quam virtutem sacramentorum, sæpe in illis transeunter offerunt missis, ad quas persistere nolunt. Rationabilius siquidem est ibi offerre, ubi velis persistere, ut qui munus Domino obtulisti, offeras pariter pro eodem munere suscipiendo postulationem devotam. Sed in hoc error non modicus videtur, quod quidam se non posse aliter plenam commemorationem eorum facere, pro quibus offerunt, nisi singulas oblationes pro singulis offerant, vel pro vivis et defunctis non simul æstimant immolandum, cum vere sciamus unum pro omnibus mortuorum, et unum panem esse et sanguinem, quem universalis Ecclesia offert. Quod, si cui placet, pro singulis singulatim offerre, pro solius devotionis amplitudine, et orationum augendarum delectatione id faciat; non autem pro stulta opinatione qua puter, unum Dei sacramentum non esse generale medicamentum. Quodam modo enim in fide imperfectus est, qui putat Dominum non discernere, quando una petitione pro multis rogatur, quid cui sit necesse. De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis ad Regimbertum episcopum*, c. XXII, *P. L.*, t. CXIV, col. 948.

L'erreur de Walafrid fut de n'avoir pas compris, ou admis, que, si le saint sacrifice de la messe a une valeur infinie, soit à cause du principal sacrificateur, soit à cause de la victime, puisque l'un et l'autre sont le Christ, Fils de Dieu; cependant, par suite de la volonté même du Christ qui l'a institué, l'application n'en est pas infinie. D'où il suit que cette application limitée est plus profitable à celui pour lequel elle est faite qu'aux autres, soit que l'on considère le fruit satisfactoire, soit que l'on considère le fruit impétratoire. Comme le remarque saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, a. 4, q. I, II, Dieu est porté à répandre plus largement ses bienfaits sur celui pour lequel le prêtre immole plus spécialement la divine Victime, et pour lequel il le prie.

2. Mais si Walafrid n'a blâmé qu'indirectement la coutume de donner des honoraires de messes, Wiclef, Luther, Calvin et leurs disciples l'ont réprouvée formellement, sous prétexte qu'il y avait, là, une simonie manifeste, comme si l'honoraire était le prix même de la messe, et que ce qu'il y a de plus spirituel pût être acheté et vendu à prix d'argent.

Longtemps avant qu'elles fussent formellement condamnées par l'Église, saint Thomas avait réfuté ces erreurs, par cette affirmation de principe si claire et si concluante : *Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis eucharistiæ, hoc enim esset simoniacum; sed quasi stipendium suæ sustentationis. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. C, a. 2, ad 2um. Ailleurs déjà il avait dit : *Si sacerdos non habet alios sumptus, et non tenetur ex officio missam cantare, potest accipere denarios, sicuti conducti sacerdotes faciunt, non quasi pretium missæ, sed quasi sustentamentum vitæ. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXV, q. III, a. 2, q. I, ad 4um.

3. Plus récemment le pseudo-synode de Pistoie, en 1786, a renouvelé ces erreurs. Quoique l'oblation du saint sacrifice s'étende à tous, cette assemblée schismatique avoue, néanmoins, qu'on peut, dans la liturgie, faire une commémoraison spéciale de quelques personnes, vivantes ou défuntes, *precando Deum specialiter pro ipsis;* mais ensuite elle nie que le prêtre puisse appliquer à qui il veut une partie du fruit du sacrifice, et, pour cela, recevoir un honoraire : *non tamen quod credamus in arbitrio esse sacerdotis applicari fructus sacrificii cui vult; imo damnamus hunc errorem velut magnopere offendentem jura Dei, qui solus distribuit fructus sacrificii cui vult et secundum mensuram quæ illi placet.* Elle condamne donc ouvertement la coutume contraire, approuvée cependant par l'Église universelle, et elle la proclame *falsam opinionem invectam in populum quod illi qui eleemosynam subministrant sacerdoti sub conditione quod celebret unam missam, specialem fructum ex ea percipiant.*

Mais Pie VI, par sa constitution *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, n. 30, condamne cette doctrine du pseudo-synode de Pistoie, comme fausse, téméraire, pernicieuse et injurieuse à l'Église et à ses ministres, et renouvelant l'erreur de Wiclef déjà condamnée. Il montre que l'Église, au contraire, en vertu d'un droit promulgué par les apôtres de recevoir des biens tem-

porels de ceux à qui l'on confère des biens spirituels, approuve l'application de la messe en faveur de personnes individuelles et commande même aux pasteurs d'âmes de l'appliquer ainsi à leurs ouailles, comme il est formellement exprimé par le concile de Trente, sess. XXIII, c. I, *De reform.*, et par Benoît XIV, dans sa constitution *Cum semper oblatas*, § 2.

En effet, ce qui est nécessaire pour l'administration d'un bien spirituel, n'est pas le prix matériel de ce bien, non estimable à prix d'argent. A ce sujet, De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XXI, n. 2, fait une comparaison qui met cette vérité en lumière. Supposons, dit-il, qu'un peintre ne veuille pas vendre ses œuvres, mais que, mû par un sentiment de piété, il s'engage, même par vœu, à décorer gratuitement une église. Il ne manquerait pas à son vœu, s'il demandait à cette église de lui fournir les couleurs, les toiles et tout ce qui serait nécessaire; ou s'il demandait à cette église les sommes d'argent pour acquérir tous ces objets. Il pourrait dire encore qu'il peint gratuitement. Bien plus, si, pour accomplir parfaitement ce travail, il avait besoin d'une nourriture spéciale, il pourrait, même en la demandant, dire encore qu'il peint gratuitement.

Supposons également qu'un saint ait reçu de Dieu un don surnaturel pour guérir certains genres de maladie, et qu'il veuille donner gratuitement ce qu'il a gratuitement reçu: supposons qu'il soit appelé par un prince, dans ce but, comme saint François de Paule fut appelé par le roi Louis XI. Demanderait-il les sommes nécessaires pour faire le voyage, et, durant son séjour dans le palais du prince, serait-il nourri aux frais de celui-ci, il pourrait dire encore qu'il le guérit gratuitement, car ces sommes ne seraient pas le prix de la guérison, mais seulement le prix de ce qui est nécessaire pour que le thaumaturge puisse exercer son ministère bienfaisant.

On doit raisonner d'une manière analogue pour l'application spéciale du sacrifice de la messe. Pour que cette application gratuite puisse être faite, la première condition est que le prêtre puisse vivre. L'offrande pour l'entretien du prêtre n'est pas le prix du bien spirituel que le prêtre donne gratuitement; mais seulement le prix de ce qui est nécessaire pour que ce bien spirituel, non estimable à prix d'argent, puisse être gratuitement donné. Celui qui reçoit ce bien spirituel, et qui, pour l'avoir, a promis quelque chose pour l'entretien du prêtre, est obligé en justice à donner ce qu'il a promis pour cet entretien; comme le prêtre, de son côté, est obligé en justice à donner ce bien spirituel, quand il l'a promis à celui qui a voulu coopérer en partie à son entretien. Voir *Le canoniste contemporain*, 1893, p. 73; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 466, 538, t. I, p. 329, 391 sq.; Many, *Prælectiones de missa*, p. 83-90.

4. Peut-on accuser de simonie le prêtre qui célèbre parce qu'il a un honoraire, et qui ne célébrerait pas s'il n'en avait point? Assurément la conduite de ce prêtre n'est pas digne d'éloges; mais on ne peut affirmer qu'il ait commis le crime de simonie, à moins que réellement il ne considère l'honoraire comme le prix du sacrifice lui-même. Sans doute, l'honoraire est pour lui un motif de secouer sa nonchalance et d'être moins négligent: mais ce prêtre n'équipare pas la messe à une pièce de monnaie.

A cette solution n'est pas opposée la condamnation de la 46e proposition réprouvée par le pape Innocent XI, et qui est ainsi conçue : *Dare temporale pro spirituali, non est simonia... etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale, imo etiam sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris æstimetur quam res spiritualis.* Dans cette proposition, en effet, les mots *principale motivum* sont synonymes de *pretium rei spiritualis*, comme l'explique saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, *De præceptis decalogi et Ecclesiæ*, l. I, c. II, dub. II, a. 1, n. 54, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, édit. Gaudé, t. I, p. 401; tandis que, dans le cas proposé, l'honoraire est le prix non du bien spirituel conféré par l'application de la messe, mais le prix du soutien du prêtre. Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, *Tractatus de eucharistia*, part. II, c. III, a. 3, n. 370, q. VII, 2 in-8°, Rome, 1882, t. II, p. 253; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. IV, sect. II, *De sanctissima eucharistia ut est sacrificium*, c. II, § 3, n. 198, ad 5um, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1893, t. II, p. 146; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, n. 544, t. I, p. 395.

6° *Fondation de messes à perpétuité.* — Au IXe siècle, la coutume des honoraires de messes était déjà très répandue. Bien plus, on ne se contentait pas de faire dire des messes, de son vivant; on voulait, après la mort, en assurer la célébration à perpétuité. Les capitulaires de Charlemagne nous ont transmis le formulaire dont on se servait pour les fondations de ce genre, l. VI, c. CCLXXXV. Cet usage ne fut pas moins en vigueur durant les siècles suivants. *Vita S. Petri Damiani per Joannem monachum ejus discipulum*, c. II, *P. L.*, t. CXLIV, col. 117; Baronius, *Annales ecclesiastici*, 12 in-fol., Rome, 1593-1607, an. 1054, t. XI, p. 230; *Decretum Gratiani*, part. III, *De consecrat.*, dist. I, c. 53, *Sufficit*; concile d'York (1194), can. 3, Mansi, t. XXII, col. 842; concile de Paris (1212), can. 5, n. 12, Mansi, t. XXIII, col. 822; concile de Wurzbourg (1287), Mansi, t. XXIV, col. 943; concile de Palence, en Espagne (1322), Mansi, t. XXIV, col. 704; concile de Tolède (1324), can. 67, Mansi, t. XXV, col. 733, 734; concile de Malines (1570), tit. XIV, *De decanis pastoribus*, c. 12; Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, t. II, p. 717, col. 1.

7° *Fixation du taux.* — Plusieurs auraient souhaité que l'honoraire de chaque messe fût, en général, suffisant pour l'entretien quotidien du prêtre chargé de la dire. Nous trouvons un exemple de ce désir dans le canon 23 du concile tenu à Avignon en 1594 : *Omnes hortamur qui missas celebrare faciunt, ut sacerdotibus tantum, eleemosynæ nomine, impendant quantum pro victu decenti et honesto illius sufficiat. Æquum est enim ut, juxta apostoli sententiam, qui altari servit, de altari vivat.* Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part IV, l. III, c. VI, n. 5, t. V, p. 475.

Les anciens cérémoniaux appelaient, pour ce motif, l'honoraire de messe le *presbyterium*. L'emploi de ce terme, pris en ce sens, s'est conservé en divers endroits jusqu'à nos jours, en particulier dans la basilique vaticane de Saint-Pierre. Quand le pape y a chanté la messe pontificale, soit à l'occasion d'une canonisation, soit pour quelque fête solennelle, le cardinal-archiprêtre de la basilique, accompagné de deux chanoines préposés à la sacristie, s'approche du souverain pontife, et lui offre une bourse contenant vingt-cinq pièces d'argent, en lui disant ces paroles : *Beatissime Pater, capitulum et canonici hujus sacrosanctæ basilicæ sanctitati vestræ consuetum offerunt presbyterium pro missa bene cantata.* Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. I, c. XXXVI, § 10, n. 26, 16 in-8°, Naples, 1773-1775, t. II, p. 145 sq.

III. A QUI APPARTIENT-IL DE FIXER LE TAUX DES HONORAIRES DE MESSES? — 1° A partir du XVIIe siècle, les décrets des Congrégations romaines se multiplient, au sujet de la discipline plus sévère qui tend à s'établir par rapport aux honoraires de messes. Signalons en particulier les décrets de la S. C. du Concile du

21 juin 1625, du 13 janvier 1629, du 15 janvier 1639, du 17 juillet 1655, du 13 décembre 1659, du 5 juillet 1664, du 12 juillet 1670, du 22 novembre 1697, du 23 décembre de la même année, du 15 novembre 1698. Au siècle suivant, ils ne sont pas moins nombreux : 23 juin et 1er septembre 1742, 25 mars et 9 juillet 1757, etc. Il en résulte, d'abord, que, pour le taux de l'honoraire, s'il n'y a pas une coutume locale qui le fixe, c'est à l'évêque qu'il appartient de le fixer, soit par une loi synodale, soit autrement : *Attendendam esse consuetudinem loci, vel legem synodalem, quatenus adsit; sin minus statuendam esse per episcopum eleemosynam competentem ejus arbitrio* (15 novembre 1698). Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. V, c. VIII, n. 11, t. I, p. 375 sq. Cette règle, basée sur un décret du concile de Trente, sess. XXII, *De observandis et evitandis in celebratione missæ*, se retrouve dans la constitution du pape Innocent XII, *Nuper*, du 23 décembre 1697, § 15, ad 5um, § 30, et dans celle de Benoît XIV, *Quod expensis*, du 26 août 1748. Les religieux, même exempts, doivent pour le taux des honoraires de messes se conformer aux décrets de l'évêque diocésain, ou aux coutumes locales. S. C. du Concile, 15 janvier 1639, 16 juillet 1689 et 8 mai 1905. Cette règle ainsi formulée, même dans ses détails, est maintenant une loi générale de l'Église, insérée dans le nouveau Code de droit canon, can. 831, § 1-3. Cf. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, c. V, p. I, n. 1, t. I, p. 120 ; Suarez, *In IIIam*, disp. LXXXVI, sect. II, n. 1-4, *Opera omnia*, t. XXI, p. 910 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, n. 246, t. IV, p. 719.

2° Ce n'est pas à dire, cependant, que l'honoraire de la messe doive être tellement élevé qu'il suffise à la nourriture quotidienne du prêtre, car, comme le fait remarquer Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. V, c. VIII, il ne faut pas le jour entier pour célébrer la messe, ni même la plus grande partie du jour : *ideo non est cur sacerdos propter hoc solum ministerium alatur ab eo pro quo sacrificium offert.* Cf. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, c. V, p. I, n. 3, t. I, p. 120; Suarez, *In IIIam*, disp. LXXXVI, sect. I, n. 5, *Opera*, t. XXI, p. 911 sq.

3° Il est pourtant d'usage, néanmoins, que l'honoraire soit plus élevé que le tarif ordinaire pour une messe tardive, ou célébrée à un endroit éloigné, à cause du surcroît de fatigue qui en résulte dans l'un et l'autre cas. Cet usage très légitime est confirmé par le nouveau Code de droit canon, can. 824, § 2. Mais on ne pourrait exiger un honoraire plus élevé pour une messe célébrée à un autel privilégié. Décrets de la S. C. des Indulgences, du 19 mars 1761 ; de la S. C. de la Propagande, du 13 août 1774 ; *Codex juris canonici*, can. 918, § 2.

4° On doit remarquer, en outre, que, quoiqu'il appartienne de droit à l'évêque de fixer le tarif des honoraires de messes, il ne peut, pour aucun motif, imposer un tribut, ou une retenue, en faveur de n'importe quelle bonne œuvre, sur les honoraires de messes, soit qu'il s'agisse de messes dites manuelles, c'est-à-dire données directement par les fidèles au jour le jour, soit qu'il s'agisse de messes de fondations. *Codex juris canonici*, can. 1506.

5° Quand les fidèles offrent une certaine somme pour l'application de messes, sans indiquer le nombre de celles-ci, on doit le compter suivant le tarif en usage dans le diocèse où ces fidèles demeurent, à moins qu'on ne puisse légitimement présumer que leur intention était différente. Cf. Décret de la S. C. du Concile, du 23 novembre 1697 ; constitution du souverain pontife Innocent XII, *Nuper*, du 23 décembre 1697, § 15, 30; décrets de la S. C. du Concile, du 15 novembre 1698 et du 10 mai 1710. Cette prescription est également entrée maintenant dans les lois générales de l'Église. Cf. *Codex juris canonici*, can. 830.

6° Il est permis au prêtre d'accepter un honoraire de messe plus élevé que le tarif ordinaire, s'il lui est spontanément offert; il peut accepter aussi un honoraire inférieur à celui du tarif, à moins que l'évêque ne l'ait défendu. Cf. décrets de la S. C. du Concile, du 16 janvier 1649, du 16 juillet 1689, du 25 novembre 1697; constitution d'Innocent XII, *Nuper*, du 23 décembre 1697, § 15, ad 3um, § 30; décrets plus récents de la S. C. du Concile du 8 mai 1905 et du 15 octobre 1915; *Codex juris canonici*, can. 832.

IV. Obligation de célébrer résultant de l'acceptation des honoraires. — 1° *Quant au nombre de messes à célébrer.* — 1. Il y a obligation grave de célébrer autant de messes qu'on a accepté d'honoraires, fussent-ils inférieurs au taux réglé par la coutume, ou par les lois diocésaines, et ce serait une faute grave aussi de satisfaire par une seule messe à plusieurs obligations ainsi contractées. Cela ressort d'abord de la constitution d'Innocent XII, *Nuper*, du 23 décembre 1697, dont voici la teneur, qui ne saurait être plus explicite : *Ubi pro pluribus missis celebrandis stipendia,* QUANTUMCUMQUE INCONGRUA ET EXIGUA, *sive ab una, sive a pluribus personis collata fuerunt... absolute* TOT *missæ celebrentur* QUOT *ad rationem attributæ eleemosynæ præscripta fuerint, ita ut alioquin ii ad quos pertinet suæ obligationi satisfaciant, quin imo graviter peccent, et ad restitutionem teneantur.* Le même pape renouvela ces prescriptions deux ans plus tard, dans son autre constitution, *Nuper a Congregatione*, du 24 avril 1699. Voir aussi les décrets du Saint-Office du 24 septembre 1655 et de la S. C. du Concile du 21 juin 1625, du 7 février 1632, du 23 novembre 1697, du 16 décembre 1893; et ceux de la S. C. de la Propagande du 13 avril 1807, du 2 août 1844, du 20 janvier 1893. Cf. *Codex juris canonici*, can. 828.

Beaucoup d'auteurs font, cependant, justement remarquer qu'il faut que le prêtre ait *accepté sciemment* de célébrer un certain nombre de messes pour un taux inférieur au tarif en usage; car, s'il a reçu, sans le savoir, des honoraires d'un taux inférieur, il n'est pas tenu à célébrer ces messes. C'est ce qu'enseigne saint Alphonse, interprétant la loi promulguée par Innocent XII : *Hoc tamen sane intelligendum, quando sacerdos* SCIENTER ACCEPTAVIT *pro tali stipendio tot missas celebrandas; secus si ignoranter, ut recte dicunt Tournely, Roncaglia, Layman*, etc. *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 320, dub. II, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, édit. Gaudé, t. III, p. 305.

2. Si ces honoraires inférieurs ont été remis par la même personne au prêtre, qui s'aperçoit ensuite de son erreur, celui-ci peut, en sûreté de conscience, ne dire que le nombre de messes dont le montant des honoraires, évalués suivant le tarif diocésain, équivaut à la somme reçue. Le donateur, en effet, ne peut raisonnablement exiger que les lois diocésaines ne lui soient pas applicables.

Mais si ces honoraires ont été offerts par diverses personnes, on ne peut en réunir plusieurs pour parfaire le tarif diocésain, et s'en acquitter par la célébration d'un nombre moindre de messes, chacune de celles-ci étant comptée pour plusieurs honoraires inférieurs. Cette pratique est condamnée depuis fort longtemps, car on trouve cette prohibition dans le IIe chapitre du concile tenu à Lambeth, faubourg de Londres, en 1281, et dans lequel furent reçus les décrets du concile œcuménique tenu à Lyon en 1274. Voici le texte de ce décret très explicite : *Non credat celebrans se, dicendo missam unam, posse satisfacere pro duabus, pro quo utroque promisit specialiter... Licet ipsorum sacrificium sit infinitæ virtutis, non ta-*

men in suæ immensitatis summam plenitudinem operatur. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. vii, col. 862. Cf. Gasparri, *De sanctissima eucharistia*, c. iv, sect. ii, a. 2, § 2, n. 585 sq., t. i, p. 421 sq.

3. Malgré ces lois si formelles, les abus ne cessant pas, on chercha à les appuyer sur de bonnes raisons théologiques. Si, en effet, les théologiens et les canonistes les plus renommés reconnaissent que le fruit du sacrifice de la messe, attaché par Dieu à l'intention du célébrant, est fini *in actu secundo*, c'est-à-dire dans son application; quelques-uns, cependant, ont enseigné que l'application de la messe à plusieurs est aussi profitable à chacun que si elle était faite à un seul. Non seulement cette opinion ne fut pas, d'abord, explicitement condamnée, mais on cite un certain nombre d'indults, accordés, soit à des particuliers, soit à des communautés, permettant d'acquitter, même à titre de justice, par un seul sacrifice, diverses obligations résultant de plusieurs honoraires reçus. Cf. Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X, sect. iv, c. iii, n. 245, 252, t. iv, p. 719, 723.

Toutefois, par l'application trop étendue de cette doctrine, et peut-être par la multiplication des indults de ce genre, les abus grandirent à tel point, que le saint-siège dut intervenir rigoureusement à diverses reprises. Nous citerons ici, en particulier, un décret d'Urbain VIII, révoquant tous les indults précédemment accordés et ordonnant de célébrer désormais autant de messes qu'on aurait accepté d'honoraires divers : *Id ut deinceps observetur exactius, S. Congregatio revocat privilegia et indulta omnia quibusve personis, ecclesiis ac locis piis, tam sæcularibus quam regularibus cujuscumque ordinis, congregationis et instituti, quamcumque ob causam concessa, quibus indulgetur, ut certarum missarum, vel anniversariorum celebratione, aut aliquibus collectis, seu orationibus, plurium missarum oneribus in futurum suscipiendis satisfiat.*

4. Ce ne fut pas encore assez de ces prescriptions sévères, pour faire cesser les abus. On distingua entre le fruit *général* du sacrifice, qui est appliqué par l'Église; le fruit *spécial*, ou *moyen*, ou *ministériel*, dont le prêtre peut disposer et qu'il applique à ceux pour lesquels il dit la messe; et enfin le fruit *très spécial*, qui lui appartient en propre, et dont, prétendaient certains auteurs, il pouvait disposer pour un second honoraire. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. V, c. ix, n. 4, t. i, p. 379-381; *Institut. eccles.*, LVI, n. 5, *Opera omnia*, 18 in-4°, Prato, 1837-1847, t. x, p. 247 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. iii, n. 318, t. ii, p. 303. Quoi qu'il en soit, au point de vue théorique, de cette question controversée entre les théologiens, il est certain, au point de vue pratique, que des lois positives et très formelles de l'Église défendent, sous peine de péché mortel, de recevoir, à ce titre, plusieurs honoraires. Décret de la S. C. du Concile du 13 décembre 1659, et proposition 8e condamnée par le pape Alexandre VII. Voir t. i, col. 734-735.

Pour échapper à cette condamnation, plusieurs en vinrent à distinguer deux parties séparables, dans le fruit spécial ou moyen dont le prêtre peut disposer : la première de ces parties était constituée par le mérite *satisfactoire*, plus directement applicable aux défunts; la seconde, par le mérite *impétratoire*, plus directement applicable aux vivants, en vue, par exemple, de demander à Dieu la guérison d'un malade, le succès d'une entreprise, etc. Selon eux, il était loisible au célébrant d'appliquer la première partie de ce fruit à une personne défunte, et la seconde à une autre personne vivante, afin de pouvoir recevoir ainsi deux honoraires. Cette doctrine fut également formellement réprouvée par un décret de la S. C. du Concile du 13 décembre 1659. Cf. proposition 10e, condamnée par Alexandre VII, t. i, col. 735-736. Voir en outre, à ce sujet, de nombreux documents pontificaux : décrets d'Urbain VIII, du 21 juin 1625; du 28 avril 1629, et du 13 juillet 1630; encyclique de Benoît XIV, *Demandatam*, du 24 décembre 1743, § 10; encyclique *Cum semper oblatas*, du 19 août 1744, § 2; constitution *Quod expensis*, du 26 août 1748; décrets de la S. C. de la Propagande du 13 avril 1807; de la S. C. des Rites du 14 juin 1845; de la S. C. du Concile du 24 mars 1861; lettre apostolique de Léon XIII, *In suprema*, du 10 juin 1882.

De cette prohibition est excepté. bien entendu, le cas où les donateurs qui auraient offert plusieurs honoraires consentiraient spontanément à ce qu'il y fût satisfait par une seule messe. Il n'y aurait, alors, aucune injustice, car, suivant l'axiome bien connu, *scienti et volenti non fit injuria*. Cf. Tamburini, *Method. celebrandæ missæ*, l. III, c. i, § 3, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. ii, p. 486. De même est excepté le cas où il serait absolument certain que l'honoraire de messe eût été offert pour la seule célébration, sans l'application. Cf. *Codex juris canonici*, can. 825, n. 4; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. iv, sect. ii, a. 2, § 2, n. 586-587, t. i, p. 422-424.

5. Ce décret d'Urbain VIII, du 21 juin 1625, confirmé par Innocent XII dans sa constitution *Nuper*, du 23 décembre 1697, déclare, en outre, § 2, que ni les généraux d'ordres, ni les abbés dans leurs chapitres, ni les évêques dans leurs synodes diocésains, ne peuvent diminuer le nombre de messes manuelles, ou de fondations, correspondant au chiffre des honoraires perçus. Ce droit est formellement réservé au saint-siège, qui, après mûr examen de chaque cas particulier, réglera la chose *secundum quod magis in Domino expedire arbitrabitur*. Toutes les réductions de ce genre faites par une autorité autre que celle du saint-siège sont déclarées illicites et de nulle valeur. Seul le saint-siège peut opérer cette réduction, car seul il peut suppléer du trésor spirituel de l'Église. Décrets de la S. C. du Concile du 30 mars 1776, du 24 janvier 1778, du 27 avril 1805, du 31 août 1819, du 14 décembre 1822, du 21 janvier 1825. La faculté que le concile de Trente, sess. XXV, c. iv, *De reform.*, avait donnée aux évêques de réduire le nombre de messes accumulées avant cette époque, pourvu qu'elles ne fussent pas de fondations, devait s'exercer dans le premier synode tenu après le concile, et n'était que pour une seule fois. Elle est donc depuis fort longtemps périmée, et il ne saurait plus en être question. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. iii, n. 321, t. iii, p. 306; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. v, n. 115, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. iii, p. 72; Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, c. vii, § 1, n. 78, 3 in-4°, Rome, 1887, t. ii, p. 447 sq.; Gasparri, *Tract. can. de sanctissima eucharistia*, *loc. cit.*, n. 617, t. i, p. 450.

Le cas serait différent si les revenus des fondations avaient tellement diminué par la suite ou le malheur des temps qu'ils ne représenteraient plus le chiffre des honoraires dus pour ce nombre de messes. Dans ce cas, en effet, ce ne serait pas à proprement parler une réduction qui devrait s'opérer sur le nombre des messes dues pour la perception des honoraires; mais ce serait simplement la constatation de la cessation de l'obligation, puisque les honoraires ne pourraient plus être perçus. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, cap. ult., n. 9, 18, 22, 23; Suarez, *In III am*, disp. LXXXVI, sect. ii, n. 1, t. xxi, p. 910; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. iii, n. 265, 331, t. iii, p. 320; Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X,

sect. IV, c. III, dub. I, n. 270-271, t. IV, p. 737-739; Gasparri, *De sanctissima eucharistia*, *loc. cit.*, n. 588, 620, t. I, p. 424, 452.

2° *Quant au lieu où il faut célébrer.* — 1. Si le donateur de l'honoraire a spécifié qu'il veut que la messe soit dite dans telle église, ou tel sanctuaire, ou à tel autel plutôt qu'à tout autre, on doit se conformer à sa volonté. Cependant, l'omission de cette circonstance n'est pas de soi un péché mortel. Il n'y aurait même aucune faute, si cette omission était faite pour de justes motifs. Benoît XIV, bulle *Quanta cura*, § 2, institut. LVI, n. 14, *Opera omnia*, t. X, p. 252; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 327, t. III, p. 316; Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X, sect. IV, c. III, n. 268, t. IV, p. 736.

2. Ce serait différent si le donateur avait spécifié que la messe devrait être célébrée à un autel privilégié. Le célébrant ne pourrait pas satisfaire à cette obligation, même en s'efforçant de gagner pour le défunt une indulgence plénière, d'après les décrets de la S. C. des Indulgences du 8 mai 1852 et du 24 juillet 1885, contredisant, sous ce rapport, l'enseignement de saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 329, note 2, t. III, p. 318. La raison en est que l'indulgence plénière de l'autel privilégié diffère des autres indulgences plénières, en ce que le gain de celles-ci dépend des dispositions personnelles de celui qui veut la gagner; tandis que la première, plus probablement, dépend du fait de la célébration de la messe à tel ou tel autel. Ne pas célébrer à l'autel privilégié, quand on y est obligé à cause de l'honoraire donné pour ce motif, semble être une faute mortelle, vu le dommage grave qui en résulte pour celui à qui la messe est appliquée. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, au mot *Stipendium*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. II, p. 596. Le célébrant devrait, en outre, restituer ce qui a été donné en plus de l'honoraire ordinaire pour que la messe fût célébrée à un autel privilégié. S. Alphonse, *Theologia moralis*, *loc. cit.*, n. 329, t. III, p. 318; Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 269, t. IV, p. 735 sq.

3. A diverses reprises, le saint-siège avait exprimé le désir que, dans les sanctuaires où les fidèles offrent plus d'honoraires qu'on n'y peut célébrer de messes, ils soient avertis que les messes en excédent seront célébrées ailleurs. Réponses de la S. C. du Concile du 8 mars 1659 et du 9 avril 1783; décret d'Innocent XII, du 23 décembre 1697, § 9. Ce désir est maintenant une prescription générale et explicite du nouveau Code de droit canon, qui, dans le canon 836, l'a ainsi libellée : *In ecclesiis in quibus, ob fidelium peculiarem devotionem, missarum eleemosynæ ita affluunt, ut omnes missæ celebrari ibidem debito tempore nequeant, moneantur fideles, per tabellam in loco patenti et obvio positam, missas oblatas celebratum iri vel ibidem, cum commode poterit, vel alibi.*

3° *Quant aux autres circonstances.* — Si, en offrant les honoraires de messes, le donateur a exprimé sa volonté relativement à d'autres circonstances du saint sacrifice, le prêtre qui accepte les honoraires à ces conditions doit s'y conformer. Décrets de la S. C. du Concile du 13 juin 1653, du 5 août 1662, du 1er décembre 1666, du 13 août 1669, du 4 juin 1689, du 29 septembre 1714, du 13 juin 1899, du 19 décembre 1904; décret du Saint-Office du 20 février 1913; *Codex juris canonici*, can. 833.

De l'omission de ces circonstances, cependant, il ne résulte pas toujours une faute grave, quoique, parfois, il puisse y en avoir une. Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 2671, t. IV, p. 733; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 593-598, t. I, p. 430-436.

4° *Quant au temps.* — 1. Si le temps a été fixé par le donateur, il faut absolument s'y conformer. Décrets de la S. C. du Concile, du 12 juillet 1670, du 23 juin et du 1er septembre 1742; Suarez, tr. IV, l. IV, c. XXIX, n. 11, *Opera omnia*, t. XIV, p. 430; *Codex juris canonici*, can. 834, § 2.

2. Si le temps n'a pas été fixé par le donateur, le délai pour célébrer les messes dont on a accepté les honoraires fut d'abord fixé à un mois par un décret de la S. C. du Concile du 17 juillet 1655. Saint Alphonse, cependant, enseigne que cette décision s'applique surtout aux messes pour les défunts : mais que, pour les autres, le prêtre peut probablement, sans charger sa conscience, attendre jusqu'à deux mois. *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 317, t. III, p. 299. Voir Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. XLI, *De celebratione missæ*, n. 8 sq., t. III, p. 397 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. VI, c. III, n. 247 sq., p. 730 sq. C'est aussi ce qui semble résulter d'une autre déclaration de la S. C. du Concile du 22 novembre 1697.

3. S'il s'agit d'une personne récemment décédée, le délai d'un mois serait une faute grave, selon beaucoup de théologiens. S. Alphonse, *Theologia moralis*, *loc. cit.*, n. 317, q. II, t. III, p. 301.

4. Six mois sont une limite qu'on ne devrait jamais dépasser, selon une déclaration de la S. C. du Concile, du 24 avril 1875, à moins, bien entendu, que les donateurs ne consentent spontanément à un délai plus considérable.

Il faut considérer, cependant, que ces règles ne sont pas tellement absolues, qu'elles ne puissent varier sensiblement suivant les coutumes locales, fort légitimes, quand elles sont basées sur le petit nombre de prêtres et l'abondance des demandes de messes, et réciproquement sur le petit nombre de demandes et la multitude de prêtres. Innocent XII, constitution *Nuper*, du 23 décembre 1697, § 15, 30; S. C. du Concile, du 23 novembre 1697 ; décret *Ut debita*, du 11 mai 1904, n. 2; *Codex juris canonici*, can. 834, § 2, n. 2. Quand une même personne donne en même temps un grand nombre de messes à un prêtre, par exemple, plusieurs centaines, on peut facilement supposer qu'elle consent à un délai notable, car elle ne peut pas exiger, sauf stipulation formelle, que le prêtre n'accepte aucune autre obligation d'ailleurs, avant qu'il n'ait acquitté toutes les messes qu'elle lui demande.

Le saint-siège a plusieurs fois accordé, pour des causes particulières, des délais assez longs pour la célébration des messes. *Analecta juris pontificii*, t. XIII, p. 792.

5. Par le décret de la S. C. du Concile, *Ut debita*, du 11 mai 1904, le délai fut fixé à un mois pour une messe, à six mois pour cent messes, et à un temps plus long encore (sans autre précision), pour un nombre de messes plus considérable. En même temps, défense était faite de recevoir plus d'honoraires de messes qu'on en pourrait probablement acquitter durant une année, en comptant cette année *a die susceptæ obligationis*. Cette dernière clause se retrouve dans le nouveau Code de droit canon, can. 837, 841, § 2. Celui-ci a étendu à un an le délai qu'on ne doit pas dépasser pour la célébration des messes acceptées. Le canon 835, en effet, est ainsi libellé : *Nemini licet tot missarum onera per se celebrandarum recipere, quibus intra* ANNUM *satisfacere nequeat.* Mais il a spécifié aussi que, contre l'obligation résultant de l'acceptation des honoraires de messes, ne saurait prévaloir aucune prescription, can. 1509, n. 5, car c'est une obligation sacrée. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 324, t. III, p. 312 sq.

5° *En cas de perte des honoraires.* — Même si les honoraires se perdent sans aucune faute de la part de celui qui les a reçus et acceptés, l'obligation de célébrer les messes ne cesse pas. *Codex juris canonici*, can. 829. Ce serait différent si le capital laissé pour une fondation de messes devenait infructueux, car, suivant l'axiome bien connu, *res perit domino*. Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. IX, c. II, *De clericis*, dub. I, *De beneficiis ecclesiasticis*, n. 170 ; tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 265, t. IV, p. 260, 734.

V. Devoir strict de transmettre intégralement les honoraires, quand on fait célébrer les messes par d'autres. — 1° Les théologiens et les canonistes sont unanimes sur ce point. Ils affirment tous qu'il est expressément défendu de retenir une partie de l'honoraire, *même si l'on demande le consentement de l'intéressé, et que celui-ci l'accorde*. Ce consentement, en effet, ne sera, le plus souvent, ni libre ni spontané, car ce prêtre se verra dans l'alternative, ou de ne pas avoir d'honoraires de messes, ou de les accepter avec la retenue qu'on lui propose.

Cet enseignement est fondé sur les décisions des papes Urbain VIII, Alexandre VII (24 septembre 1665), Innocent XII (23 décembre 1697), et Benoît XIV, qui s'exprime ainsi dans sa bulle *Quanta cura*, du 30 juin 1741, § 3 : *Execrabilem hujusmodi abusum alicubi sensim irrepentem detestantes romani pontifices prædecessores nostri, de consilio tum Congregationis S. R. E. cardinalium universalis Inquisitionis contra hæreticam pravitatem, tum Congregationis cardinalium concilii Tridentini interpretum, decretum voluerunt, nimirum a quolibet sacerdote, stipendia seu eleemosyna majoris pretii pro celebratione missæ a quocumque accepta, non posse alteri sacerdoti missam hujusmodi celebraturo stipendium seu eleemosynam minoris pretii erogari, ETSI EIDEM SACERDOTI MISSAM CELEBRANTI ET CONSENTIENTI, se majoris pretii stipendium seu eleemesynam accepisse judicasset.* Dans ses autres ouvrages, Benoît XIV réitère le même enseignement. *De synodo diœcesana*, l. V, c. IX, n. 2, t. I. p. 377 sq. Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, *De sacramento eucharistiæ*, c. III, n. 322, t. III, p. 308, dit que celui qui a retenu ainsi une partie de l'honoraire est tenu à restitution. Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 253-258, t. IV, p. 723-728 : Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, § 2, n. 599-601, t. I, p. 437-440; décret de la S. C. du Concile du 16 décembre 1893.

2° Cette retenue sur l'honoraire de messe ne serait pas licite non plus, même si elle avait lieu en faveur d'une œuvre pie. Benoît XIV, *Institut.*, LVI, n. 13, *Opera omnia*, t. X, p. 251 sq.; décrets de la S. C. du Concile, du 6 juillet 1726 et du 20 août 1860. Mais si, cependant, le prêtre qui a reçu intégralement les honoraires veut ensuite très spontanément aider, dans une bonne œuvre, celui qui les lui a procurés, il le peut évidemment, même si, par cette générosité alors bien spontanée, il avait l'intention de témoigner sa reconnaissance pour le service que son confrère lui a rendu, en lui procurant des honoraires de messes.

3° Le 25 juillet 1874, la S. C. du Concile porta un décret statuant que les évêques ne pourraient pas, sans indult spécial du saint-siège, prendre, pour l'ornementation des sanctuaires célèbres, quelque chose sur les honoraires de messes que les fidèles y offrent en grande quantité, même quand ces sanctuaires n'auraient pas, par ailleurs, de revenus suffisants, à moins que les fidèles n'y consentissent formellement. Cf. *Codex juris canonici*, can. 1506; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 259, t. IV, p. 728; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, *loc. cit.*, n. 602-606, t. I, p. 440-444.

VI. Prohibitions au sujet du trafic des honoraires de messes. — 1° *En général.* — De sévères défenses contre le trafic des honoraires de messes se trouvent déjà formulées dans le concile de Trente, sess. XXII, *De observandis et evitandis in celebratione missæ*. On les retrouve très expressément réitérées dans divers actes pontificaux de Benoît XIV : lettres apostoliques, *Pro eximia*, du 30 juin 1741; constitutions *Ad militantis*, du 30 mars 1742, § 6, et *Quod expensis* du 20 août 1748. Dans sa constitution *Quanta cura*, du 30 juin 1741, il édicte l'excommunication pour ceux qui trafiqueraient des honoraires de messes, en les recueillant et en les faisant acquitter ensuite dans les endroits où le taux est moins élevé. Cette excommunication se retrouve dans la bulle de Pie IX, *Apostolicæ sedis*, du 12 octobre 1869 : c'est la douzième des excommunications réservées *simpliciter* au souverain pontife. Voir aussi le décret de la S. C. de l'Inquisition du 13 janvier 1892; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, n. 53-58; tr. XI, *De censuris*, c. II, n. 463-465, t. IV, p. 723-728; t. VII, p. 258-260; *Codex juris canonici*, a. 840, § 1-2.

2° *Spécialement dans le commerce.* — 1. Un directeur de revue religieuse ayant demandé à la S. Pénitencerie s'il pourrait, en sûreté de conscience, servir régulièrement sa revue à des prêtres, à condition que ceux-ci célébreraient un nombre de messes tel que les honoraires égaleraient le prix de l'abonnement payé par les autres, la S. Pénitencerie répondit, le 6 octobre 1862 : *Affirmative, dummodo missæ celebrentur.*

2. L'année suivante, d'autres questions analogues furent posées au même tribunal. Un prêtre, par exemple, sous prétexte de répandre de bons livres, pouvait-il, en sûreté de conscience, acheter une certaine quantité de livres auprès des éditeurs, et les revendre avec un gain de vingt, trente ou quarante pour cent, à cette condition que les prêtres qui les lui achèteraient, célébreraient des messes dont le montant des honoraires égaleraient le prix des livres, et que lui-même s'engagerait à leur donner gratuitement, en outre, des livres pour la valeur du bénéfice qu'il aurait ainsi fait.

Dans le cas où le vendeur ne donnerait pas gratuitement des livres dont la valeur égalerait le bénéfice réalisé, pourrait-il offrir des livres à des prêtres qui manqueraient d'honoraires, à la condition que ceux-ci célébreraient pour lui des messes dont les honoraires égaleraient le prix de ces livres, même s'il réalisait, de ce chef, un bénéfice de trente, quarante ou cinquante pour cent?

A ces doutes, la S. Pénitencerie répondit, le 19 novembre 1863, que tout commerce ou trafic, au sujet des honoraires de messes, était défendu *aux prêtres* par le droit canon, et spécialement par la constitution de Benoît XIV *Apostolicæ servitutis*.

3. Dix ans plus tard, le 25 juillet 1874, un décret de la S. C. du Concile défendait aux libraires de recueillir des honoraires de messes, de quelque façon que ce fût, par des avis publics ou autrement, dans le but de les donner aux prêtres, en proportion de la valeur des livres que ceux-ci leur achèteraient, même quand ils les recevraient pour les prêtres pauvres qui en manquaient et qu'ils ne faisaient aucune retenue sur le taux; même dans le cas où les bénéfices qui résulteraient de ce commerce seraient intégralement appliqués à des œuvres pies. En même temps, défense était faite à tous les fidèles d'aider, en quelque façon que ce fût, les libraires et les éditeurs à recueillir des honoraires de messes dans ce but, même quand ceux qui les cédaient ainsi n'y trouvaient aucun avantage, ni en argent ni en livres. De plus, étaient déclarés complices de ce honteux trafic, *turpi mercimonio*, et

passibles de peines ecclésiastiques, les prêtres qui acceptaient de dire des messes en retour de livres ou d'autres marchandises reçues, même quand ce seraient des ornements d'église. De ces prohibitions étaient, cependant, exceptés les prêtres qui, pour des messes célébrées, auraient reçu, au lieu d'argent, des livres, ou autres objets, pourvu qu'il n'y eût pas là un commerce, ou un moyen détourné de faire quelque bénéfice. En effet, ce que l'Église condamne, c'est tout ce qui a quelque rapport au mercantilisme, mais non pas l'acceptation d'un honoraire en nature.

Diversement interprété, ce décret du 25 juillet 1874 fit naître divers doutes et donna occasion à de nouvelles questions. Aussi de nouvelles décisions vinrent-elles successivement en préciser le sens. Moins d'un an plus tard, le 24 avril 1875, la S. C. du Concile déclara que ne posaient aucun acte illicite ceux qui, n'étant ni libraires, ni marchands, ni collecteurs d'honoraires de messes, mais simplement ecclésiastiques, reçoivent des fidèles des honoraires de messes, et, dans le but de propager les bons livres ou les journaux religieux, chargeraient de la célébration de ces messes des prêtres qui reçoivent ces livres, ou ces journaux, comme honoraires. Réciproquement n'étaient pas à réprouver les prêtres qui acceptent des messes ou les demandent, afin qu'après les avoir célébrées, ils reçoivent ou demandent, comme honoraires, des livres ou journaux, quoiqu'ils fussent, par ailleurs, persuadés qu'ils n'auraient pu obtenir ces messes, s'ils avaient dû en recevoir les honoraires en argent.

Cette double déclaration fut renouvelée le 30 août de la même année. A la même époque, par exemple, le 24 avril 1875, la S. C. autorisa divers directeurs de revues religieuses qui avaient assez souvent des honoraires disponibles, à en donner, jusqu'à concurrence du prix d'abonnement, aux prêtres, pauvres ou non, qui s'abonneraient à ces revues, pourvu que ces directeurs ne fissent aucune démarche pour recueillir ces honoraires, et que, pour la célébration, ils s'en tinssent scrupuleusement à la volonté des donateurs, soit pour le taux, soit pour le temps et le lieu.

Ce qui resta défendu, c'était de recueillir des honoraires de messes, pour les faire acquitter ensuite, en donnant en échange des livres, journaux, ornements sacrés, ou objets quelconques. Défense aussi de faire n'importe quel commerce à l'occasion des honoraires de messes.

4. Près de vingt ans après, parut le très important décret *Vigilanti* de la S. C. du Concile, le 25 mai 1893. La S. C. rappelait, d'abord, les prescriptions du décret du 25 juillet 1874, et constatait que, par l'effet de l'ignorance, de la négligence, ou de la malice, ces sages prescriptions n'avaient pas produit tous les fruits salutaires qu'on était en droit d'en attendre, de sorte que les abus qu'on avait voulu faire disparaître avaient reparu peu à peu, et s'étaient ensuite propagés en beaucoup d'endroits. En conséquence la S. C. réitérait l'obligation pour tous de se conformer aux prescriptions du décret du 25 juillet 1874, et y ajoutait, en outre, des sanctions nouvelles : *a)* suspense *a divinis* réservée au saint-siège et encourue *ipso facto* par les prêtres qui les violeraient; *b)* suspense quant à l'exercice des ordres reçus, pour le clerc, non encore prêtre, coupable de la même faute, et, de plus, inhabileté à la réception des ordres supérieurs; *c)* pour les laïques, excommunication *latæ sententiæ*, réservée à l'évêque.

Et, comme l'expérience avait démontré que ces abus provenaient le plus souvent de ce que des individus amassaient un plus grand nombre d'honoraires que la nécessité ne l'exigeait, la S. C., se conformant aux règles édictées souvent par les souverains pontifes, surtout par Urbain VIII et par Innocent XII, dans la constitution *Cum sæpe contingat*, commandait *sub gravi*, en vertu du précepte de l'obéissance, à tous les bénéficiers et les administrateurs des œuvres pies, ainsi qu'aux prêtres et même aux laïques, d'envoyer, à la fin de chaque année, à leurs ordinaires respectifs, les honoraires de toutes les messes qui n'auraient pas encore été célébrées. *Codex juris canonici*, can. 841. Les ordinaires auraient la charge de distribuer au plus tôt ces intentions de messes, d'abord à ceux de leurs prêtres qu'ils sauraient en manquer; ils devraient ensuite envoyer celles qui leur resteraient, soit au saint-siège, soit à d'autres ordinaires, ou même, s'ils le voulaient, à des prêtres d'autres diocèses, pourvu que ceux-ci leur fussent bien connus, et leur fissent parvenir l'attestation que les messes à eux confiées avaient été exactement célébrées dans les délais convenables, *inter præfixum congruum tempus*. Cette autorisation d'envoyer des intentions de messes à des prêtres connus, sans passer par leur ordinaire, se retrouve dans le nouveau Code de droit canon, can. 838, 839.

En vertu de ces décisions, les prêtres qui, à la fin de l'année, ont des honoraires de messes non encore acquittés ne sont tenus d'envoyer à l'évêché que ceux qu'ils ne pourraient pas acquitter dans le délai réglementaire. Ils ne sont pas obligés, en effet, de se priver totalement d'honoraires de messes jusqu'au jour où l'évêché aurait fait la répartition de ceux qu'on lui aurait alors expédiés : c'est de toute évidence. Celui, en effet, qui, avant cette liquidation de fin d'année, était pourvu d'honoraires de messes, n'est pas obligé de s'en priver en faveur d'autrui : il peut donc garder ceux qu'il est sûr de pouvoir acquitter *inter congruum tempus*. En outre, si les fidèles désirent que les messes soient acquittées par le prêtre auquel ils les donnent, en lui laissant la latitude de ne les acquitter qu'après la fin de l'année, le prêtre n'est certainement pas obligé de les envoyer à l'ordinaire, qui ne peut, en aucune façon, substituer sa volonté à celle des donateurs. *Analecta juris pontificii*, 1896, p. 1607-1611.

Certains abus s'étant encore produits en Italie à ce sujet, la S. C. du Concile, le 28 août 1897, adressa une lettre circulaire à tous les ordinaires de la péninsule, pour les prier de rappeler au clergé de leurs diocèses et même aux laïques, directeurs de journaux ou de revues, éditeurs ou marchands d'ornements sacrés, les censures ecclésiastiques qu'ils encourraient, en violant les prescriptions du décret *Vigilanti*.

5. Le 11 mai 1904, la S. C. du Concile publia l'important décret *Ut debita*, sur le même sujet. Trois ans plus tard, le 22 mai 1907, par le décret *Recenti*, elle rappela de nouveau à tous le devoir de l'observer et défendit, en particulier, aux prêtres et même aux évêques, d'envoyer des honoraires de messes aux prêtres et même aux évêques d'Orient, sans les faire passer par la S. C. de la Propagande, prescription qui fut réitérée et précisée par les décrets de la S. C. de la Propagande du 15 juillet 1908 et du 26 mars 1909, et de la S. C. des Rites du 28 février 1917. Cf. *Acta apostolicæ sedis*, t. IX, p. 186 sq.; *Codex juris canonici*, can. 827; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 260, t. IV, p. 728-730; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, § 2, n. 570-577, t. I, p. 411-417.

6. Est-il permis de profiter du bénéfice du change au sujet des honoraires de messes? — A cette question, la S. C. du Concile, le 21 novembre 1898, répondit *negative*. Dans le cas proposé, il s'agissait d'un prêtre espagnol qui, recevant du Portugal des honoraires de messes payés en monnaie portugaise, avait un bénéfice de 35 à 40 pour cent, en les échangeant en monnaie espagnole. Quoiqu'il accomplît ainsi un acte

de charité, en fournissant des honoraires à des prêtres qui en auraient manqué, et que ce bénéfice du change pût être considéré comme le fruit de son industrie personnelle, que ne prohibait aucune loi positive, la S. C., cependant, vit là un de ces bénéfices qui tombaient sous le coup de ses défenses précédentes, et le déclara formellement interdit.

VII. Peut-on recevoir plusieurs honoraires pour plusieurs messes célébrées le même jour ? — 1° A l'époque où la discipline ecclésiastique permettait au même prêtre de célébrer plusieurs messes quotidiennes, non seulement les dimanches et jours de fête de précepte, mais aussi les jours ordinaires, pour un motif de dévotion, des prescriptions pontificales défendaient cependant de recevoir des honoraires pour chacune de ces messes. Vers la fin du XIe siècle, le pape Alexandre II réprouva ceux qui, pour l'amour du gain, ou pour s'attirer la bienveillance des séculiers, avaient l'audace de célébrer plusieurs fois par jour. « Je ne pense pas, proclamait-il, que ces coupables évitent la damnation. » Cette prohibition fut insérée dans le Décret de Gratien, part. III, *De consecratione*, dist. I, c. 53; Suarez, *In III^am*, disp. LXXXVI, sect. I, n. 6, *Opera omnia*, t. XXI, p. 910, 912.

Depuis longtemps, l'Église ne permet aux prêtres de biner que les jours de dimanches et fêtes de précepte, et seulement lorsqu'une seconde messe est nécessaire pour que les fidèles puissent satisfaire au précepte d'entendre la messe, soit quand, un curé administrant deux paroisses, les habitants de l'une ne peuvent pas commodément venir dans l'autre; soit quand, vu les dimensions relativement étroites de leur église, ou la distance des lieux, les habitants ne peuvent pas tous s'y réunir à la même heure, et qu'il n'y a pas d'autre prêtre disponible. Néanmoins, pour accorder cette faveur, l'Église ne considère que la nécessité des fidèles, et nullement les besoins du prêtre lui-même. Plusieurs fois, les Congrégations romaines ont déclaré que la pauvreté du ministre des autels n'était pas un motif suffisant de réitérer la messe le même jour, et elles ont interdit constamment aux bineurs de percevoir un honoraire pour la seconde messe qu'ils célèbrent. Cf. constitution de Benoît XIV, *Quod expensis*, du 26 août 1748; encyclique *Apostolicum ministerium*, du 30 mai 1753; décrets de la S. C. du Concile du 10 décembre 1835, du 14 octobre 1843, du 25 septembre 1858, du 23 mars 1861, du 22 février 1862, du 14 septembre 1878, du 15 septembre 1888, du 25 février 1905, du 15 octobre 1915. Voir aussi les circulaires de la S. C. de la Propagande du 15 octobre 1863 et du 24 mai 1870, et les lettres apostoliques de Léon XIII, *Trans oceanum*, du 18 avril 1897.

Le 20 décembre 1879, la S. C. du Concile accorda pour cinq ans un indult à l'archevêque de Mexico, en vertu duquel le prélat pouvait autoriser un certain nombre de prêtres à dire trois messes, les jours de dimanches et fêtes d'obligation; mais elle ne permettait à ces prêtres de recevoir une rétribution, à l'occasion de chacune de ces trois messes, que *intuitu laboris et incommodi, exclusa qualibet eleemosyna pro applicatione missæ*. *Acta sanctæ sedis*, t. VI, p. 568, note 1; t. XXIX, p. 91-92; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. IV, n. 262-264, t. IV, p. 732-736.

Si les indults permettent parfois de recevoir un second honoraire pour les messes de binage, c'est pour venir en aide aux séminaires, aux universités catholiques, parfois pour aider à la construction d'une nouvelle église paroissiale, quelquefois pour les prêtres missionnaires se trouvant dans une véritable nécessité. Cf. décret de la S. C. du Concile du 10 septembre 1887. Dans ce cas, si un prêtre, pour sa seconde messe, reçoit un honoraire supérieur à celui du tarif diocésain, il doit l'envoyer intégralement à l'évêque, et ne pas se contenter de lui envoyer simplement celui du tarif ordinaire, à moins qu'il ait la certitude morale que cet excédent lui est donné *intuitu personæ, vel ratione majoris laboris aut incommodi*.

2° Une remarque analogue s'applique à la coutume très ancienne en vertu de laquelle, dans le royaume d'Aragon, les religieux célébraient trois messes, et les prêtres séculiers deux messes, le jour de la Commémoraison des défunts; coutume que Benoît XIV, par sa constitution *Quod expensis*, du 26 août 1748, étendit à tous les royaumes et pays soumis à la domination des rois d'Espagne et de Portugal, pour tous les prêtres, tant séculiers que réguliers, avec cette particularité, que les prêtres séculiers de l'ancien royaume d'Aragon, que la coutume précédente n'autorisait à dire que deux messes ce jour-là, bénéficiant de la concession pontificale, pouvaient désormais en dire trois. Mais, au sujet des honoraires, le souverain pontife prescrivait aux prêtres qui useraient de cette concession de dire les deux dernières messes à l'intention de tous les défunts en général, et de ne recevoir pour ces deux dernières messes aucun honoraire, ni directement ni indirectement, fût-il même spontanément offert.

Cette concession, restée valable pour tous les pays de l'Amérique centrale et de l'Amérique méridionale, même quand ils ne furent plus sous la domination des rois d'Espagne et de Portugal, puis étendue à toute l'Amérique latine en 1899, *Acta et decreta concilii plenarii Americæ latinæ*, n. 348, in-4°, Rome, 1900, p. 63, fut récemment étendue au monde entier par Benoît XV, constitution *Incruentum*, du 10 août 1915; mais à la condition que les prêtres ne recevraient d'honoraires que pour la première de ces messes; la seconde devant être célébrée pour tous les défunts, et la troisième aux intentions du souverain pontife lui-même. Cf. *Acta apostolicæ sedis*, t. VII, p. 401-404, 422 sq.; décret de la S. C. du Concile du 15 octobre 1915, *Acta apost. sedis*, t. VII, p. 479-480.

3° Enfin, c'est le sentiment de tous les auteurs, qu'on peut accepter un honoraire pour chacune des trois messes célébrées le jour de Noël, depuis une très ancienne coutume. De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XXI, n. 18; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 546, t. I, p. 395. Cette tradition a été confirmée comme une loi générale pour toute l'Église, par le nouveau Code de droit canon, can. 824, § 2.

Tamburini, *Methodus celebrandæ missæ*, l. III, c. I, § 1-10, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. II, p. 482-511; Salmanticences, *Theologia moralis*, tr. V, *De sacrificio missæ*, c. V, p. I, 6 in-fol., Madrid, 1717, t. I, p. 119-127; Suarez, tr. IV, l. IV, c. XXIX; *In III^am*, disp. LXXXVI, sect. I-IV, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1861-1878, t. XIV, p. 430 sq.; t. XXI, p. 906-918; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. V, § 4, n. 105-117; tit. XLI, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. III, p. 71 sq., 592-598; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. III, c. VIII, XXI, n. 1-5; Append. IV, VIII, in-4°, Parme, 1768, p. 175 sq., 224-230, 268 sq., 285 sq.; *De synodo diœcesana*, l. V, c. VIII-X; l. XIII, c. XXV, 4 in-8°, Malines, 1842, t. I, p. 365-387; t. IV, p. 243-284; *Institutiones ecclesiasticæ*, inst. LVI, in-4°, Prato, 1844, p. 245-255; *Bullarium Benedicti XIV*, *Opera omnia*, 18 in-4°, Prato, 1839-1847, t. XVI-XVIII; Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 18 in-fol., Paris, 1672, t. II, col. 10, 602; t. VII, col. 1374; Hardouin, *Acta conciliorum et epistolæ decretales ac constitutiones summorum pontificum*, 12 in-fol., Paris, 1715, t. III, col. 461; t. IV, col. 1196; t. VII, col. 862, 1489; Lupus, *Synodorum generalium et provincialium decreta et canones scholiis et notis illustrati*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726, t. III, p. 183; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Florence, 1759-1798, t. IX, col. 775; t. XII, col. 99;

t. XXII, col. 822, 842; t. XXIV, col. 701, 943; t. XXV, col. 733 sq.; Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, t. II, p. 717; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, au mot *Missæ sacrificium*, a. 2-4, 10 in-4°, Rome, 1784-1790, t. v, p. 278-310; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 315-333, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, édit. Gaudé, t. III, p. 298-324; Pallottini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum quæ in causis propositis apud S. Congregationem cardinalium S. concilii Tridentini interpretum, prodierunt*, 11 in-4°, Rome et Turin, 1878-1884, *passim*; Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, c. VII, § 2, a. 1-6, 3 in-4°, Rome, 1887, t. II, p. 414-474; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 535-644, 2 in-8°, Paris, 1897, t. I, p. 388-469; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. IV, *De eucharistia*, c. II, *De sacrificio missæ*, dub. I, n. 245-276; tr. XI, *De censuris*, t. II, n. 463-465, 7 in-8°, Prato, 1899-1895, t. IV, p. 718-742; t. VII, p. 258-260; S. Many, *Prælectiones de missa*, tit. I, c. IV, Paris, 1903, p. 76-124; Bargiliat, *Les honoraires de messes*, in-8°, Paris, 1905, contenant le texte et le commentaire du décret *Ut debita*, du 11 mai 1904; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, aux mots *Collectores missarum*, *Reductio missarum*, *Stipendium*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 363-365; t. II, p. 417-421, 592-599; Wernz, *Jus Decretalium*, 5 in-8°, Rome, 1898-1907, *Jus administrationis*, part. II, sect. I, c. IV, tit. XX, § 1, n. 537, t. III, p. 530-537; *Codex juris canonici*, l. III, part. I, tit. III, c. I, *De sacrosancto missæ sacrificio*, a. 4, can. 824-844, in-8°, Rome, 1917, p. 160-164.

T. ORTOLAN.

HONORÉ DE SAINTE-MARIE, religieux carme, théologien et historien, se nommait dans le siècle Blaise Vauzelle. Il était né à Limoges, le 4 juillet 1651, d'honnêtes parents. Ses études littéraires achevées, il entra chez les carmes déchaussés et fit profession à Toulouse, le 8 mars 1671. Après avoir étudié la philosophie et la théologie, il se voua aux missions et travailla avec zèle à la conversion des pécheurs. Il fut sous-prieur à Malte; il revint ensuite dans sa province d'Aquitaine et il fut nommé professeur de philosophie et de théologie. Il fut successivement prieur, définiteur provincial, en 1701, et visiteur général des trois provinces de France, à diverses époques. Il mourut pieusement à Lille, le 3 novembre 1729. Quelques-uns de ses écrits l'ont rendu célèbre. Il publia d'abord des thèses de philosophie et de théologie : *Philosophiæ disputationes*, soutenues à Clermont, le 13 et le 14 août 1686; il y avait joint un parallèle entre la philosophie thomiste et la philosophie plus récente de Descartes et de Gassendi et il montrait que cette dernière différait de l'enseignement de l'Écriture, des conciles, des saints Pères et des académies; *Theologicæ propositiones*, dédiées aux chanoines d'Elne sous ce titre : *Expositio symboli apostolorum dogmatica, historico-hæretica, historico-positiva-scholastica*, etc., éditées et défendues à Perpignan, 1689; *Theologicæ propositiones circa Scripturam sacram*, Toulouse, 1706; les unes portaient sur toutes les difficultés chronologiques, depuis la création du monde jusqu'à Jésus-Christ, et les autres sur l'inspiration, le canon de l'Ancien Testament et les traditions divines. Il avait paru à Bordeaux un libelle, œuvre d'un franciscain anonyme, que l'auteur présentait comme un extrait de l'ouvrage du carme Jean Chéron, ancien provincial de la province de Gascogne : *Examen de la théologie mystique*. Le P. Honoré de Sainte-Marie y répondit par sa *Dissertation apologétique, ou réfutation de ce qu'on impose aux mystiques dans quelques extraits tirés depuis peu de l'Examen de la théologie mystique*, in-12, Bordeaux, 1701. Cf. *Mémoires de Trévoux*, juillet et août 1701, p. 81. *Traité des indulgences et du jubilé*, in-12, *ibid.*, 1701; 2e édition augmentée, Clermont; 3e en Belgique, 1725 (à l'occasion du jubilé); *La tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation, où l'on explique ce qui regarde le dogme et la pratique de ce saint exercice*, 2 in-8°, Paris, 1708, ouvrage solide et érudit. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1709, p. 201-224; *Journal des savants*, t. XLI, p. 299-311. Il en fut fait une traduction italienne par un oratorien et une traduction espagnole. *Les motifs et la pratique de l'amour divin*, in-8°, Bordeaux, 1713. C'est le complément du volume précédent, l'auteur y traite de l'amour pur et réfute les erreurs des faux mystiques. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1714, p. 2192. *Problème proposé aux savants touchant les livres attribués à S. Denys l'Aréopagite, où l'on demande s'il faut dire que cet auteur a tiré ses principes, une partie de sa doctrine et le traité de sa théologie mystique de saint Clément d'Alexandrie et de saint Grégoire de Nysse, ou si ces deux Pères ont pris de lui*, in-8°, *ibid.*, 1708. L'auteur y propose avec érudition et clarté les arguments pour ou contre l'authenticité des œuvres du pseudo-Aréopagite. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1709, p. 743-777.

Mais l'ouvrage qui a fait le renom du P. Honoré de Sainte-Marie, ce sont ses *Réflexions sur les règles et l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Église, les ouvrages des Pères, les actes des anciens martyrs, les vies des saints, et sur la méthode qu'un écrivain* (Richard Simon) *a donnée pour faire une version de la Bible plus exacte que tout ce qui a paru jusqu'à présent, avec des notes historiques, chronologiques et critiques*, 3 in-4°, Paris, 1713, t. I; 1717, t. II; Lyon, 1720, t. III. Cet ouvrage très érudit fut bien accueilli du public. L'auteur a relevé dans les historiens les plus célèbres, Tillemont, Baillet, Launoy, R. Simon, Ellies Dupin, Noël Alexandre, l'absence de principes fixes de critique et par suite des erreurs; il a exposé les principes généraux qui rendront la critique historique plus ferme et plus certaine. Dans la seconde partie, qui est moins estimée que la première, il a fait preuve d'une trop grande crédulité. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 1305, 1336; 1718, p. 83-117; 1722, p. 1991-2013, 2033-2050; *Journal des savants*, t. LIII, p. 509-520; t. LXII, p. 551-560; t. LXIII, p. 9-20; *Acta eruditorum*, Leipzig, 1714, p. 145-154; *Supplementum*, t. VII, p. 49-54; avril 1724, p. 180-183. Cet ouvrage fut traduit en latin par le carme Marc de Saint-François, 3 in-4°, Venise, 1738, en italien et en espagnol.

Le P. Honoré de Sainte-Marie a encore publié les ouvrages suivants : *Dissertations historiques et critiques sur la chevalerie ancienne et moderne, séculière et régulière, avec des notes*, in-4°, Paris, 1718; Brescia, 1761; *Difficultés proposées à l'auteur de l'Examen théologique*, 2 in-12, s. l., 1710; 2 autres in-12, 1722. L'auteur de l'*Examen théologique* était un bénédictin, dom Marien Brockies, prieur des Écossais au monastère de Ratisbonne, et son *Examen* avait paru à Erfurt en 1720. Dans le t. Ier, le P. Honoré de Sainte-Marie traite de la grâce nécessitante des jansénistes et de la délectation victorieuse; dans le IIe, il compare la grâce avec les principaux miracles de la toute-puissance divine et il montre que Quesnel n'a admis la grâce suffisante qu'en parole; dans le t. III, il montre que Dieu veut réellement le salut de tous les hommes, et dans le t. IV, que Jésus-Christ est mort pour tous. *Justification des lettres en forme de bref de Sa Sainteté Benoît XIII à tous les professeurs de l'ordre des prêcheurs contre les calomnies répandues sur les disciples de saint Augustin et de saint Thomas*, in-4°, Bruxelles, 1725; *Observations dogmatiques, historiques, critiques des œuvres de Jansénius, Saint-Cyran, Arnauld, Quesnel, Petitpied*, etc., in-4°, Ypres, 1724; Vicence, 1786; Fulginate, 1792; *Lettre d'un théologien à un abbé* (sur la constitution *Unigenitus*), 2 juillet 1725; *Seconde lettre d'un théologien à un abbé*, Douai, 1726 (à l'occasion d'un miracle qui a eu lieu à Paris en 1725

à la procession de la Fête-Dieu); *Dissertations choisies sur la constitution Unigenitus*, in-4°, Bruxelles, 1727, avec l'approbation de l'évêque de Bruges; *Vie de saint Jean de la Croix*, Tournai, 1727 (après la canonisation qui eut lieu le 26 décembre 1726); *Dénonciation de l'Histoire ecclésiastique de l'abbé Fleury au clergé de France*. s. a. n. l. (1726); 2e édit., Malines, 1727; elle est reproduite dans la *Continuation de l'Histoire ecclésiastique de Fleury*, Augsbourg, 1772, t. LI, p. 603-709. Le P. Honoré de Sainte-Marie y relève et y réfute diverses erreurs de Fleury. On conservait chez les carmes de Lille plusieurs ouvrages manuscrits du P. Honoré.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 197-206; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, p. 661-665; *Continuation de l'Histoire ecclésiastique de Fleury*, Augsbourg, 1772, t. LXXIII, p. 180 sq.; *Bibliographie universelle* de Michaud, t. XX, p. 516; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. VI, col. 228-230; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1163-1168; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 451-452.

E. MANGENOT.

1. HONORIUS Ier, pape (625-638). — I. Pontificat. II. Question d'Honorius (Honorius et le monothélisme).

I. PONTIFICAT. — A la mort de Boniface V, après une courte vacance de treize jours, le peuple et le clergé romains élurent comme pape Honorius (27 octobre 625). Nous sommes mal renseignés sur les antécédents de ce pontife. La notice du *Liber pontificalis*, rédigée par un contemporain, sait seulement qu'Honorius était originaire de Campanie, et d'une famille distinguée (son père Pétronius avait été consul). Son pontificat, qui dura 12 ans, 11 mois et 17 jours, ne fut pas sans gloire. A tous égards, il continue et rappelle celui de saint Grégoire le Grand († 604), dont il est séparé par cinq papes dont les règnes furent très courts, et, somme toute, insignifiants.

A son habitude, le *Liber pontificalis* s'étend avec complaisance sur l'administration romaine d'Honorius, les travaux, les constructions, les embellissements entrepris soit dans la ville, soit dans la banlieue. Mentionnons seulement qu'avec le consentement de l'empereur Héraclius, le pape fit enlever à l'ancien temple païen de la déesse Rome les tuiles de bronze qui le couvraient, pour en refaire la toiture de l'église Saint-Pierre. L'administration civile de la capitale relevait, au moins en partie, du pape. Plusieurs manuscrits du *Liber* lui attribuent l'exécution de travaux publics (moulin, canal). Enfin, l'un des soucis du pape devait être aussi l'administration des domaines constituant le patrimoine de Saint-Pierre, et répandus dès lors dans l'Italie du Sud, la Sicile, la Corse et même l'Afrique. Cf. Jaffé, n. 2011, 2013, 2031, 2032, 2034, 2036. Honorius semble avoir eu de grandes qualités d'administrateur. Les dépenses considérables engagées pour les divers travaux que nous venons de signaler, ne l'avaient pas empêché d'amasser en son palais du Latran un trésor relativement important. Durant l'assez long interrègne qui suivit sa mort, ces richesses tentèrent la cupidité de l'armée byzantine stationnée à Rome, et qui, mal nourrie et mal payée, voulut faire main basse sur le trésor du Latran. Notice du pape Séverin, dans le *Liber pontificalis*, t. I, p. 328.

Il ne faudrait pas croire que la sollicitude du pape Honorius resta bornée aux intérêts temporels et immédiats du siège pontifical. Grégoire le Grand avait, un quart de siècle plus tôt, orienté vers les Iles Britanniques l'activité missionnaire de l'Église romaine. Mais la jeune Église fondée là-bas par saint Augustin et ses compagnons se débattait au milieu de graves et multiples difficultés : indifférence ou hostilité des rois anglo-saxons et de leurs peuples, mécontentement, poussé jusqu'au schisme, des vieilles chrétientés bretonnes. Honorius envoya de nouveaux missionnaires dans le Wessex, Jaffé, n. 2023, s'efforça de décider les Scots (Irlandais) à revenir aux usages généraux de l'Église romaine, Jaffé, n. 2022; cf. Bède, *H. E.*, l. II, c. XIX, entretint des relations avec le roi de Northumbrie, Edwin, l'exhortant à rester fidèle aux enseignements de Grégoire. Jaffé, n. 2019. En même temps, il essayait de donner à l'Église d'Angleterre une organisation définitive, en réglant les droits respectifs d'York et de Cantorbéry. L'un et l'autre sièges auraient rang de métropole, et Honorius envoyait le pallium à Honorius de Cantorbéry et à Paulin d'York. Jaffé, n. 2020. Dorénavant, le survivant des deux métropolitains désignerait le successeur du défunt, Jaffé, n. 2019; cf. Bède, *H. E.*, l. II, c. XVII; mais Cantorbéry avait néanmoins un droit de primauté sur toutes les Églises de Bretagne : *in civitate Dorovernensi metropolitanus, locus et honor archiepiscopatus et caput omnium ecclesiarum Anglorum populorum, semper in posterum servetur*. Jaffé, n. 2021; le texte dans *P. L.*, t. LXXX, col. 479. L'authenticité de cette lettre a d'ailleurs été révoquée en doute. En fait, si la pièce est authentique, elle n'a pas mis fin à la rivalité des deux sièges.

Une autre préoccupation de Grégoire le Grand avait été la conversion des Lombards, dont le royaume arien avait remplacé, dans le nord de l'Italie, la monarchie des Goths, balayée par Justinien. Honorius continua la même tradition. C'est ainsi que nous le voyons prendre parti pour Adalvald, prince cruel et à moitié dément, mais favorable au catholicisme, contre son beau-frère Ariovald, un arien que les ducs lombards avaient élevé sur le trône. Des évêques de la Transpadane avaient appuyé cette révolution. Honorius enjoignit à l'exarque de Ravenne, Isacius, de les lui envoyer à Rome, où ils seraient punis. Jaffé, n. 2012. Dans le même ordre d'idées, Honorius entretint des relations amicales avec la reine catholique Gundeberge, fille de cette Théodelinde par l'entremise de laquelle Grégoire avait obtenu en Lombardie des avantages pour l'Église catholique. *Chronique de Frédégaire*, XLIX. *P. L.*, t. LXXI, col. 637.

Non loin de la Lombardie, les deux provinces de Vénétie et d'Istrie continuaient à préoccuper les pontifes romains. Soixante-dix ans auparavant, la regrettable attitude du pape Vigile dans l'affaire des *Trois Chapitres* avait amené un schisme, et les patriarches d'Aquilée-Grado étaient restés séparés de l'Église romaine. Ce schisme avait déjà été réduit en 607 et les trois évêques qui depuis cette date s'étaient succédé sur le siège patriarcal étaient restés en communion avec le pape. Mais, à la mort de Cyprien, un intrigant, nommé Fortunat, avait réussi à s'emparer du pouvoir et avait de nouveau rompu les relations avec Rome. Honorius agit avec vigueur. Probablement dans un concile romain, il dévoila l'hypocrisie de Fortunat, le déclara déchu du sacerdoce. Dans une lettre aux évêques de Vénétie et d'Istrie, il portait à la connaissance des deux provinces cette condamnation; en même temps il leur envoyait un sous-diacre de l'Église romaine, Primogenius, que les évêques consacreraient comme patriarche d'Aquilée-Grado. Les évêques étaient d'ailleurs prévenus que le roi des Lombards prêterait au besoin main forte au nouvel élu, et sévirait contre Fortunat. Jaffé, n. 2016. Il est infiniment vraisemblable que l'appui de l'exarque de Ravenne permit à Honorius de mener à bien cette délicate affaire, et il n'est pas interdit de supposer que la bienveil-

lance montrée au pape par les fonctionnaires byzantins de la péninsule amena Honorius, pour son malheur et celui de sa mémoire, à se montrer plus que condescendant pour l'empereur Héraclius dans l'affaire du monothélisme. Nous aurons à revenir longuement sur cette question, dont Honorius ne comprit certainement point la gravité. Quoi qu'il en soit, il considéra comme un de ses plus beaux titres de gloire la réduction du schisme d'Aquilée. A deux reprises, il lui en est fait honneur; d'abord, dans l'inscription qu'Honorius composa pour la grande porte de Saint-Pierre, ornée par ses soins d'une statue de l'apôtre; ensuite, dans l'épitaphe fort louangeuse qui orna son tombeau. Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 326.

Au delà même des frontières de l'Italie, dans l'*Illyricum*, où, durant toute cette période, les papes cherchaient à maintenir la prépondérance de l'influence romaine aux dépens de celle de Constantinople, Honorius fut amené à agir. L'évêque de Nicopolis, Hypatius, est accusé d'avoir été de connivence avec les meurtriers de son prédécesseur. Honorius mande aux évêques d'Épire, qui l'ont consacré, qu'ils doivent envoyer Hypatius à Rome pour présenter sa justification. En attendant, le pape surseoit à l'envoi du pallium. Jaffé, n. 2010. En Sicile, à Syracuse, à Cagliari, le pape intervient avec la même vigueur. Jaffé, n. 2015, 2029. Partout, avec l'appui des magistrats de Byzance, il arrive à faire exécuter les décisions du siège apostolique.

En Espagne, la conversion au catholicisme de la monarchie wisigothique était maintenant un fait accompli; la grande tâche du clergé était désormais l'organisation religieuse de la péninsule. Honorius ne pouvait se désintéresser du travail qu'accomplissait en ce sens l'épiscopat espagnol, dans les conciles régulièrement tenus à Tolède. Il y a trace d'une lettre envoyée par lui aux évêques de toute l'Espagne et de la Gaule Narbonnaise réunis pour le VIe concile de Tolède (9 janvier 638). Jaffé, n. 2038. La lettre d'Honorius ne nous est connue que par la réponse qu'y fit saint Braulio, évêque de Saragosse. *P. L.*, t. LXXX, col. 667. Autant qu'il est permis de reconstituer le document pontifical, Honorius devait engager les évêques, sur un ton assez vif, à plus de vigilance pour la conservation de la foi, et les exhorter à établir des peines sévères contre ceux qui porteraient atteinte à son intégrité. De quels périls s'agissait-il? Les canons du concile, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 279, ne parlent que de l'expulsion des juifs et du serment que devra prononcer le roi à son avènement, de ne laisser séjourner dans le royaume personne qui ne soit imbu de la foi catholique. D'autres hérésies étaient-elles menaçantes? Nous l'ignorons, et la réponse de Braulio ne fait mention que du péril créé par les juifs. Il s'agit déjà de cette question qui fera le tourment de l'Espagne catholique, des juifs convertis en apparence au christianisme et qui retournent plus ou moins ouvertement à leurs superstitions. Je suis porté à croire qu'Honorius vise le même péril; en quoi il secondait encore la politique de l'empereur Héraclius. Celui-ci avait ordonné que tous les juifs reçussent le baptême. Cf. lettre au roi Dagobert, dans la *Chronique de Frédégaire*, c. LXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 646.

Honorius, dans la partie de la chrétienté qui échappait à l'emprise directe du basileus, pressait l'exécution des mêmes mesures. C'est encore un des titres de gloire que lui décerne son épitaphe :

Judaicæ gentis sub te est perfidia victa :
Sic unum Domini reddis ovile pium.

En résumé, Honorius laisse l'impression d'un pontife énergique, préoccupé de la défense des droits de l'Église et des prérogatives spéciales du siège romain. En étroite union avec le pouvoir impérial, il s'efforce de consolider en Occident l'état de choses créé par les conquêtes de Justinien. Il mourut le 12 octobre 638, sans avoir rien prévu encore des calamités effroyables qui commençaient à ravager l'Orient chrétien. Il fut enterré dans l'église Saint-Pierre. Il laissait à ses contemporains le souvenir d'un homme sage, bienfaisant et doux, plein de doctrine et d'humilité. C'est en quoi s'accordent l'auteur du *Liber pontificalis*, Jonas de Bobbio, dans la Vie de saint Bertulfe, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1063, et l'épitaphe qu'on grava sur son tombeau. De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, Rome, 1888, t. II, p. 127. *Erat enim venerabilis præsul Honorius, sagax animo, vigens consilio, doctrina clarens, dulcedine et humilitate pollens*, dit Jonas. Après de tels éloges, on ne songe pas sans mélancolie aux atteintes qui allaient être portées à la mémoire d'Honorius.

II. La question d'Honorius. Honorius et le monothélisme. — Honorius est surtout connu des théologiens pour le problème épineux qu'il laisse à résoudre à leur sagacité. Il n'est point de manuel de théologie qui ne lui accorde quelques pages, tout au moins quelques lignes, et, du XVIIe siècle à nos jours, tous les gros traités consacrés au *pontife romain* lui réservent une dissertation. Ce n'est pas seulement à l'époque du concile du Vatican qu'ultramontains et gallicans se sont mutuellement jeté à la face les pièces de plus en plus volumineuses de son procès. Chaque fois que les polémiques se sont réveillées autour des prérogatives du siège romain, aux premiers temps du jansénisme, à l'époque de la Déclaration de 1682, après la bulle *Unigenitus*, à l'apparition du livre de Fébronius, lors de la signature du concordat de 1802, le nom du pape Honorius a été lancé dans le débat.

La sérénité scientifique n'a pas toujours présidé à toutes ces discussions. On est étonné de voir, dans un camp comme dans l'autre, les esprits les plus fermes, les critiques les plus avertis manquer soudain, quand il s'agit de la question d'Honorius, aux principes les plus solides de la théologie ou de la critique historique. Aujourd'hui qu'il ne saurait plus être question de faire du cas d'Honorius un argument contre l'infaillibilité personnelle du souverain pontife, il doit être permis d'étudier le problème avec la sereine impartialité que doit l'histoire aux actes du passé.

On sait, en bref, comment la question se pose. Un patriarche de Constantinople, pour des raisons diverses, patronne une formule théologique, d'allure douteuse, hérétique dans le fond, destinée dans sa pensée à concilier l'inconciliable. Pour l'imposer plus sûrement comme tessère d'orthodoxie aux autres Églises d'Orient, il s'avise d'en demander l'approbation au pape de Rome. Sans voir toute la gravité du problème qui se pose, Honorius fait sienne la formule du byzantin, ou tout au moins une formule qui semble s'en rapprocher. L'année même où meurt Honorius, l'empereur Héraclius impose à tout l'Orient ces mêmes dispositions; le monothélisme devient la religion officielle. Pendant quarante ans, par la ruse, par la force, par la violence poussée jusqu'à l'effusion du sang, il triomphe dans l'empire byzantin. Le pape saint Martin, le saint abbé Maxime seront les martyrs de la vraie foi. Puis un rapprochement se fait entre Rome, fidèle gardienne de l'orthodoxie, et Byzance, lassée de son inutile schisme et de son infructueuse hérésie. Le VIe concile œcuménique, rassemblé à Constantinople, condamne le monothélisme et restaure la vraie foi. En même temps, il frappe d'ana-

thème ceux qui, à des titres divers, lui semblent responsables du tragique intermède. Honorius devait être englobé dans la condamnation, il le fut, et les papes de Rome se voient contraints à anathématiser solennellement leur prédécesseur. Un pape fauteur d'hérésie, un pape frappé d'anathème par un concile œcuménique, cette condamnation enregistrée et approuvée par le souverain pontificat : voilà certes des faits historiques qui réclament toute l'attention des théologiens. Nous les étudierons successivement.

1° *Les deux lettres incriminées d'Honorius.* — N'ayant point à faire ici l'histoire détaillée du monothélisme, voir pour ses débuts, t. III, col. 1200-1265, nous indiquons seulement les points indispensables à l'intelligence des documents, soumis à notre examen. Dans l'indissoluble unité de la personne du Sauveur, dit l'orthodoxie catholique, subsistent en toute intégrité la nature divine et la nature humaine. A l'encontre de la formule chalcédonienne, le monophysisme, héritier des docètes primitifs, absorbe plus ou moins complètement en la divinité les propriétés de la nature humaine du Sauveur. Le Christ reste encore l'Emmanuel, mais ce Dieu, qui passe au milieu des hommes, n'a plus rien de ce qui est caractéristique de l'humanité. Pendant que les théologiens subtilisent ainsi sur des formules, les hommes d'action, les hommes de parti s'emploient à faire de ces phrases, si peu intelligibles pour le vulgaire, les mots de ralliement autour desquels vont se grouper, en Syrie comme en Égypte, les nationalités opprimées par les fonctionnaires byzantins. Si le monophysisme arrive si vite à se constituer en Église séparée au sein même de l'empire, c'est qu'il exploite les vieilles rancunes nationales autant et plus que les passions théologiques. Par-dessus le formulaire chalcédonien, c'est le basileus que l'on prétend atteindre. Jamais, plus qu'à l'époque d'Héraclius, on n'a compris à Byzance le danger que crée pour l'empire romain le séparatisme religieux. Coup sur coup, deux immenses périls surgissent. Le danger perse d'abord qui, pour un instant, menace si gravement la capitale qu'Héraclius songe à transporter à Carthage le siège de l'empire. Puis, quand les armées byzantines auront, à force d'héroïsme, repoussé l'envahisseur, et lui auront repris la sainte croix du Sauveur, un autre orage se lève, bien plus redoutable celui-là; dans les déserts de l'Arabie, l'invasion musulmane se prépare, qui, en vingt ans, aura raison de la plus grande partie de l'Orient chrétien. Or, aussi bien lors de la menace perse qu'à l'heure du péril musulman, les envahisseurs trouveront dans les Églises séparées, jacobites de Syrie, coptes d'Égypte, un appui qui ne sera pas à négliger. S'il était possible, au prix de quelques compromissions théologiques, et dût l'orthodoxie chalcédonienne en subir quelque atteinte, de refaire le bloc de la chrétienté orientale contre les ennemis du Christ et du basileus!

Ainsi, au milieu même de ses expéditions militaires, raisonnait Héraclius. Or, en 624, lors de sa campagne du Caucase, il avait eu, avec une des illustrations du monophysisme, une conférence où, pour la première fois, apparaît une formule d'entente. Dans le Sauveur, on reconnaîtrait deux natures sans doute, mais une seule manière d'opérer, une seule *énergie*, ou plus exactement (car c'est le sens précis du mot μία ἐνεργεία, employé ici pour la première fois) une seule faculté, un seul mode d'action. Bien qu'aucune précision ne fût donnée, il allait de soi que, dans l'activité unique, reconnue dans le Christ, la divinité avait la part principale, si prépondérante, pourrait-on dire, qu'elle en absorbait toute activité humaine. Quelque confiance qu'il eût dans ses lumières théologiques, Héraclius devait sentir confusément que cette μία ἐνεργεία n'était point selon l'esprit des décrets de Chalcédoine. L'appui de quelque théologien qualifié lui semblait indispensable. L'évêque de Phase, Cyros, consulté par lui, se refusa à donner dès l'abord une réponse catégorique. Il en référa au patriarche de Constantinople, en indiquant, sans doute, que l'empereur tenait à la formule, et qu'il pouvait y avoir des inconvénients à ne pas seconder la politique religieuse du maître. Le patriarche était pour lors Sergius. Sans être, à ce qu'il semble, un théologien de profession, il était assez au courant de la polémique monophysite pour se rendre compte des difficultés de la question. Tout spécialement il lisait, dans le fameux Tome du pape Léon à Flavien, une phrase qui prenait le contrepied de la formule théologique impériale. Ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, chaque nature opère avec la participation de l'autre, disait le Tome. Mais quoi? il ne parlait pas expressément de δυὸ ἐνεργείαι; le texte avait été discuté, et à l'autorité de Léon on pouvait en opposer une autre, celle de Cyrille d'Alexandrie : celui-ci ne parlait-il pas de l'unique activité vivifiante du Christ : μία ζωοποιὸς ἐνεργεία Χριστοῦ? Voir t. III, col. 2524. A ce texte, susceptible d'ailleurs d'une interprétation différente, mais en définitive authentique, Sergius en ajoutait un autre, certainement apocryphe. Il s'agissait d'un discours prononcé, affirmait-on, par le patriarche de Constantinople Mennas, en présence du pape Vigile, et où se trouvait expressément l'affirmation d'une seule volonté, d'une seule activité vivifiante du Christ : ἐν ᾧ... ἓν τὸ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνεργειαν ἐδογμάτισεν. L'approbation, au moins tacite, du pape semblait couvrir la formule suspecte. En définitive, les conciles n'ayant rien défini, les avis des Pères étant variables, Sergius concluait à donner l'*exeat* à la formule impériale, tout en déclarant que, si des docteurs dignes de considération enseignaient la double activité du Christ, il faudrait indubitablement les suivre. La lettre de Sergius à Cyrus est dans les actes du VIe concile. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 525.

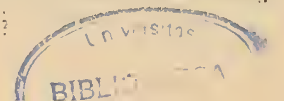
En somme, malgré ses hésitations, ses doutes, Sergius acceptait la formule qui, dans la pensée de l'empereur, devait ramener les dissidents ; il la perfectionnait même; Héraclius n'avait parlé que d'une activité unique : abrité derrière l'autorité prétendue de Mennas, Sergius en précisait le sens : l'expression *une seule volonté* était beaucoup plus concrète, parlait beaucoup plus à l'imagination. Elle sera le mot de ralliement de la nouvelle doctrine. Nous ignorons la suite des négociations entre le patriarche de Constantinople et Cyrus de Phase, entre celui-ci et Héraclius. Tout ce que l'on sait, c'est que, une dizaine d'années plus tard, nous trouvons Cyrus installé sur le siège patriarcal d'Alexandrie. Fidèle à la consigne impériale, Cyrus avait rédigé le formulaire d'union, qui devait ramener les monophysites : neuf canons, qui semblaient maintenir la foi chalcédonienne, qui en réalité la tournaient. Peu importe, en effet, le tréfonds des choses; ce qui s'apprécie, ce qui se voit, c'est l'action extérieure. On maintenait bien dans le Christ les deux natures, mais « ce seul et même Christ et Fils de Dieu opérait les choses divines aussi bien que les humaines par une seule opération théandrique, selon les enseignements de saint Denys », τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 561-565. Cet adjectif *théandrique* était une vraie trouvaille. Les écrits du pseudo-Denys commençaient à circuler ; nul ne se doutait de la fraude pieuse qui mettait sous le nom de l'Aréopagite les élucubrations d'une philosophie fortement teintée de monophysisme; l'antiquité que

l'on supposait à la formule en garantissait l'orthodoxie, et le mot était destiné à une fortune brillante. En attendant qu'on lui trouvât une interprétation catholique, il devenait la tessère du monothélisme officiel. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le formulaire imaginé par Cyrus et l'empereur semblait réussir à merveille; les monophysites se réconciliaient en foule, disait le patriarche d'Alexandrie, avec l'Église officielle. Au fond, la grâce divine n'avait guère de place en ces abondantes conversions : « Nous ne sommes point allés à Chalcédoine, disaient les dissidents; c'est Chalcédoine qui est venue à nous. »

Tandis qu'à Constantinople on s'applaudissait, plus que de raison, de ces résultats si chèrement achetés, les couvents palestiniens, refuges de la science et de la piété orthodoxes, commençaient à s'inquiéter. Un moine surtout, nommé Sophronius, plus au courant des habitudes d'agir et de discuter de la secte monophysite, avait compris le danger qui menaçait l'orthodoxie chalcédonienne. Il était accouru à Alexandrie, avait discuté avec le patriarche, lui avait représenté le danger de sa formule d'union. Mais le moine et le patriarche ne pouvaient s'entendre; l'un parlait théologie, l'autre intérêt politique. Quel moyen de trouver un terrain commun? Sophronius s'était alors adressé par lettre au chef tout désigné de l'Église d'Orient, au patriarche de Constantinople. Puis il n'avait pas hésité à se rendre en personne dans la capitale, pour convaincre de vive voix Sergius. En apparence il n'obtint pas grand résultat; le patriarche écrivit seulement à Alexandrie pour prescrire le silence sur les expressions en litige; on devrait à l'avenir éviter de parler d'une ou de deux opérations. En réalité, la démarche de Sophronius devait avoir de bien autres conséquences; elle amenait Sergius à se tourner vers Rome et à chercher auprès du gardien né de la foi catholique la réponse aux doutes qui très certainement agitaient sa conscience.

La lettre de Sergius au pape Honorius a été conservée dans les actes du VIe concile. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 529-537. Il est nécessaire de l'étudier de près, la réponse du pape étant calquée sur la demande du patriarche. Au préalable, il faut remarquer que la bonne foi de Sergius dans cette affaire n'est pas contestable. Les événements précédents l'ont montré anxieux de concilier les scrupules de son orthodoxie avec le souci de plaire à l'empereur. Il croyait avoir trouvé un moyen d'y parvenir. Sa conscience eût été pleinement en repos si la plus haute autorité de l'Église avait voulu approuver son attitude. La lettre commence par rappeler les origines historiques du débat : conférences de l'empereur avec Paul le monophysite, avec Cyrus de Phase; question adressée par celui-ci au patriarche: réponse qui lui a été faite. Sergius fait remarquer que, dans cette dernière, il s'est gardé de rien définir. Puis Cyrus est devenu patriarche d'Alexandrie et Sergius insiste avec quelque complaisance, peut-être avec quelque exagération, sur les merveilles d'union accomplies en la capitale de l'Égypte par la formule « d'une seule énergie ». Sophronius, par contre, est présenté au pape sous un jour légèrement défavorable; il apparaît un peu comme un brouillon qui vient compromettre par des scrupules intempestifs l'œuvre d'union si bien commencée. C'est à peine si Sergius mentionne qu'un changement considérable, et fort digne de fixer l'attention du pape, s'est passé pour le moine, qui vient d'être élu patriarche de Jérusalem. Un peu dédaigneusement, le prélat se contente de dire qu'il a entendu parler de cette élection, mais qu'il n'a point reçu encore la synodique la lui annonçant officiellement. Quoi qu'il en soit, lors de la visite de Sophronius à Constantinople, Sergius s'est efforcé de lui faire préciser son point de vue. Il lui a demandé de fournir les preuves patristiques qui appuient l'enseignement des deux opérations, δύο ῥητῶς καὶ αὐταῖς λέξεσιν ἐνεργείας ἐπὶ Χριστὸν παραδιδούσας; Sophronius n'a pu le faire. A la suite de ce débat, continue Sergius, nous avons écrit au patriarche d'Alexandrie. Sachant bien comment les querelles théologiques ont toujours pour origine l'introduction de mots nouveaux, nous avons exhorté Cyrus « à ne plus permettre qu'on parlât à l'avenir d'une ou de deux *énergies*. Il valait beaucoup mieux confesser que le seul et même unique Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, opère les actions divines et les humaines, que toute activité, aussi bien la divine que l'humaine, procède sans division du seul et même Verbe de Dieu incarné et doit se rapporter à lui seul. » On le voit, Sergius écartait la question toujours brûlante des natures, pour accentuer l'unité de la personne; c'est de cette personne unique que procède finalement et en dernière analyse toute activité du Christ, et les termes mêmes du patriarche indiquaient que cette activité était double, θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρωποπρεπῆ. Mais c'étaient les mots « simple ou double » qui lui faisaient peur. « Le mot *une seule activité*, μία ἐνέργεια, continue-t-il, bien qu'il ait été employé par certains Pères (il s'agit évidemment de Cyrille d'Alexandrie, peut-être aussi de pseudo-Aréopagite), surprend et trouble certaines oreilles. On pourrait supposer qu'il entraîne la suppression des deux natures. L'autre formule, *deux activités*, scandalise d'autres personnes. Outre qu'elle n'a pas été employée par les docteurs, il semblerait s'ensuivre qu'il existe dans le Christ deux volontés opposées l'une à l'autre, comme si, par exemple, le Verbe divin avait voulu accomplir la passion salutaire, tandis que l'humanité aurait résisté à cette volonté. Ce serait introduire deux (personnes) qui voudraient des choses opposées, ce qui est une impiété. Il est impossible, en effet, que, dans un seul et même sujet, subsistent en même temps deux volontés *opposées* sur le même objet. La doctrine des Pères nous enseigne, en effet, que jamais la chair animée du Sauveur (expression pour signifier simplement la nature humaine) ne s'est mise en mouvement d'elle-même et contrairement à la direction (τῷ νοήματι) du Verbe de Dieu qui lui est hypostatiquement uni, mais qu'elle voulait quand le Verbe voulait, comme il voulait, autant qu'il voulait. De même, en effet, que notre corps est conduit, orné, disposé par notre âme raisonnable, semblablement dans le Christ, toute la délibération humaine était, partout et toujours, divinement dirigée par le Verbe.

Telles étaient, continue Sergius, les consignes envoyées par nous à Alexandrie; elles y ont rétabli la paix. Il semble bien que l'intention du patriarche de Constantinople est de demander au pape la confirmation pure et simple de cette attitude un peu expectante sans doute, mais correcte dans le fond. Au dernier moment, toutefois, Sergius, comme quelqu'un qui rôde autour d'une tentation, revient à ce fameux discours de Mennas, dont il avait jadis révélé l'existence à Cyrus et par lui à Héraclius. Le théologien couronné a voulu en prendre plus ample connaissance, et l'a fait demander à la bibliothèque du patriarcat. En envoyant au prince des extraits de ce factum qui est intitulé : Περὶ μιᾶς ἐνεργείας καὶ ἑνὸς θελήματος, Sergius s'est permis quelques observations. Il a fait remarquer la subtilité et la délicatesse du problème. Le mieux serait encore de s'en tenir à l'enseignement unanime des Pères, et de confesser tout simplement que le Fils unique de Dieu, vrai Dieu et vrai homme tout ensemble, opère dans l'unité de sa personne les actions divines et les humaines; que c'est du seul et même Verbe de Dieu que procède, sans séparation, sans division, toute



activité divine et humaine. C'est la doctrine même de saint Léon: chaque nature opère en communauté avec l'autre ce qui lui est propre. L'empereur s'était déclaré satisfait de l'explication. Telles étaient, ajoutait Sergius, les démarches faites par lui dans toute cette affaire, et dont il éprouvait le besoin de rendre compte au pape.

Visiblement deux préoccupations dominent cette longue épître. La première est de mettre en garde le pape contre les accusations que Sophronius pourrait lancer contre le patriarche de Constantinople. Sergius est mieux informé qu'il ne le dit de l'élection du moine au siège patriarcal de Jérusalem; un jour ou l'autre, une synodique va paraître, qui sera envoyée à Rome, aussi bien qu'à Alexandrie et à Constantinople, et qui mettra au jour les responsabilités du patriarche byzantin dans le développement de l'agitation monothélite. Sergius, dès lors, s'applique à présenter sa conduite sous le jour le plus favorable. Sa pensée, telle qu'il l'exprime, est en définitive orthodoxe. Il reste des questions de formules. Entre les symboles rivaux : « une énergie », « deux énergies », Sergius n'a même point pris parti; l'un et l'autre a ses inconvénients, abandonnons-les l'un et l'autre. Oui, mais voici qu'une autre préoccupation se fait jour. L'empereur, très certainement, penche pour la μία ἐνεργεία, dont s'accommodent ses préoccupations politiques. Divers passages de la lettre sont destinés à faire comprendre à Honorius le vif intérêt que le prince porte à la question. C'est un moyen de détourner de la formule impériale une condamnation qui est la conséquence nécessaire des décrets de Chalcédoine. D'ailleurs, pour dangereuse qu'elle soit, la formule ne laisse pas que d'être susceptible d'une interprétation orthodoxe. A maintes reprises, Sergius revient sur la personne du Verbe incarné, considérée comme le principe d'où dérive plus ou moins immédiatement toute activité. Par contre, il insiste avec un peu de lourdeur sur l'antagonisme que semblerait devoir créer l'admission dans la personne du Christ de deux principes d'opération qui pourraient être en lutte l'un contre l'autre. Bref, il prévient le pape en faveur de la formule impériale, il lui présente sous un jour fâcheux le mot de ralliement imaginé par Sophronius. Le moins que le pape puisse faire est de prescrire aux deux partis le silence que Sergius prétend avoir lui-même imposé à Alexandrie.

La tâche d'Honorius était infiniment délicate; ce n'était pas la première fois que Rome était sollicitée d'intervenir dans les querelles byzantines, et l'on devait savoir au Latran à quoi s'en tenir sur les dangereuses subtilités où se complaisait l'esprit grec. Le précédent du pape Vigile devait rester très vivant dans le souvenir de la chancellerie apostolique. Avant de donner une réponse définitive au patriarche de Constantinople, qui, trop évidemment, était le représentant d'un parti, il convenait tout au moins d'entendre le porte-parole de l'autre camp. Sergius voulait faire juger par Rome le différend qu'il avait avec Sophronius; encore convenait-il d'entendre ce dernier avant de rendre la sentence. Dans l'espoir peut-être de prévenir un schisme, Honorius se décida à répondre immédiatement: peut-être aussi voulait-il, par cet empressement, donner à l'empereur un gage de ses bonnes dispositions.

La lettre d'Honorius est conservée dans les actes du VI[e] concile. Mansi, t. XI, col. 537. Malheureusement, nous ne possédons point l'original latin, mais seulement la traduction grecque, faite sans doute à Constantinople. La version latine, souvent inintelligible, qu'on lit aujourd'hui dans les actes du concile, ne peut rendre aucun service pour la reconstitution du texte original. Tout mauvais cas étant niable, l'authenticité de la lettre d'Honorius a été contestée à diverses époques par certains tenants de l'ultramontanisme. Nous aurons à revenir sur cette question en discutant l'authenticité générale des actes du VI[e] concile. Sauf quelques égarés, nul ne songe plus depuis longtemps à défendre cette position désespérée. La seule chose qu'il convienne de retenir, c'est que notre texte ne doit pas être serré de trop près : si exacte soit-elle, une traduction ne rend jamais toutes les nuances de l'original; cela est tout particulièrement vrai quand il s'agit de questions aussi subtiles que celles avec qui se trouvait aux prises la sagacité d'Honorius.

Le début de la lettre est une approbation sans réserve de l'attitude de Sergius. « Nous louons votre fraternité d'avoir écrit (à Alexandrie) avec tant de prudence et de circonspection, en demandant de supprimer tous ces mots nouveaux, fort capables de scandaliser les âmes simples. » Il convient, en effet, de s'en tenir uniquement aux expressions traditionnelles en confessant « que le Seigneur Jésus-Christ, médiateur de Dieu et des hommes, opère les actions divines (τὰ θεῖα : il s'agit évidemment des miracles) par l'intermédiaire de l'humanité qui lui est hypostatiquement unie, à lui Dieu Verbe, et qu'il accomplit également les actions humaines (τὰ ἀνθρώπινα, les souffrances de la passion par exemple) d'une manière indicible et unique (μονογενῶς ?), puisque la divinité s'est unie sans division, sans conversion, sans confusion, une chair parfaite (le mot σάρξ équivaut strictement à humanité) ». Suit une longue période sur l'union intime des deux natures, la nature divine qui est du ciel, la nature terrestre prise à la sainte Théotokos. Jusqu'ici, rien de plus exact; si l'on voulait éviter les termes litigieux *d'une ou deux énergies*, et qu'on voulût néanmoins insister sur la double manière dont le Verbe incarné opère en ce bas monde, on ne pouvait être plus précis. La seule différence avec la façon de parler de Sophronius, qui sera consacrée officiellement par le VI[e] concile, est dans le point de départ des développements. Sophronius et, après lui, les théologiens orthodoxes partent des actions accomplies par le Christ, ils les rattachent directement à l'une ou l'autre des deux natures, et les rapportent finalement à la personne. Honorius, suivant en cela les indications mêmes de Sergius, met tout d'abord l'accent sur la personne d'où dérivent les deux catégories d'actions, lesquelles en dérivent non pas directement, mais bien par l'intermédiaire des deux natures.

Et cette préoccupation de l'unité de personne poursuit si bien le pape, qu'il finira par aboutir à une phrase qui, au premier abord, semble en contradiction avec les principes qu'il vient de poser. Le développement dont nous parlions plus haut s'achevait par ces mots : « C'est pourquoi on peut dire et que Dieu a souffert, et que l'humanité est descendue du ciel avec la divinité. » Ceci est déjà fort surprenant; ce qui l'est davantage, c'est la phrase suivante, qui vient comme une conséquence du développement sur l'unité de personne : « C'est pourquoi aussi nous confessons une volonté unique du Seigneur Jésus-Christ, parce que, selon toute évidence, la divinité a pris notre nature, mais non point le péché qui est en elle, la nature telle qu'elle était au sortir des mains du créateur, avant le péché, non point celle qui a été corrompue après la prévarication. » Suit le développement classique sur l'impeccabilité de Jésus : « Il n'y avait point en lui cette autre loi des membres (dont parle saint Paul), ou bien une volonté différente (de celle de la divinité) ou (qui lui fût) opposée. »

Nous sommes ici au point le plus litigieux de la lettre d'Honorius. Nul doute que, si le problème se

fût posé aussi clair pour lui qu'il l'est pour nous, les expressions du pape ne fussent particulièrement regrettables. A cette question : « Y a-t-il dans le Christ une ou deux volontés? » le mieux, si l'on est persuadé, avec la foi orthodoxe, qu'il y en a deux, est de ne pas commencer par répondre qu'il n'y en a qu'une seule. Mais il convient de ne pas oublier que, tout au moins dans le document qu'il avait sous les yeux, je veux dire la lettre de Sergius, la question d'une ou de deux volontés n'était même pas posée. C'est à peine si l'expression « une seule volonté » apparaît, et c'est dans le fameux discours apocryphe de Mennas. A Alexandrie non plus, dans le formulaire officiel imposé par Cyrus aux monophysites convertis, il n'en était point question, mais bien « d'une seule opération », μία ἐνεργεία. La seule chose qu'eût faite Sergius, ç'avait été d'indiquer que plusieurs trouvaient des inconvénients à la formule *deux énergies*, sous le prétexte plus ou moins sincère qu'elle semblait installer la lutte de deux volontés dans la personne du Sauveur. C'est sous l'empire de cette préoccupation qu'Honorius rédige sa lettre. Suivons le développement de sa pensée. La personne du Verbe incarné est le principe dernier de toutes les manifestations d'activité du Dieu fait homme : c'est en ce principe dernier que prend racine tout l'être et donc aussi toutes les opérations de la nature humaine. Appliquons ceci aux actes de volonté. Ils reconnaissent comme source dernière la volonté du Verbe incarné. C'est elle qui met en branle la volonté humaine, en qui elle ne trouvera certainement aucune résistance. De même, peut-on dire (et c'est bien la pensée d'Honorius que nous croyons exprimer), de même que la volonté d'Adam avant le péché exécutait sans résistance, sous la poussée de la grâce divine, la volonté du créateur, en sorte qu'il n'y avait point de différence entre ce que l'homme voulait et ce que Dieu voulait, de même en Jésus, et beaucoup plus parfaitement, la volonté humaine exécute avec tant de souplesse et de promptitude les commandements du Verbe, l'impulsion de ce dernier se transmet si parfaitement dans les profondeurs de la nature humaine, qu'il n'y a, à vrai dire, qu'un seul acte de volonté.

On souhaiterait, pour le bon renom de sa mémoire, qu'Honorius eût exprimé d'une manière plus précise et plus claire ce qu'à coup sûr il pensait. Deux textes scripturaires, les mêmes qui seront versés au procès du monothélisme, arrivent sous sa plume, qui étaient bien faits pour clarifier ses idées et leur expression : « Je ne suis pas venu, dit Jésus, faire ma volonté, mais celle du Père qui m'a envoyé, » Joa., vi, 38, et ailleurs, durant l'agonie : « Non point comme je veux, Père, mais comme tu veux. » Matth., xxvi, 40. Hélas! Honorius les cite et, au lieu de s'en servir pour déterminer la part de l'humanité et celle de la divinité dans les volitions du Sauveur, il cherche à les plier à sa fâcheuse et si inopportune théorie. « Ces textes, dit-il, et d'autres du même genre, n'indiquent point une volonté différente, ils traduisent seulement l'économie de l'humanité qu'il a prise. Ces paroles ont été dites à cause de nous, pour nous donner l'exemple, pour nous apprendre à préférer la volonté de Dieu à notre propre vouloir. »

A notre avis, ces lignes sont les plus délicates à expliquer de toute la lettre. Rien de plus facile que d'en tirer une preuve du monothélisme inconscient d'Honorius. Le pape vient de déclarer qu'il n'y a en définitive, dans le Verbe incarné, qu'une seule volonté; mais on lui objectera les textes scripturaires où Jésus distingue si nettement sa volonté humaine, qui dans la scène de l'agonie semble reculer devant la mort, de la volonté de son Père, laquelle se confond avec la volonté du Verbe. « Qu'à cela ne tienne, reprendrait Honorius, ces paroles n'expriment pas la pensée intime du Sauveur; c'est une simple manière de parler dont il se sert (οἰκονομία) pour nous donner un exemple de soumission aux ordres divins. » Ainsi raisonnent ceux qui veulent à toutes forces trouver dans la lettre pontificale du monothélisme caractérisé. Mais cette manière d'argumenter est simpliste, et repose sur une traduction rapide et, pour tout dire, inexacte du mot οἰκονομία. Ce mot, qui dans les textes de l'époque signifie quelquefois simplement l'incarnation, s'applique aussi, d'une manière plus précise, au libre abaissement par lequel le Christ se soumet aux conditions de l'humanité et plus spécialement aux souffrances de la passion. Dès lors, la phrase obscure d'Honorius peut se paraphraser ainsi : « Les paroles du Christ traduisent l'existence en lui non point d'une volonté différente de la volonté divine (c'est-à-dire qui lui serait essentiellement opposée), mais bien de sentiments humains, en contradiction apparente peut-être avec l'ordre divin, mais en réalité librement admis et permis par le Verbe en sa qualité de principe personnel. » Ce n'est peut-être pas une explication lumineuse, c'est celle, pensons-nous, qui éclaire le mieux un texte difficile. Comme le dit très bien dom Leclercq, « si le Christ voulait nous apprendre comment nous devions surmonter les impulsions naturelles, ce n'était pas assez à lui de se les attribuer par simple accommodation, mais il devait les faire entrer réellement dans sa nature. Il faut en dire de même pour la prière, pour la mort, pour toutes les manifestations de son activité humano-divine. L'exemple ne s'y trouvait qu'à la condition, pour le Sauveur, de faire une prière réelle, de subir une mort véritable, d'éprouver dans son âme les états douloureux ou violents pour lesquels il voulait nous instruire. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. iii, p. 364, n. 1. C'est ce qu'Honorius voulait dire : que ne l'a-t-il dit plus clairement?

Ayant résumé, dans la première partie de sa lettre, que nous avons dû expliquer longuement, sa pensée sur l'activité personnelle du Verbe incarné, le pape consacre la seconde partie à une critique sommaire et beaucoup trop hâtive des deux expressions en litige : μία ἢ δύο ἐνεργείαι. Reprenant presque mot pour mot les expressions de Sergius, il déclare que ni les écrits apostoliques, ni les décisions des conciles n'ont rien défini sur ce point; c'est en somme une question bonne à laisser aux grammairiens. Y a-t-il en Jésus-Christ une ou deux opérations? Question oiseuse. « Nous savons bien que Jésus opérait de façons très nombreuses. » De même que, dans les fidèles, l'Esprit du Christ opère d'une manière multiforme, donnant aux uns le don de prophétie, aux autres le don des miracles, à d'autres celui des langues, de même, et à plus forte raison, devons-nous affirmer que, par suite de l'union de ses deux natures, le Sauveur opérait les œuvres les plus variées et les plus parfaites, d'une manière multiforme et indicible.

Par ces phrases, il est trop clair que, consciemment ou non, Honorius a joué sur le sens du mot ἐνεργεία. Dans la pensée de Sergius, comme dans celle de Cyrus ou de Sophronius, il s'agissait de faculté, de puissance, d'action; le pape traduit par le mot acte, opération, et enlève ainsi tout sens au litige. Puis il revient au sens d'activité, de puissance, pour déclarer que la formule « deux énergies » pourrait entraîner le soupçon de nestorianisme; qu'inversement, en ne proclamant qu'une seule énergie, on pourrait prêter flanc à l'accusation d'eutychianisme : Prenons garde, conclut-il, de ressusciter les vieilles querelles, « confessons en toute simplicité et vérité que le Seigneur Jésus-Christ, un seul et le même, opère dans la nature di-

vine et *dans* la nature humaine. Voilà ce que votre fraternité prêchera avec nous, de même que nous le prêcherons avec elle. Fuyons ces mots nouveaux, « une ou deux opérations », et confessons un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, qui opère en deux natures ce qui est de la divinité et ce qui est de l'humanité. »

La lettre d'Honorius doit être de l'année 634; elle était à peine arrivée à Constantinople que parvint dans les deux capitales une pièce impatiemment attendue, la synodique du nouveau patriarche de Jérusalem, Sophronius, annonçant son élection et exposant son point de vue dans la querelle qui commençait à agiter l'Orient. Ce document considérable. Mansi, t. xi, col. 461-510, tant par son étendue que par la gravité des questions qu'il traite, marquait nettement la divergence qui séparait Sophronius, vrai représentant de l'orthodoxie chalcédonienne, et Cyrus ou Sergius, plus ou moins compromis avec les monophysites. Avec une précision toute théologique, la synodique mettait le problème là où il fallait d'abord l'établir, non point sur la question de l'unité de personne, que nul ne songeait à contester, mais sur celle de la dualité des natures. Les deux natures, hypostatiquement unies dans le Christ, étant toutes deux parfaites, il ne fallait refuser à l'humanité du Christ aucune des facultés, aucune des opérations qui caractérisent la nature humaine: le Christ avait donc eu une volonté semblable à la nôtre, avec cette différence toutefois, qu'elle ne connaissait point le déséquilibre amené en nous par la faute originelle, qu'elle se trouvait donc toujours prête à obéir aux impulsions souveraines de la volonté divine. Aussi bien, si dans le Sauveur chaque nature conserve continuellement (ἀνελλιπῶς) ses particularités, chacune néanmoins opère avec le concours de l'autre ce qui lui est propre. C'est la phrase même de saint Léon, celle qu'invoquaient, eux aussi, Sergius et Honorius. Mais, sur la question de vocabulaire, Sophronius de nouveau se séparait d'eux. Allant droit à la formule « une seule opération théandrique », empruntée par Cyrus au pseudo-Denys, il arrivait à lui faire signifier non point une seule activité, mais bien deux activités hétérogènes et différentes. Mansi, t. xi, col. 488.

La lettre était apportée à Rome par une légation du patriarche de Jérusalem, qui devait sans doute appuyer verbalement les considérations de Sophronius et faire connaître au pape les circonstances qui avaient motivé l'énergique intervention du patriarche. Ni la lettre, pourtant, ni les explications verbales qui l'accompagnèrent ne décidèrent Honorius à revenir sur ses pas. Nous n'avons point la réponse que fit le pape à la synodique, mais nous savons, par la lettre suivante, adressée à Sergius, que le pontife, maintenant son premier point de vue, enjoignit à Sophronius de garder le silence sur la formule « une ou deux opérations ». Les légats promirent de se conformer à cette prescription, à condition que, de son côté, Sergius (ni Cyrus vraisemblablement) ne parlerait plus de la μία ἐνεργεία.

Mais ceci ne faisait point l'affaire du Byzantin. Jamais sans doute Sergius n'avait rêvé semblable bonne fortune. Non seulement Rome acceptait sa politique du silence à garder sur les formules litigieuses, mais elle donnait, elle semblait donner une consécration officielle à l'expression « une seule volonté », que le patriarche n'avait osé aventurer qu'avec la plus extrême timidité. L'empereur n'allait pas tarder à s'emparer de la formule pour l'imposer comme l'expression de l'orthodoxie officielle. En attendant, les discussions continuaient leur train à Constantinople, aussi bien qu'à Alexandrie. Sophronius, puisqu'on rompait la trêve, rentrait dans la lutte avec sa décision habituelle. Il est vraisemblable que le patriarche de Constantinople écrivit au pape pour se plaindre de ce manquement au pacte convenu. Honorius lui répondit par une seconde lettre, qui n'a été conservée que par fragments, et en grec, dans les actes du VIe concile. Mansi, t. xi, col. 577-581. « Nous avions écrit également à Cyrus d'Alexandrie, dit le pape. de laisser de côté ces inventions nouvelles d'une ou de deux énergies; car il ne faut pas obnubiler le brillant message des Églises de Dieu par le brouillard de discussions pleines d'ombre. Il faut, au contraire, bannir l'appellation nouvellement importée d'une seule ou de deux énergies de la prédication de la foi. » Cette question nouvelle d'une ou de deux énergies a été manifestement calquée sur l'antique formule d'une ou de deux natures; mais tandis que, sur le point des natures, l'enseignement de l'Écriture est très clair, parler d'une ou de deux énergies, y penser, est tout à fait inepte.

La lettre continuait par des développements qui, par malheur, n'ont pas été conservés. Autant que l'on en peut juger par la formule qui les résume, il s'agissait de recommandations propres à ramener les dissidents, et à supprimer les discussions entre catholiques. « Pour le reste, continuait le pape, et en ce qui concerne le dogme ecclésiastique, il y a des choses qu'il faut tenir (ou proclamer) à cause de la simplicité des hommes. D'autre part, et pour couper court aux recherches difficiles et tortueuses, il convient de ne définir, ὁρίζειν, ni une ni deux opérations du médiateur entre Dieu et les hommes. » On le voit, le pape distingue nettement deux choses : les questions de vocabulaire, qui dans sa pensée restent toujours litigieuses, et le fond, sur lequel il va se prononcer avec une netteté qui n'est point dans ses habitudes. Voici, dit-il, ce qu'il faut confesser et admettre : « Les deux natures étroitement unies dans l'unité d'un seul Christ agissent et passent à l'action chacune en union avec l'autre, la nature divine opérant ce qui est de Dieu, l'humaine accomplissant ce qui est de la chair, sans séparation, ni confusion, sans que la nature divine soit convertie en l'humanité, ni l'humaine en la divinité. » On ne saurait être plus clair dans l'affirmation de l'existence en Jésus-Christ de deux manières distinctes d'opérer, de deux facultés, de deux activités, « de deux énergies », comme disait Sophronius. Pourquoi faut-il que le pape ait mis cette obstination à refuser d'admettre une expression, en somme très claire, et qui ne prêtait à confusion que pour ceux qui le voulaient bien? Honorius continue donc : « Supprimant, comme nous l'avons dit, le scandale de ces nouvelles inventions, nous ne devons professer, définir ou proclamer ni une, ni deux énergies; mais au lieu de l'unique énergie dont parlent certains, il nous faut confesser un seul Christ opérant vraiment, dans les deux natures, τὸν ἕνα ἐνεργοῦντα Χριστὸν ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν; et au lieu de deux énergies, que les autres proclament plutôt avec nous les deux natures, c'est à savoir la divinité et l'humanité, unies dans la personne du Fils monogène de Dieu le Père, *opérant chacune ce qui lui est propre* sans confusion, sans séparation, sans conversion (de l'une en l'autre). »

La lettre, en somme, n'apportait rien de nouveau par rapport à la précédente; elle marquait même plutôt un recul, par rapport à ce que désirait le basileus. Plus délibérément que dans la première, Honorius, peut-être sous l'influence des arguments qu'il lisait dans Sophronius, avait mis l'accent sur la dualité des natures; il avait évité ces développements sur la personne dont la première lettre est toute tissue, et d'où il semble à tout instant que va sortir l'affirmation dangereuse : la volonté est uniquement affaire de personne. Mais à Constantinople on voulut se per-

suader que la seconde lettre se mouvait exactement sur le même terrain que la première. Et celle-ci rentrait trop bien dans les vues de la politique impériale pour que l'on se décidât à n'en pas faire usage. D'ailleurs, Sophronius venait d'être réduit au silence : Jérusalem était prise par les Arabes, en 637, et Sophronius, d'abord isolé de l'Orient chrétien, ne tarderait pas à mourir. A Alexandrie, il devenait de plus en plus urgent de pratiquer la politique d'union religieuse. Bref, en 638 le basileus faisait paraître l'ἔκθεσις ou profession de foi, qui prétendait mettre un terme aux luttes confessionnelles. L'Ecthèse, composée sans doute par Sergius, reproduisait en somme les expressions de la première lettre d'Honorius; elle interdisait les termes d'une ou deux énergies, puisque l'un et l'autre étaient employés dans un sens hérétique: elle n'admettait dans le Christ qu'une seule volonté. C'était la canonisation gouvernementale des termes employés par le pape, mais à qui l'on donnait une signification qui très certainement n'était point dans la pensée du pontife. Dans deux conciles tenus à Constantinople en 638 et en 639, l'Orient adopta l'Ecthèse. Honorius était mort sans avoir eu connaissance des suites funestes qu'avaient eues son intervention de 634. Il ne semble pas qu'à ce moment même on se fût douté à Rome des responsabilités qu'il avait encourues.

Nous n'avons plus à raconter en détail la suite de l'affaire de monothélisme. A Rome, on s'est très vite ressaisi en voyant la tournure qu'ont prise les choses. Les papes Jean IV, Théodore, Martin ont pris nettement position contre les deux formulaires impériaux: *Ecthèse* d'Héraclius, *Type* de Constant II. Le concile de Latran, en 643, a prononcé l'anathème contre le monothélisme et ses chefs, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et ses deux successeurs Pyrrhus et Paul. A Byzance, on s'est entêté à vouloir maintenir *per fas et nefas* des formulaires destinés à favoriser l'union des chrétiens, et qui ne réussissaient qu'à créer un schisme et une division de plus. Il va sans dire que le nom d'Honorius devait être jeté dans les discussions théologiques qui alternaient avec les édits impératifs et les mesures de violence. Sur ce point nous ne sommes pas réduits exclusivement à des conjectures; quelques documents, qu'il nous faut dépouiller, nous prouvent que les monothélites commencèrent bientôt à se réclamer de la haute autorité du pape de Rome. Commençons par les rares documents monothélites qui ont survécu.

Le plus explicite est la synodique du patriarche Paul (deuxième successeur de Sergius) au pape Théodore. Elle contient une affirmation expresse de la *volonté unique* du Sauveur. (On remarquera que le mot μία ἐνεργεία a disparu.) Et, pour défendre son point de vue, Paul en appelle au témoignage des Pères de l'Église, « auxquels on peut adjoindre, car ils pensent tout à fait comme eux, les deux hommes de bonne mémoire, Sergius et Honorius, qui ont illustré les deux sièges de l'ancienne et de la nouvelle Rome ». Mansi, t. x, col. 1020-1025.

Aux débuts du concile de Constantinople de 680, qui rétablira la foi orthodoxe et l'union avec Rome, Macaire, patriarche d'Antioche, le plus ferme soutien du monothélisme, en appelle à plusieurs reprises à l'autorité d'Honorius. « Nous n'avons point inventé, dira-t-il, cette nouvelle expression (une seule volonté), nous nous sommes contentés d'enseigner ce que les saints conciles œcuméniques, les saints Pères, Sergius, de même que le pape Honorius et Cyrus d'Alexandrie, nous ont appris au sujet de la volonté et de l'énergie. » Mansi, t. xi, col. 213, 357, 516.

Les orthodoxes ne restaient point sans réponse : la défense du pape Honorius, si chaudement reprise au XIXe siècle, a commencé dès le VIIe. Le pape Jean IV (640-642), successeur d'Honorius (le pape Sévère, qui l'en sépare, n'a régné que quelques mois), présente la première défense officielle de son prédécesseur sur le siège romain. Il a appris que Pyrrhus de Constantinople répand en divers endroits des écrits d'Honorius, qu'il prétend favorables à son hérésie. Dans une lettre adressée à l'empereur Constantin III, Jean s'efforce, péniblement d'ailleurs, d'arracher au monothélisme cette autorité dont il se couvre. On prétend, dit-il, qu'Honorius enseigne dans le Christ une seule volonté. Oui bien, mais *une seule volonté dans la nature humaine*. Il a voulu dire, en d'autres termes, qu'il n'y avait point dans l'humanité du Sauveur cette contrariété de tendances qu'amène en nous la faute originelle : *unam voluntatem secundum primam formationem Adæ naturalem humanitatis suæ D. N. J. C. habere dignatus est, non duas contrarias, quemadmodum nunc nos habere dignoscimur, qui de peccato Adæ sumus geniti*. Mansi, t. x, col. 682; cf. *P. L.*, t. CXXIX, col. 561, 566.

Jean IV se donne la partie trop belle en voulant excuser par cette explication les bévues d'Honorius. Nous avons vu que le document pontifical ne se laisse point si facilement ramener à l'orthodoxie. Si Honorius avait parlé en 634 comme son successeur le fait s'exprimer en 640, il n'y aurait point de question d'Honorius. Quoi qu'il en soit de la pensée intime du pape (pensée qui nous semble très voisine de ce qui sera plus tard l'orthodoxie officielle), ses expressions, ses développements, la marche même de son discours sont beaucoup trop embarrassés pour supporter l'explication simpliste imaginée par Jean IV.

L'abbé Maxime, à qui les souffrances courageusement endurées pour la cause de l'orthodoxie ont valu le glorieux surnom de Confesseur, fut également préoccupé d'enlever au monothélisme l'appui qu'il prétendait trouver dans le texte du pape Honorius. Nous avons de lui, outre la célèbre discussion avec Pyrrhus, une lettre à un prêtre nommé Marin (qui nous est par ailleurs inconnu), où Maxime prend nettement la défense du pape (texte latin seulement dans Mansi, t. x, col. 687-689; le latin et le grec d'après Combéfis, dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 567 sq.) : « Je crois, dit-il, qu'Honorius, pape de Rome, dans sa lettre à Sergius, ne repousse pas la dualité des volontés naturelles (ἐμφύτων) dans le Christ, par le fait même qu'il parle d'une seule volonté, mais bien plutôt qu'il confesse cette dualité, et qu'il la démontre. Car il ne prononce pas ce mot pour nier la volonté humaine et naturelle du Sauveur, mais bien pour déclarer que jamais en aucune manière sa nature humaine virginalement conçue n'a été entraînée par la volonté de la chair ou une pensée passionnée. » Et un peu plus loin : « Par l'expression, une seule volonté, je crois qu'Honorius voulait mettre en évidence le fait que, dans le Christ, le seul vouloir divin conduisait la nature humaine. » Que ce soit vraiment la pensée d'Honorius, Maxime en est certain par le fait suivant. Il a rencontré récemment un abbé de grand mérite, nommé Anastase, qui revenait de Rome. Ce moine, dans la capitale, avait eu de longues conversations avec les autorités de cette grande Église à propos de la fameuse lettre à Sergius. Il avait demandé pourquoi, dans cette lettre, il n'était parlé que d'une volonté. Les ecclésiastiques romains avaient défendu avec chaleur les expressions du document pontifical, et même celui qui, sur l'ordre d'Honorius, avait rédigé cette lettre en latin, le seigneur abbé Jean, le très saint collaborateur du pape, affirmait de toutes ses forces qu'il n'y était nullement question d'une seule volonté au sens numérique (par opposition sans doute à l'unité au sens moral),

encore que cela soit exprimé par la traduction grecque. On avait voulu seulement insister sur l'absence en Jésus des tendances déréglées, montrer que sa volonté était entièrement exempte de péché.

Cette anecdote, dont l'exactitude est infiniment vraisemblable, reparaît dans l'ouvrage le plus important de Maxime, dans le compte rendu de ce fameux dialogue du saint abbé avec Pyrrhus (le patriarche déposé de Constantinople), qui est la pièce capitale de la controverse contre le monothélisme. Mansi, t. x, col. 739; *P. G.*, t. xci, col. 328 sq. Ayant épuisé les arguments théologiques pour défendre son point de vue, Pyrrhus invoque l'enseignement d'Honorius dans la fameuse lettre à Sergius. « Mais, lui répond Maxime, quel est de cette lettre l'interprète le plus digne de foi, ou bien celui qui l'a composée au nom d'Honorius et qui illumine aujourd'hui encore tout l'Occident de sa piété et de sa vertu, ou bien ceux qui, à Constantinople, en parlent d'après leurs désirs? — Évidemment, dit Pyrrhus, celui qui a composé la lettre. — Eh bien, reprend Maxime, cet homme, écrivant à l'empereur Constantin, au nom du pape Jean, déclare ceci : Nous parlions d'une seule volonté dans le Seigneur, non point d'une volonté unique pour la divinité et l'humanité, mais d'une volonté unique de l'humanité. » Pyrrhus convient donc que son prédécesseur a eu tort, en toute bonne foi d'ailleurs, de s'attacher trop exclusivement au mot, ἁπλούστερον τῇ λέξει προσεσχηκὼς τοῦτο ἐδέξατο.

Telle était la manière dont on défendait, quelques années après la mort d'Honorius, la mémoire de ce pontife. Nous avons déjà dit ce que nous pensions de l'échappatoire imaginée par Jean IV. Pour avoir été reprise par d'illustres théologiens, en tête desquels il faut citer Baronius et Bellarmin, elle ne laisse pas que de proposer une solution simpliste du problème que crée la célèbre phrase : *C'est pourquoi nous confessons une seule volonté.*

J'espère avoir montré, dans la paraphrase du texte d'Honorius, que la pensée du pape vaut mieux que les formules par lesquelles il la traduit, que ces formules elles-mêmes peuvent à la grande rigueur supporter une interprétation qui ne s'écarte pas trop de l'orthodoxie officielle. Mais de là à conclure, comme l'ont fait nombre de théologiens, à l'orthodoxie parfaite des deux lettres d'Honorius, il y a, ce semble, quelque distance. Encore une fois, la pensée du pape se meut très certainement sur le terrain des formules chalcédoniennes; l'existence des deux natures, qui subsistent l'une à côté de l'autre sans se confondre, sans que, tout spécialement, la nature divine absorbe l'humanité, la convertisse en quelque chose qui n'ait plus rien d'humain (ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως), est le postulat fondamental d'où procèdent les développements du pape. Mais il a été comme hypnotisé par l'affirmation de l'unité de personne, sur laquelle revenaient sans cesse les monophysites déclarés ou inconscients. A chaque instant, il semble devoir tirer de ce principe la proposition nettement hérétique : volonté uniquement affaire de personne. Or (Dieu soit loué!), au moment même où il paraît employer les termes les plus énergiques, avec une sorte de prudence instinctive il évite l'expression damnable. Au lieu des termes abstraits de personne et de nature, il emploie les termes concrets : « un seul Seigneur Jésus-Christ, le seul et même Verbe incarné », qui donnent à ses développements les plus aventureux une allure correcte.

Voilà pour la partie proprement doctrinale de la lettre; quant aux prescriptions d'ordre disciplinaire qui constituent la seconde partie, on peut dire qu'il s'y trouve également bien des choses regrettables. En deux mots, Honorius prescrit le silence aux deux partis, comme si les deux partis, représentant l'un et l'autre la doctrine catholique, n'eussent différé que sur des manières de l'expliquer. Or, l'événement l'a prouvé, l'un des partis, celui de Cyrus d'Alexandrie, évoluait à coup sûr vers l'hérésie; l'autre représentait au mieux la tendance catholique. « Qu'eussent pensé les théologiens du XVIe siècle, dit fort justement Bossuet, si le pape Léon X avait proscrit simultanément à l'époque de Luther les termes de transsubstantiation et d'impanation? » Mettre sur le même pied le terme δυὸ ἐνεργείαι, qui représente la plus pure doctrine chalcédonienne, et l'expression μία ἐνεργεία, qui, prise en soi et sans correctif, est l'expression concrète du monophysisme, c'était à coup sûr une maladresse, sinon une erreur. Il n'y eut pas, de la part du pape, erreur doctrinale, en ce sens qu'il réprouvait l'expression δυὸ ἐνεργείαι, pour autant que certains y voulaient trouver une atteinte à l'unité de la personne divine; mais quelle inconséquence et quelle légèreté! Condamner en même temps les deux formules, c'était involontairement favoriser l'hérésie; avec quelle justesse le VIe concile aura-t-il le droit de faire ce reproche à Honorius!

Mais ce n'est pas tout, et le document pontifical révèle à un examen plus approfondi un défaut plus grave encore. Il ne rectifie pas les fausses doctrines plus ou moins latentes dans la lettre, peut-être dans la conscience, de Sergius. J'ai dit, au début, que Sergius était vraisemblablement de bonne foi en soumettant à la plus haute autorité de l'Église la question litigieuse qui troublait l'Orient. Comme de juste, il a présenté les choses sous le jour qui lui était le plus favorable, il a donné à l'expression de sa doctrine le tour le plus avantageux, il en a masqué les insuffisances, s'est bien gardé de mettre en relief les dangers qu'elle pouvait faire courir à l'orthodoxie. Il était là dans son rôle. Parler à ce propos de l'astuce byzantine me semble un moyen imaginé pour déplacer des responsabilités. C'était au pape, en définitive, de s'entourer, avant de répondre à ce factum doctrinal, de tous les conseils nécessaires, de percer à jour l'astuce du Byzantin, si astuce il y avait, de remettre dans la voie droite une intelligence inquiète et une conscience hésitante, au cas, plus vraisemblable, où Sergius agissait en toute bonne foi. Le pape ne l'a pas fait. Soit manque de sagacité, soit désir de maintenir à toute force les bonnes relations de Rome avec le basileus, il a approuvé purement et simplement l'attitude de Sergius. Il me semble donc bien difficile de souscrire au jugement que, après Baronius, tant de théologiens ont porté sur les deux lettres d'Honorius : *His quidem nil magis catholicum dici potuisse, nil magis pium ac sanctum, nil denique his temporibus ad pacem in Ecclesia conservandam utilius excogitari videri potuit. Annales.* Comme le fait très bien remarquer Combéfis, mieux valait la guerre qu'une semblable paix. *Historia monothelitarum*, p. 188.

Un dernier mot sur les deux lettres d'Honorius. Ont-elles le caractère d'un document *ex cathedra?* C'est un des points sur lesquels ont le plus vivement discuté autrefois partisans et adversaires de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife. Les derniers voulaient à toute force reconnaître dans les deux lettres un document *ex cathedra;* on en voit aisément la raison. Non moins bien se découvre la raison pour laquelle les ultramontains voulaient faire des deux lettres d'Honorius des documents strictement privés. Si elles étaient telles, il n'y avait même pas à s'attarder à discuter leur contenu. Il ne saurait être question de dépouiller ici toute la littérature de ce point particulier. Je m'arrêterai seulement à la formule la plus récente qui ait été donnée pour résoudre le pro-

blème. Dans un tout petit volume paru à Londres en 1907, *The condemnation of pope Honorius*, dom Chapman écrit, p. 16 : « Il est absurde de regarder la lettre d'Honorius comme une *definitio ex cathedra*, ainsi que l'ont fait Hefele (adversaire de la définition de l'infaillibilité), Pennachi (partisan) et d'autres. » Dom Chapman admet que, dans l'émotion de la polémique autour du concile du Vatican, on ait pu soutenir cette opinion, mais on a eu depuis le temps d'analyser le texte du décret conciliaire. Or les documents que nous étudions ne remplissent pas les conditions exigées par le concile du Vatican pour qu'il y ait enseignement *ex cathedra :* 1° Honorius s'adresse au seul Sergius et non à l'Église entière; 2° ses lettres ne définissent ni ne condamnent rien; elles ne promulguent aucun anathème, mais approuvent simplement le maintien du silence.

Il nous semble bien difficile de souscrire aux considérants de ce jugement sommaire et où le raisonnement *per absurdum* joue un rôle trop considérable, p. 16. Faire des lettres d'Honorius des documents privés (écrits *a privato homine*), sous prétexte qu'elles sont adressées au seul Sergius, c'est rayer de la littérature théologique les trois quarts des lettres pontificales. Les papes peuvent adresser leurs décisions doctrinales à un évêque ou à une Église particulière, à celle surtout qui serait menacée de quelque erreur, et en même temps manifester leur volonté d'en faire une obligation générale. Ç'a été le cas pour le plus grand nombre des anciennes décisions pontificales, et, pour n'en citer qu'une seule, du fameux *Tome* de Léon à Flavien d'Antioche. Qui nous fera croire que nous ayons affaire ici à une pièce différente? Un patriarche de Constantinople, devant une question qui intéresse tout l'Orient, s'adresse pour obtenir une décision à la plus haute autorité dans l'Église et l'on voudrait réduire cette correspondance à un échange de lettres entre deux particuliers! Honorius a si bien conscience de remplir le devoir de sa charge de docteur qu'il termine sa première lettre par ces mots: « Voilà ce que votre fraternité prêchera avec nous, de même que nous le prêcherons avec elle. » La lettre d'Honorius contient un exposé doctrinal, et qu'elle prétend bien imposer : « *Nous devons confesser* que les deux natures étroitement unies dans l'unité d'un seul Christ agissent et passent à l'action chacune en union avec l'autre. » Sans doute, il n'y a point d'anathème contre la doctrine contraire. mais où a-t-on pris que la condamnation de la doctrine adverse soit de l'essence d'une définition dogmatique? Vouloir condamner toutes les définitions *ex cathedra* à reproduire la disposition et le schéma de la constitution dogmatique de Pie IX sur l'immaculée conception est une souveraine imprudence ; évitons de la commettre.

Pour nous, les deux lettres du pape Honorius représentent une intervention doctrinale du pontife romain dans une question débattue : se référant aux décisions précédentes, sans y rien ajouter de nouveau que la manière, le pape enseigne la théorie des deux natures, opérant chacune ce qui lui est propre, et de cette doctrine il exige une acceptation entière. A côté de cet enseignement doctrinal se trouve une prescription bien fâcheuse sur le silence à garder, relativement aux formules en litige, « une ou deux énergies ». Les considérants qui motivent cete prescription n'ont rien d'hétérodoxe dans la lettre même d'Honorius. Que l'on y voie, si l'on veut, une prescription disciplinaire. Ce n'est ni la première, ni la dernière fois que des mesures disciplinaires prises par un pontife donneront lieu à discussion, et ce n'est pas une raison, parce que l'on se trouve en présence d'une question difficile, de supprimer le problème sous prétexte de le résoudre.

2° *La condamnation d'Honorius au VIe concile œcuménique.* — Après que la tension extrême entre Rome et Byzance, qui a son point culminant dans l'enlèvement du pape saint Martin Ier, eut fait place de part et d'autre à des dispositions plus conciliantes, sous le règne de Constantin IV Pogonat (668-685), l'accord fut complet entre le pape et le basileus. Il fut entendu que l'on convoquerait à Constantinople un concile œcuménique où les représentants du pape et de l'épiscopat occidental se rencontreraient avec la grande majorité des évêques orientaux. Le basileus ayant tacitement abandonné l'*Ecthèse* et le *Type* de ses prédécesseurs, l'épiscopat grec, dans sa docilité coutumière, rejetait, sauf de rares exceptions, la politique aussi bien que le formulaire monothélite. Le 7 novembre 680, dans une basilique en forme de coupole, du palais impérial, s'ouvrait, sous la présidence du basileus, le concile qui prendrait rang comme le VIe œcuménique, et qui prétendrait cimenter une fois de plus l'union toujours éphémère entre l'ancienne et la nouvelle Rome. De cette union, c'était la mémoire du pape Honorius qui allait faire tous les frais.

Nous sommes très amplement renseignés sur les faits et gestes du concile par les actes officiels qui nous ont été conservés. Je supposerai, dans tout ce qui suit, l'authenticité des pièces que nous lisons dans les différentes collections conciliaires, voir Mansi, t. XI, col. 195-922 ; cf. plus haut, t. III, col. 1265-1266, quitte à revenir brièvement sur cette question après l'exposé des débats.

L'épiscopat occidental, avons-nous dit, était simplement représenté par deux députations. La première comprenait les envoyés directs du pape Agathon, nous dirions aujourd'hui les cardinaux : c'étaient les prêtres Théodore et Georges, le diacre Jean et le sous-diacre Constantin. La seconde, composée de trois évêques, Abundantius de Paterne, Jean de Rhegium, Jean de Porto, représentait le synode occidental que le pape, l'année précédente (679), avait réuni au Latran pour préparer le concile œcuménique. Dans quel état d'esprit se trouvaient ces divers personnages et de quelles instructions ils étaient munis, c'est ce qu'il est assez facile de conjecturer.

Rome, après l'explosion ouverte du monothélisme officiel, n'était pas restée silencieuse. Non seulement elle avait rompu avec les prélats orientaux considérés comme responsables de la nouvelle hérésie, mais elle avait encore exposé clairement sa doctrine. Le concile de Latran, en 649, sous la présidence de Martin Ier, avait répudié le *Type* et l'*Ecthèse*, rejetant ainsi « la volonté unique ». Celui de 679, s'avançant encore dans cette voie, avait rédigé un symbole en règle contre l'erreur monothélite (dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., p. 238). Voilà pour les décisions doctrinales. Quant aux questions de personnes, il était entendu que seuls les Orientaux étaient responsables du développement de l'hérésie.

Ni en 649, ni en 679, Honorius n'est mis en cause. La liste des proscrits du monothélisme comprend invariablement Théodore de Pharan et Cyrus d'Alexandrie d'une part, d'autre part Sergius et ceux qui lui ont succédé sur le siège de Constantinople. De la responsabilité d'Honorius dans l'évolution du monothélisme, de l'étroite parenté qui unissait l'*Ecthèse* d'Héraclius et la première lettre du pape, on ne semblait pas se rendre compte. Bien mieux, on arrivait à Constantinople tout plein de l'idée, si juste d'ailleurs et si conforme à la tradition, que le siège romain, investi du magistère souverain dans l'Église, pouvait se glorifier de n'avoir jamais erré

dans la doctrine. C'est ce qu'exprimait avec force la lettre du pape Agathon, dont étaient porteurs les légats : « Grâce à l'assistance de Pierre, disait-elle, jamais cette Église apostolique ne s'est écartée de la voie de vérité pour tomber en quelque erreur. Jamais on ne prouvera qu'elle s'est écartée des sentiers de la tradition apostolique... Du jour où les chefs de l'Église de Constantinople se sont efforcés d'introduire des nouveautés hérétiques dans l'Église immaculée du Christ, continuait le pape, mes prédécesseurs n'ont jamais négligé de les exhorter, de les avertir avec supplication qu'ils aient à s'abstenir, *au moins en gardant le silence*, de l'hérétique erreur d'un dogme pervers, qu'ils ne cherchent point à introduire dans l'unité de l'Église un élément de discorde, en proclamant une seule volonté, une seule opération des deux natures en le seul Seigneur Jésus-Christ. » Mansi, t. XI, col. 242-243. A l'avance, semble-t-il, le pape Agathon voulait défendre la mémoire d'Honorius : il présentait la prescription du silence imposé sur la question litigieuse par son prédécesseur comme une marque de la vigilance de ce dernier à l'endroit du dogme catholique. C'était peut-être aller un peu loin, et, s'ils avaient reçu en ce sens des instructions particulières relativement au cas d'Honorius, les légats du pape Agathon seraient un jour bien embarrassés de les suivre à la lettre. Il n'est pas interdit de penser, néanmoins, que le pape leur avait donné quelque latitude, et qu'au besoin, si la chose devenait indispensable, ils avaient loisir d'abandonner cette indéfendable attitude. La lettre synodale que les représentants du synode romain de 679 apportaient avec eux s'inspirait des mêmes pensées. On y lisait une louange en règle du siège romain, considéré comme la source d'une lumière qui, grâce à Dieu, n'avait jamais été enténébrée par aucune hérésie. Mansi, *ibid.*, col. 287.

Il semble d'ailleurs que les Occidentaux en général, et le pape Agathon en particulier, se soient flattés de l'espoir que le concile se bornerait à entériner purement et simplement le symbole rédigé au Latran et les condamnations de personnes qui y avaient été prononcées; qu'il n'y aurait que peu ou même pas de discussion. Ce n'était pas sans une vague appréhension que ces latins, de peu de culture littéraire et théologique, envisageaient l'idée qu'ils pourraient avoir à discuter avec ces grecs beaux parleurs, rompus à toutes les subtilités de la dialectique, à toutes les arguties des luttes théologiques. A l'avance, le pape Agathon, dans sa lettre, excusait l'impéritie de ses légats. La lutte pour la vie, dans cet Occident où la vie était dure, ne laissait pas à beaucoup de gens le soin de cultiver les saintes Lettres. Tels qu'ils étaient, les légats avaient surtout à témoigner de la foi du siège romain, de même que les évêques députés par le synode seraient les témoins de la persuasion occidentale. Mansi, *ibid.*, col. 235; cf. col. 287.

Mais les Orientaux n'étaient guère disposés à prendre les choses de ce biais. Suivant que le basileus l'avait désiré, ils avaient accepté, puis rejeté le monothélisme officiel. Dans l'ensemble, et sauf un petit nombre de gens trop compromis avec les monophysites pour pouvoir se dégager, l'épiscopat oriental adhérait à l'esprit et à la lettre de l'orthodoxie chalcédonienne, et, dès lors, accepterait d'en tirer la conséquence nécessaire, c'est à savoir la doctrine des deux énergies. Mais l'on peut dire que, dans les divers conciles orientaux, les questions de personnes ont joué un rôle bien autrement important que les questions de doctrine; qu'on se rappelle Éphèse, Chalcédoine et le IIe concile de Constantinople. Aujourd'hui encore, il s'agissait de trouver des responsables. Derrière la personne sacrée, intangible, du basileus, il fallait découvrir et frapper ceux qui s'étaient faits les instruments dociles de sa politique ecclésiastique. Il va de soi que l'on ne serait pas fâché d'en trouver sur les deux rives de la Méditerranée. Rome s'était montrée sévère pour les patriarches de Constantinople; jamais l'occasion n'avait été si belle de lui retourner une partie de ses rigueurs. Tout ceci nous explique comment la plupart des sessions du concile (on en compte dix-huit, espacées du 7 novembre 680 au 16 septembre 681) se passèrent pour la plupart à lire les documents des divers personnages impliqués dans l'affaire monothélite, Sergius, Sophronius, Honorius. A la suite de chacune de ces lectures, le concile manifestait ou son approbation ou son désaveu.

C'est ainsi qu'à la XIIe session (22 mars 681), on en arriva à la lecture des documents, favorables au monothélisme, sur lesquels s'appuyait le patriarche d'Antioche Macaire, le seul véritable soutien de la doctrine hérétique. Successivement furent lues au concile les lettres que nous avons analysées plus haut, celles de Sergius à Cyrus de Phase et au pape Honorius, et la première réponse de celui-ci. L'attention des Occidentaux se réveilla à ce moment; le texte d'Honorius avait été lu en grec : à la fin de la séance, l'évêque Jean de Porto demanda de le collationner avec l'exemplaire latin conservé aux archives du patriarcat. Mansi, *ibid.*, col. 548. Nulle observation n'ayant été faite par les légats romains à la session suivante, la XIIIe, nous devons conclure que l'examen avait prouvé la concordance substantielle des deux textes. Cette session, qui se tint le 28 mars 681, devait porter un jugement sur les pièces précédemment lues au concile. Après avoir pris connaissance de ces documents, les Pères prononcèrent la sentence suivante :

Ayant trouvé ces écrits absolument étrangers aux enseignements apostoliques, aux définitions des saints conciles et des saints pères dignes d'approbation, conformes (au contraire) aux faux enseignements des hérétiques, nous les rejetons absolument, et nous les vomissons comme un poison de l'âme. Quant aux hommes dont nous rejetons les dogmes impies, nous avons jugé que leurs noms également devaient être bannis de la sainte Église de Dieu, c'est à savoir les noms de Sergius, Cyrus d'Alexandrie, Pyrrhus, Paul et Pierre qui ont succédé à Sergius sur le siège de Constantinople, ensuite celui de Théodore de Pharan, tous gens visés dans la lettre du pape Agathon et rejetés par lui comme ayant pensé contrairement à l'orthodoxie. Avec eux nous sommes d'avis (συνείδομεν) de bannir de la sainte Église de Dieu et d'anathématiser également Honorius, jadis pape de l'ancienne Rome, car nous avons trouvé dans les lettres envoyées par lui à Sergius qu'il a suivi en tout l'opinion de celui-ci et qu'il a sanctionné ses enseignements impies Mansi, col. 556.

Suivait, au contraire, l'approbation entière de la synodique de Sophronius. Puis l'on revint sur un certain nombre de personnages secondaires du monothélisme, l'on trancha le cas des patriarches successifs de Constantinople depuis le début de l'affaire monothélite jusqu'à l'époque du concile. Enfin, l'archiviste du patriarcat lut encore d'autres pièces trouvées par lui dans la bibliothèque; quand on arriva à la seconde lettre d'Honorius, le concile, se jugeant suffisamment édifié, ne laissa lire qu'un certain nombre d'extraits. Toute cette littérature empoisonnée fut condamnée au feu, et la sentence exécutée sur-le-champ. *Ibid.*, col. 581.

Quelle avait été, durant cette séance mémorable, l'attitude des légats romains? Rien, dans le compte rendu conservé par les actes officiels, ne nous fait entrevoir un geste, entendre un mot de protestation, et ils signent le procès-verbal de cette session, comme celui de toutes les autres, sans faire la moindre remarque. Rien de plus grave pourtant ne pouvait se

passer dans une séance conciliaire. Leurs instructions ouvertes prescrivaient aux légats d'exiger l'entérinement pur et simple des condamnations doctrinales et personnelles portées au synode romain de 679. Le concile acceptait ce jugement, mais il se croyait obligé d'y ajouter un paragraphe, aussi rude dans ses conclusions que dans ses considérants, sur le pape Honorius. On comprend difficilement que les légats aient laissé passer sans un mot, sans même une observation, un incident si gros de conséquences. Et c'est pourquoi je me rallie volontiers à l'opinion de Hefele, suivant laquelle des négociations eurent lieu, dont la trace n'est pas conservée, entre les légats occidentaux et les chefs de l'épiscopat oriental, dans l'intervalle des séances publiques du 22 et du 28 mars. Nous avons vu comment Jean de Porto avait demandé, à la fin de la séance du 22, la collation du texte grec de la lettre d'Honorius avec l'original latin. Une étude attentive du document lui révéla sans doute la gravité des charges qui pesaient sur la mémoire du feu pape. De là, par l'intermédiaire peut-être des officiers du basileus, qui assuraient la police du concile, des tractations avec les Orientaux. Ceux-ci abandonneraient (c'était une grave concession de leur orgueil) la série des patriarches byzantins plus ou moins compromis; les latins, de leur côté, consentiraient à la proscription du pape Honorius (supposition faite également par dom Chapman). Mais comment expliquer que les légats aient si facilement abandonné la ligne de conduite que le pape Agathon leur avait tracée? J'ai déjà dit qu'il n'est pas invraisemblable de supposer qu'à côté des instructions contenues dans la lettre ouverte d'Agathon au concile, les légats n'eussent reçu des pouvoirs pour les dépasser en cas de besoin. D'autre part, Mgr Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 356, n. 13, fait remarquer qu'il est tout à fait plausible de supposer une correspondance régulière entre les légats romains et le siège apostolique. Il n'est pas interdit de penser que, dès leur arrivée à Constantinople, les envoyés occidentaux ont compris, plus exactement que l'on ne pouvait le faire à Rome, la difficulté, disons l'impossibilité, de sauver la mémoire d'Honorius; qu'ils ont rendu compte au pape de la situation, et ont reçu du siège romain l'autorisation d'accepter l'inévitable.

Quoi qu'il en soit de ces conjectures, que nous donnons pour ce qu'elles valent, il est certain que la bonne harmonie entre grecs et latins ne fut pas troublée par la condamnation d'Honorius. Le dimanche de l'octave de Pâques, 14 avril 681, l'évêque Jean de Porto, en signe de l'union des Églises, célébra solennellement la messe latine dans la basilique de Sainte-Sophie. *Liber pontificalis*, t. I, p. 354. Un certain temps interrompues, les sessions reprirent le 9 août (XVIe session). Ce jour-là, on renouvela les acclamations en l'honneur du basileus et du pape Agathon, d'une part; de l'autre, les anathèmes contre tous les hérétiques et tous ceux qui favorisèrent les hérétiques. Honorius reparut donc en fâcheuse posture, entre Sergius et les successeurs de ce dernier sur le siège de Constantinople. Mansi, *ibid.*, col. 621. On revint encore sur les questions de personnes à la XVIIIe session (16 septembre), présidée par le basileus en personne. La séance avait commencé par la lecture des professions de foi des conciles antérieurs; l'on ajoutait ensuite :

De tels symboles de foi auraient suffi à mettre en lumière l'orthodoxie. Mais comme le diable ne cesse de trouver sans cesse de nouvelles erreurs et de nouveaux organes pour exécuter ses volontés, nous voulons dire Théodore de Pharan, Sergius, et encore Honorius, jadis pape de l'ancienne Rome, il n'a pas cessé par eux de susciter le scandale d'une seule volonté et d'une seule opération des deux natures. Heureusement le basileus est intervenu... Le concile convoqué par lui a accepté la lettre à lui écrite par le très saint pape Agathon, qui rejette nommément de l'Église ceux qui ont proclamé et enseigné une seule volonté et une seule opération en Jésus-Christ. Le concile a accepté cette lettre, ainsi que celle du synode romain, comme conformes au *Tome* de Léon à Flavien. Il proclame donc la doctrine des deux volontés et des deux opérations agissant de concert pour le salut du genre humain. Mansi, *ibid.*, col. 636-637.

Suivent les signatures; en tête, celles des trois légats romains, les prêtres Théodore et Georges, et le diacre Jean, représentant Agathon, le pape œcuménique de la ville de Rome; pour finir, celle du basileus. Et pour terminer, les acclamations et les anathèmes : à Théodore de Pharan, anathème; à Sergius et à Honorius, anathème. Mansi, *ibid.*, col. 656. Le discours à l'empereur reproduisait ensuite en d'autres termes les déclarations ci-dessus; il ajoutait : « Nous rejetons de l'Église les nouveautés doctrinales et leurs inventeurs, et nous les soumettons à l'anathème; c'est à savoir Théodore de Pharan, Sergius, et avec eux Honorius, jadis pape de Rome, comme les ayant suivis en ceci. » Mansi, *ibid.*, col. 665. Le discours est également signé par tout le monde, y compris l'empereur. Cinq copies authentiques sont faites des actes du concile, qui, dûment scellées du sceau impérial, seront envoyées aux cinq sièges patriarcaux. Enfin, on lut une lettre destinée au pape Agathon, le très saint et très bienheureux pape de l'ancienne Rome (en réalité, Agathon était mort depuis le 10 janvier, mais l'annonce officielle de sa mort n'était pas encore parvenue à Constantinople). Le concile, s'adressant au pape comme au chef de l'Église œcuménique, établie sur la pierre solide de la foi, lui communiquait le compte rendu de ses actes. Il n'avait fait en somme que se conformer à la décision du pontife suprême, en anathématisant Théodore, Sergius, *Honorius*, Cyrus, Pyrrhus, Paul et Pierre, auxquels il avait cru devoir ajouter les hérétiques encore vivants, entre autres Macaire et Étienne. Il demandait donc au pape de vouloir bien confirmer les décisions du concile. Mansi, *ibid.*, col. 684.

Le même jour, le basileus faisait afficher, dans le troisième narthex de Sainte-Sophie, ce qui, des travaux du concile, devait être connu du public. L'édit impérial rappelait que c'était presque toujours par les gens d'Église que le diable avait trouvé le moyen de répandre le venin de l'erreur (en voulant sans doute donner le change sur les agissements d'Héraclius et de Constant), témoin les anciens hérétiques, Apollinaire, Thémistius, Eutychès, Dioscore; témoin, à une époque plus récente, Théodore de Pharan, Sergius et aussi Honorius, jadis pape de l'ancienne Rome, lequel a contribué à affermir l'hérésie et qui s'est contredit lui-même. Mansi, *ibid.*, col. 700. Suivait la profession de foi dyothélite, avec preuves à l'appui, et enfin l'anathème à toutes les hérésies qui, depuis Simon le Magicien jusqu'à maintenant, se sont insinuées dans l'Église. « Avec elles, continuait l'édit, nous anathématisons les nouveaux hérésiarques et leurs soutiens, nous voulons dire, Théodore de Pharan, et Sergius qui a partagé ses idées et son impiété, et encore Honorius qui s'est montré *en tout* leur compagnon d'hérésie, et qui a affermi l'hérésie. Mansi, *ibid.*, col. 709.

Enfin, la nouvelle de la mort du pape Agathon étant arrivée à Constantinople avant le départ des légats romains, le basileus crut convenable de remettre à ceux-ci une lettre pour le nouvel élu, le pape Léon II, dont ils emportèrent sans doute en même temps la confirmation (Léon ne fut consacré que le 17 août 682). La lettre impériale rappelait la sollicitude témoignée par le basileus pour le rétablissement de la

paix dans l'Église, et comment le pape Agathon avait su entrer dans les mêmes vues. La lettre de ce dernier a été reçue avec la plus grande révérence. « A la lire, disait Constantin, il nous a semblé entendre le chef même du chœur apostolique, Pierre, le chef de l'Église, nous exposant tout le mystère de l'incarnation et redisant comme dans les saintes Lettres : « Vous « êtes le Christ, fils de Dieu vivant. » Vraiment le document pontifical nous décrivait le Christ tout entier. Aussi tous nous l'avons reçu avec le témoignage du plus vif respect et comme si ç'avait été Pierre lui-même que nous recevions dans nos bras. » Mansi, *ibid.*, col. 716.

Je ne crois pas qu'aucun concile oriental ait multiplié davantage les protestations de respect et d'obéissance doctrinale à l'égard du siège romain. Sans qu'il y ait lieu de douter de la sincérité de ces protestations, il n'est pas interdit de penser qu'elles étaient surtout destinées à ménager les justes susceptibilités de Rome et à faire passer ce qu'avait de cruellement sévère pour elle la condamnation d'Honorius. Le compte rendu sommaire que nous avons donné des sessions du concile suffit pour que chacun se fasse une idée exacte de la pensée de la haute assemblée. On lit, aujourd'hui encore, dans nombre de manuels d'histoire ecclésiastique ou de théologie, que le concile distingua entre les auteurs proprement dits de l'hérésie et le pape incriminé, frappé seulement pour la coupable négligence qu'il avait montrée dans la défense de la foi menacée. Les lecteurs ont eu sous les yeux tous les passages conciliaires où se trouve le nom d'Honorius; ils ont pu voir que, dans le passage capital de la XIIIe session, aussi bien que dans les anathèmes répétés aux sessions suivantes, on ne trouve aucune trace d'une semblable distinction. Honorius est condamné « pour avoir suivi *en tout* l'opinion de Sergius et pour avoir sanctionné ses enseignements impies ». Quant à l'édit impérial affiché à Sainte-Sophie, il se montre encore plus sévère à l'égard de la mémoire d'Honorius; le pape y est déclaré sans plus « l'affermisseur de l'hérésie », ὁ βεβαιωτὴς τῆς αἱρέσεως.

Je n'essaierai pas un compte rendu même sommaire de l'énorme littérature qui s'est développée autour des actes du VIe concile. La condamnation d'un pape par un concile, réuni dans les conditions les plus régulières qui se soient jamais rencontrées, et présidé par les légats du siège romain, est un fait si considérable, si surprenant, que l'on comprend qu'il ait été âprement discuté par les adversaires aussi bien que par les partisans de l'infaillibilité pontificale. Ajoutons qu'il posait une autre question non moins grave. Si l'on estime, comme le faisaient les ultramontains, que les lettres d'Honorius ne contenaient aucune erreur (Baronius, Bellarmin), on soulevait un bien autre problème, celui de l'infaillibilité du concile et de l'Église en général. Sans doute, l'erreur qui consistait à condamner un pape innocent portait exclusivement sur un fait *dogmatique;* mais l'on sait avec quelle âpreté s'est discutée, entre les jansénistes et les théologiens orthodoxes, la question de l'infaillibilité de l'Église en général, du pape en particulier, dans le cas des faits dogmatiques. Dangers de tous côtés! Le plus sûr moyen d'y parer n'était-il pas de nier sans ambages le fait que le concile ait osé condamner le pape?

On s'est porté à cette extrémité. Il est douloureux d'avoir à faire remonter jusqu'à Baronius la paternité d'une opinion qui, vingt fois réfutée, s'est essayée encore à reparaître au cours du XIXe siècle. Damberger, *Synchronistiche Geschichte des Mittelalters*, 1847, t. II, p. 119 sq.; Albert Dumont, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, série D, t. VIII, p. 52-60, 415-438. A soutenir cette indéfendable position, Baronius a consacré toutes les subtilités d'une critique historique que l'on voudrait voir au service d'une meilleure cause. Sa thèse remplit toute une dissertation de l'année 681, n. 19-34; surtout n. 25 sq. Voici, en bref, comment il argumente. « Les actes du VIe concile, tels que nous les possédons, ont été altérés par l'artifice des grecs, aussitôt après la tenue de l'assemblée, et avant qu'ils fussent envoyés aux cinq sièges patriarcaux. En certains passages, le nom d'Honorius a été substitué après grattage au nom d'un autre personnage condamné; dans les endroits où il est question de lui plus longuement, nous avons affaire à la substitution d'un cahier nouveau au cahier primitif. » Baronius connaît même le nom de l'imposteur; c'est Théodore de Constantinople, qui avait été déposé pour monothélisme avéré, quelque temps avant le concile, et qui remonta sur le siège patriarcal après la mort du patriarche Georges, lequel représentait au concile l'Église de Constantinople. A ce moment, l'assemblée se terminait, Théodore, qui avait certainement été anathématisé par elle, biffa tranquillement son propre nom des actes conciliaires et le remplaça par celui d'Honorius.

Pour le bon renom de la science catholique, ajoutons tout de suite que Baronius n'a pas été suivi par ceux qui comptent dans le domaine de la critique historique. Déjà l'illustre annotateur des *Annales*, Pagi, réfutait avec beaucoup de verve la thèse du grand cardinal. Combéfis et Garnier au XVIIe siècle, Neël Alexandre au XVIIIe, et, au XIXe, des théologiens aussi favorables à l'ultramontanisme que les Ballerini et que Pennachi ont montré que nous lisions les actes de VIe concile tels qu'ils sont sortis de la plume des secrétaires officiels. On trouvera dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 523 sq., une réfutation en règle de la théorie malencontreuse de Baronius. Contentons-nous d'exposer un seul argument : il est décisif; les légats romains étaient présents au concile; on les imagine difficilement rapportant à Rome un texte falsifié, où se serait lu quelque chose d'aussi énorme que la fausse condamnation du pape Honorius; gardant ensuite le silence, ne dénonçant pas au pape d'abord, à toute l'Église ensuite, l'abominable fraude; et laissant le pape approuver des actes altérés, souscrire à la condamnation de son prédécesseur! Baronius, il est vrai, fut contraint par l'esprit de système de déclarer apocryphes à leur tour les actes pontificaux qui mentionnent la condamnation d'Honorius. Mais qui donc alors est responsable de ces dernières falsifications? Ce n'est pourtant pas la main de Théodore de Constantinople qui est allée, dans les registres de la chancellerie apostolique, gratter le nom de Théodore sur la lettre de Léon II, pour y substituer celui d'Honorius.

Les actes du VIe concile sont à prendre tels que nous les transmettent tous les manuscrits, toutes les versions; et il faut espérer, pour l'honneur de la théologie, qu'il ne se trouvera plus personne d'assez malavisé pour faire sortir de l'ombre une hypothèse qui aurait toujours dû y rester. Il faut espérer également qu'on reculera devant la discussion de l'œcuménicité du concile qui a rempli les controverses du XVIIe au XIXe siècle. Si, comme le déclare Pennachi, le VIe concile n'est pas œcuménique, il faudra donc rayer de la liste des vénérables assemblées considérées de tout temps, par toutes les Églises, comme ayant promulgué les règles de la foi, tous les synodes antérieurs au concile de Latran en 1123. Les règles suivant lesquelles l'Église catholique a discerné l'autorité de ces grandes assemblées de l'épiscopat ont varié au cours des âges; et il serait contraire à l'esprit historique de vouloir appliquer aux synodes du passé le schéma élaboré par les théologiens au moment du concile du Vatican.

Il reste donc qu'un concile légitime, reconnu comme le représentant de la catholicité, aussi bien par le pape et ses légats que par le consentement général de l'Église, a condamné légitimement Honorius. Ce concile s'est-il trompé? Il l'aurait fait à coup sûr si, prenant la question au point de vue exclusivement dogmatique, il avait porté un jugement doctrinal et motivé sur l'enseignement même d'Honorius. Car, nous l'avons montré, la pensée du pontife était dans le fond orthodoxe, et son expression même pouvait, en y mettant quelque bonne volonté, se raccorder avec la terminologie qu'allait canoniser le concile. Mais, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, l'assemblée s'érigeait en juge beaucoup moins d'une théologie que d'une politique et des personnages qui l'avaient représentée. Cette attitude était conforme à un précédent. Qu'on se rappelle les luttes obscures autour des *Trois Chapitres*, les variations du pape Vigile et la condamnation portée finalement contre Théodore de Mopsueste et Théodoret par le concile de 553. Qu'on se rappelle également comment la qualification d'hérétique, que nous réservons aujourd'hui à celui qui *avec opiniâtreté* persévère dans une doctrine condamnée par l'Église, s'était élargie au VIe siècle jusqu'à menacer tous ceux, quels qu'eussent été par ailleurs leurs mérites et leur bonne foi, qui n'avaient pas parlé et pensé comme les théologiens officiels de Byzance. Pêle-mêle avec le problématique Simon le Magicien et les auteurs vrais ou supposés du gnosticisme, on avait condamné comme hérétiques, en 553, Origène, Didyme l'Aveugle, d'autres encore dont le crime était de n'avoir pas prévu le développement de la pensée et de la terminologie postérieures. Quoi d'étonnant, étant données ces dispositions d'esprit (que l'on retrouve beaucoup plus développées à Constantinople qu'à Rome), quoi d'étonnant que l'on se soit montré sévère pour la mémoire d'Honorius? Quelle qu'eût été sa pensée intime à l'occasion d'une controverse et d'une terminologie *nouvelles*, quelle qu'eût été sa bonne foi, quelles qu'eussent été les circonstances de fait qui excusaient sa démarche inconsidérée, il n'en restait pas moins que cette démarche avait été exploitée en faveur d'une doctrine dont le caractère hérétique s'était précisé par la suite. Du moment que les conciles orientaux s'étaient mis en tête de juger des morts, avaient exclu dès lors toute recherche de la pensée, des intentions, des motifs d'agir, il était inévitable qu'Honorius fût condamné. Il l'était, il devait l'être, au même titre que Sergius et que Cyrus, *dont il avait en tout suivi la politique;* les Pères du concile l'ont voulu dire et ils l'ont dit, avec peut-être dans le fond une joie maligne et bien peu évangélique d'humilier les chefs de la vieille Rome. Mais cette arrière-pensée n'enlève rien à la portée de la condamnation. Pour emprunter les paroles de Combéfis, « les Pères ont agi avec autant de justice que de prudence; de justice, parce qu'en réalité il se trouvait en Honorius des erreurs répréhensibles; de prudence, car il s'agissait de couper court à tous les subterfuges des hérétiques. *Patres egerunt tum œconomia tum justitia.* »

3° *Approbation par les papes des décisions du VIe concile œcuménique.* — Les légats romains séjournèrent un certain temps encore à Constantinople après la clôture du concile, puisque c'est seulement en juillet 682 qu'ils rentrèrent à Rome. Ils apportaient avec eux, outre les actes du concile, la permission, donnée par le basileus, de procéder à la consécration du nouveau pape Léon II, élu en janvier 681 pour remplacer Agathon. Il n'est point invraisemblable de supposer quelles raisons firent prolonger aux Occidentaux leur séjour à Byzance. Le basileus, sans doute, ne voulait approuver l'élection du pape que si celui-ci s'engageait à accepter purement et simplement les décisions du concile, y compris le jugement sévère porté sur la mémoire d'Honorius. La lettre de réponse du pape Léon semble faire allusion à un échange de notes entre les légats demeurés à Constantinople et la chancellerie pontificale; en tout cas, la rédaction de la notice du *Liber pontificalis* relative au pape Agathon montre bien que l'on avait à Rome des nouvelles de ce qui s'était passé sur le Bosphore, avant le retour des légats et la lecture du rapport officiel qu'ils devaient apporter.

A Constantinople, d'autre part, on ne devait pas être sans inquiétude, les légats éloignés, sur les suites que comporterait l'affaire. Comment Rome accepterait-elle la condamnation d'Honorius? Comment le siège romain prendrait-il cette atteinte à l'axiome (courant, bien que d'origine apocryphe) : *Prima sedes a nemine judicatur*? Le pape Agathon avait, dans sa lettre au concile, espéré parer le coup, en insistant sur le magistère infaillible du siège romain, et voici que le concile avait répliqué en déclarant qu'il ne faisait que se conformer, en proscrivant la mémoire d'Honorius, aux ordres mêmes d'Agathon. Allait-on rentrer dans une période de conflits pénibles entre les deux capitales du monde chrétien?

Le pape Léon II eut la sagesse de vouloir fermer cette période de conflits, et les légats l'encouragèrent sans doute à entrer dans la voie des concessions. Tout prouve que nul ne songea à leur tenir rigueur à Rome des compromissions auxquelles ils avaient dû se prêter; le diacre Jean ne tardera pas à devenir archidiacre de l'Église romaine et, en 685, sous le nom de Jean V, il succédera à Benoît II, l'éphémère successeur de l'éphémère Léon II. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le pape accepta l'inévitable. Le 7 mai 683 (peut-être plus tôt déjà, en août 682), il envoyait à Constantin IV une lettre qui approuvait le concile. Mansi, t. XI, col. 730 sq. Après avoir loué la conduite de ses légats pendant le synode, après avoir déclaré s'être rendu un compte exact, aussi bien par la lecture des actes que par celle des rapports et des dépêches de ses envoyés, de la marche des délibérations, il ajoutait : « C'est pourquoi nous-même, et par nous ce vénérable siège apostolique, nous consentons, d'un même cœur et d'un même esprit, aux définitions portées par le concile, et nous les confirmons par l'autorité du bienheureux Pierre. De même donc que nous recevons les cinq premiers conciles, nous recevons également celui qui vient d'être célébré en sixième lieu dans votre ville; il sera mis sur le même pied que les autres, les Pères qui y siégèrent sont des docteurs de la foi au même titre que les anciens Pères. » Dirait-on, à lire cette phrase si affirmative et d'une portée si universelle, que le pape distingue entre certains actes du concile et d'autres? Cette déclaration générale doit servir à illustrer ce qui suit. « En outre, continue le pape, nous anathématisons toutes les hérésies, leurs auteurs et fauteurs (suit la liste classique, depuis Arius jusqu'aux hérétiques du Ve siècle). Semblablement nous anathématisons les inventeurs de la nouvelle erreur, c'est-à-dire Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre de l'Église de Constantinople, et aussi Honorius, qui n'a point fait effort pour faire resplendir cette Église apostolique par l'enseignement de la tradition apostolique, mais a permis par une trahison exécrable que cette Église sans tache fût souillée. » Mansi, *ibid.*, col. 733. Que l'on veuille bien comparer cette décision du pape Léon II avec la sentence du concile dans la XIIe session. On verra que le pape reproduit exactement la disposition des noms adoptée par le synode; à l'exception de Théodore de Pharan, mis en tête ici, c'est exactement la même liste : d'abord les coupa-

bles à Alexandrie et à Constantinople, puis Honorius. Si, comme le prétendent nombre d'apologistes, Léon II fait une distinction, que n'avait point faite le concile, entre les inventeurs de l'hérésie et Honorius, qui aurait seulement favorisé l'erreur par son attitude hésitante, il faut bien avouer que cette distinction est beaucoup plus dans la pensée du pape que dans la manière dont il l'a exprimée. Deux choses sont reprochées à Honorius : il n'a pas fait les efforts nécessaires pour faire resplendir de l'éclat convenable la tradition apostolique. Voilà qui est négatif. Il n'a pas rempli convenablement son magistère de pontife romain; ceci est le reproche de négligence que certains prétendent exclusivement découvrir dans la sentence de Léon II. Il y en a un autre; cette négligence a causé une souillure à l'Église romaine, jusque-là immaculée. Pourquoi, sinon parce que Honorius a laissé pénétrer dans son enseignement l'erreur avec laquelle il fut trop complaisant ? Le concile avait dit de lui « qu'il avait suivi la doctrine de Sergius, et sanctionné ses enseignements impies ». Il y a une nuance importante entre l'expression de Léon II et celle du concile : je n'arrive pas à y découvrir l'opposition que veut y voir le P. Grisar, après Pennachi. « Par ces paroles, dit-il, Léon II n'interprétait pas seulement d'une manière modérée la sentence conciliaire, il lui substituait un jugement de sa façon, et d'ailleurs fort sévère. » *Kirchenlexicon*, t. VI, col. 255-257. J'ai dit, plus haut, en quel sens il me semble que le concile a condamné Honorius; pourquoi voudrait-on que, sans prévenir d'aucune manière, le pape eût adopté un sens différent de celui qui ressort des termes mêmes de l'assemblée? Il semble conforme aux principes de la saine critique d'admettre que la lettre de Léon II à Constantin ratifie purement et simplement les décisions du VIe concile.

Écrivant aux évêques d'Espagne pour leur rendre compte de ce qui s'est passé en Orient et porter à leur connaissance les condamnations prononcées, le pape Léon II sera plus libre de mettre une nuance entre la sentence portée contre les fauteurs mêmes de l'hérésie et celle qui atteignait le malheureux Honorius. « Ceux, dit-il, qui ont combattu contre la pureté de la tradition apostolique ont été frappés d'une éternelle condamnation, c'est à savoir Théodore de Pharan Cyrille d'Alexandrie, les Constantinopolitains Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, avec Honorius, qui n'a point, comme il convenait à l'autorité apostolique, éteint la flamme commençante du dogme hérétique, mais l'a entretenue par sa négligence. » Mansi, t. XI, col. 1050. La lettre au roi des Wisigoths Erwige (qu'elle soit de Léon II ou de son successeur Benoît II) reproduit plutôt la pensée et l'expression de la lettre à Constantin. Elle annonce au monarque la condamnation des chefs de l'hérésie; « avec eux fut également anathématisé Honorius de Rome, qui a laissé souiller la règle immaculée de la tradition apostolique qu'il avait reçue de ses prédécesseurs. » Mansi, *ibid.*, col. 1057.

La notice du *Liber pontificalis* relative à Léon II, et qui a été rédigée très peu de temps après la mort de ce pape, s'exprime avec une parfaite sérénité sur la réception du VIe concile par le souverain pontife. Léon II, dit-elle, reçut le VIe saint concile qui, par la providence de Dieu, a été récemment célébré dans la capitale (*in regia urbe*)... et où furent condamnés Cyrus, Sergius, Honorius, Pyrrhus, Paul et Pierre. » C'est le texte même qui se lisait au bréviaire romain pour la fête de saint Léon II (28 juin) jusqu'au moment de la réforme de saint Pie V, où les correcteurs romains jugèrent prudent de supprimer de la liste des condamnés le nom d'Honorius.

Les liturgistes romains du VIIIe siècle n'avaient pas de ces scrupules. Il s'est conservé sous le nom de *Liber diurnus* un curieux recueil des formules en usage dans le cérémonial pontifical. On y lit plusieurs professions de foi que le pape devait prononcer en diverses circonstances, à son élection, à son couronnement, etc. Voici un extrait de celle où le souverain pontife promettait de défendre la foi du Christ, « que les apôtres ont proclamée, que les disciples des apôtres ont enseignée, que nos prédécesseurs apostoliques dignes de vénération ont *immuablement* conservée et défendue. » Suit la liste des cinq premiers conciles avec une brève caractéristique de chacun d'eux, une notice plus longue sur le VIe concile et les conditions où il fut célébré, et une claire affirmation du dogme dyothélite, enfin la liste des condamnés, c'est à savoir les auteurs du nouveau dogme hérétique, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople, en même temps qu'Honorius, lequel a favorisé leurs assertions perverses, et semblablement Théodore de Pharan, etc. *P. L.*, t. CV, col. 52.

Le souvenir de la condamnation d'un pape par un concile ne disparaîtrait donc pas de si tôt de la mémoire des pontifes romains. Un texte particulièrement intéressant et de nature à créer des embarras à ceux qui veulent à toutes forces plier les faits à leurs théories, est relatif aux graves démêlés qui éclatent au milieu du IXe siècle entre Rome et Byzance. Le patriarche Photius n'a pas seulement osé rompre l'union avec Rome, il est allé jusqu'à juger le pape et à le déposer. Puis la fortune a tourné contre l'ambitieux Byzantin. Le VIIIe concile œcuménique célébré à Constantinople a proclamé une fois de plus l'union avec Rome et accepté la condamnation portée par Hadrien II contre le prélat rebelle dans le synode romain de 869. Les actes de ce synode furent lus et approuvés dans la VIIe session. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 126. Hadrien y exhalait son indignation contre la tentative inouïe du patriarche de Constantinople. « Qui d'entre vous, disait-il, a jamais entendu quelque chose de semblable? Nous lisons (dans les textes) que le pontife romain juge les chefs de toutes les Églises, nous ne lisons nulle part que quelqu'un l'ait jamais jugé. Bien qu'en effet l'anathème ait été prononcé contre Honorius par les Orientaux après sa mort, il faut savoir que la raison en est qu'Honorius avait été accusé d'hérésie, seule cause pour laquelle il est licite aux inférieurs de résister à leurs supérieurs et de repousser leurs sentiments pervers. Et encore dans ce cas même, il n'eût été permis ni aux patriarches, ni à quelqu'un des autres évêques, de porter à son sujet une sentence quelconque, sans la permission préalable et l'autorité du nouveau pontife. » Par où l'on voit qu'Hadrien exprimait comme une incontestable vérité ce que nous avons énoncé à titre de conjecture, à savoir que l'attitude des légats romains, lors de la condamnation d'Honorius, s'explique par le caractère fort large des instructions qu'ils auraient reçues du pape Agathon, soit avant leur départ pour le concile, soit au cours même des délibérations.

Résumons dans les questions suivantes tout le procès d'Honorius. Dans ses deux lettres à Sergius, le pape a-t-il propagé un enseignement hérétique, au sens précis où se prend le mot aujourd'hui ? Non, certainement. Ces lettres ont-elles le caractère d'un document officiel de l'Église romaine, ou ne doivent-elles être considérées que comme une correspondance privée ? La seconde hypothèse est à écarter; nous sommes en présence d'un document où le pape engage sa responsabilité de chef suprême de l'Église. Ce document ne contient-il pas un certain nombre d'expressions et surtout de déductions regrettables, propres à favoriser le développement d'une doctrine hétérodoxe? Ceci est incontestable et, dans le fait, l'évolution du monothélisme officiel en fut certainement accélérée.

Dans l'examen des responsabilités, le VIe concile eut-il raison de faire retomber sur Honorius une large part de celles-ci? Sans aucun doute. Était-il autorisé par les faits à dire qu'il n'y avait point de différence entre les Orientaux coupables et le pape de Rome? A ne considérer que les faits, d'une part, les termes mêmes des lettres d'Honorius, de l'autre, il ne pouvait guère échapper à cette conclusion. Les papes de Rome ont-ils ratifié la sentence du VIe concile? Oui, dans le document officiel adressé à Constantinople. Ne constate-t-on pas chez eux une tendance à distinguer le cas d'Honorius de celui des Orientaux condamnés? Cette tendance existe. A peine marquée dans la lettre d'approbation du VIe concile, elle se précise dans les documents postérieurs, mais cette distinction est toujours hasardée avec quelque timidité; nulle part elle ne s'affirme comme l'acte d'autorité d'un pape, cassant les décisions du VIe concile et leur en substituant une autre.

4° *Histoire de la question d'Honorius.* — Les Orientaux, on le comprend sans peine, ne devaient pas perdre le souvenir de la condamnation d'un pape de Rome par un concile œcuménique. Tous les synodes successifs répétèrent la sentence portée contre Honorius : c'est le concile *in Trullo* de 692, qui met sans aucune distinction le malheureux pape sur la liste des hérétiques, Mansi, t. XI, col. 937; le VIIe concile, deuxième de Nicée, en 787, qui renouvelle d'une manière générale les condamnations antérieures. Mansi, t. XIII, col. 377. (Que l'on compare aussi les documents joints aux actes de ce dernier concile, Mansi, t. XI, col. 1123, profession de foi d'un patriarche; col. 1142, autre profession de foi; t. XIII, col. 404, lettre du concile à l'empereur; col. 412, lettre au clergé de Constantinople.) Le VIIIe concile, qui rétablit en 869 l'union des Églises troublée par Photius, renouvelle une fois de plus la sentence portée contre Honorius. Mansi, t. XVI, col. 180-181. La majorité des écrivains grecs, commentateurs, théologiens, historiographes, s'accorde à considérer Honorius comme anathématisé. Il y a bien quelques exceptions; le chronographe Théophane, à propos de l'explosion du monothélisme, ne cite même pas le nom d'Honorius et raconte toute l'histoire du VIe concile sans faire mention du pape condamné, *P. G.*, t. CVIII, col. 680-684, 732; saint Jean Damascène semble l'ignorer également, soit dans l'opuscule Περὶ ὀρθοδοξῆς πίστεως, soit dans son traité des hérésies. A l'article consacré au monothélisme, il dit seulement que les monothélites tirent leur origine de Cyrus d'Alexandrie, et furent affermis dans leur erreur par Sergius de Constantinople. *De hæresibus*, n. 99, *P. G.*, t. XCIV, col. 762. Dans sa préface au traité *Des deux volontés* du même saint, Le Quien fait remarquer qu'on n'y trouve pas mention du rôle d'Honorius dans la controverse dyothélite. Il ajoute que, vers la même époque, saint Germain de Constantinople, dans un synode qu'il célébra en 715, anathématisa seulement Sergius, Cyrus et Pyrrhus, sans faire mention d'Honorius. *P. G.*, t. XCV, col. 127. Dans les deux cas, nous avons affaire à des écrivains tout dévoués au siège de Rome, et qui cherchent dans le pape un appui contre les tendances hérétiques et séparatistes qui de plus en plus entraînent l'Orient. Mais ces deux saints sont des isolés; la tradition qu'ils représentent ne sera reprise qu'au XIVe siècle, lors des essais d'union entre les deux Églises; l'ensemble de l'Église grecque reste persuadée de la culpabilité, disons plus, de l'hérésie du pape Honorius.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire comment le pape Jean IV avait cru pouvoir défendre la mémoire de son prédécesseur. L'explication a dû rester classique dans les milieux romains. Officiellement sans doute on proscrivait le nom d'Honorius avec ceux des chefs du monothélisme, mais, fort de la conviction que le siège romain ne pouvait errer dans la foi, on s'efforçait d'éluder la portée de la sentence du VIe concile. Cette sentence n'empêche nullement le pape Nicolas Ier, dans sa correspondance avec l'empereur Michel à propos des affaires de Photius, de soutenir l'infaillibilité du pontife romain, Mansi, t. XV, col. 159 sq., et nous avons vu comment Hadrien II résolvait la difficulté, en voyant dans le jugement du VIe concile l'entérinement pur et simple de la sentence d'Agathon. A la même époque, et dans les mêmes circonstances, Anastase le bibliothécaire compose un opuscule, *Collectanea ad Johannem Diaconum*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 557 sq., destiné dans sa pensée à réhabiliter la mémoire d'Honorius; c'est lui qui a recueilli les explications de Jean IV et les traits cités par l'abbé Maxime, dont nous avons fait mention plus haut. Cette tendance apologétique d'Anastase se comprend au mieux; envoyé par Rome au VIIIe concile, il a pu se rendre compte par lui-même de l'état d'esprit des Orientaux par rapport au siège apostolique. Il est revenu de Byzance très irrité contre les grecs; et son opuscule s'explique par le désir de leur arracher l'arme que pouvait leur fournir contre Rome le cas d'Honorius. Hincmar de Reims sera le dernier en Occident à alléguer la fâcheuse condamnation. *De una et non trina deitate*, *P. L.*, t. CXXV, col. 508. Puis c'est le Xe siècle qui commence, et avec lui l'ignorance et l'oubli où viennent s'ensevelir tous les souvenirs glorieux ou tristes de l'Église romaine. Les copistes continueront à transcrire dans le *Liber pontificalis* la notice du pape Léon II, les clercs à lire, le 28 juillet, le récit de la vie de ce pape, sans se douter que l'Honorius qui y figure en si fâcheuse compagnie est un pape de Rome. La plupart des historiens ou des chroniqueurs négligent de le mentionner, et si quelques-uns donnent la liste des condamnés du VIe concile (Chroniques d'Ekkehardt, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. VI, p. 155; de Adon, *P. L.*, t. CXXIII, col. 115; de Marianus Scotus, *P. L.*, t. CXLVII, col. 752), ils ne soupçonnent vraisemblablement pas l'identité de l'Honorius dont ils transcrivent le nom. Les théologiens du moyen âge, ceux-là mêmes qui établissent d'une manière solide la doctrine de la suprématie pontificale, ne mentionnent jamais le cas d'Honorius, même au titre de ces objections de pure forme qui abondent dans les Sommes théologiques. Chose plus étonnante, les légistes eux-mêmes et les adversaires du pouvoir pontifical (et l'on sait s'ils étaient à la recherche des précédents) n'invoquent jamais celui-ci. Quand les gens de Philippe le Bel voudront obtenir de Clément V la mise en jugement de Boniface VIII comme hérétique, les défenseurs du pape défunt opposeront qu'il ne peut y avoir accusation d'hérésie contre un mort; il ne viendra pas à la pensée des légistes français d'invoquer contre ces derniers le précédent d'Honorius, condamné pour hérésie par le VIe concile, quoique mort depuis quarante ans. Dans les misérables querelles auxquelles donnent lieu et le grand schisme et les conciles qui essaient de le réduire, l'histoire du pape Libère, celle du pape Anastase II, « *que Photin a entraîné hors du droit chemin* » (Dante), seront indéfiniment ressassées; le cas bien autrement précis d'Honorius ne sera jamais invoqué. Au XVIe siècle même, Platina, *Opus de vitis ac gestis SS. PP. ad Sixtum IV deductum*, et Panvinio, *Epitome vitarum RR. PP.*, pourront écrire l'histoire des papes sans en dire le moindre mot.

Mais ces derniers sont d'autant moins excusables que, depuis près de cent ans, quelques théologiens ont commencé à soulever la question d'Honorius.

Les négociations entre les Églises latine et grecque au début du xve siècle avaient rappelé l'attention des Occidentaux sur le problème. En 1390, un grec tout dévoué à l'Église romaine, Manuel Calecas, avait composé son ouvrage de polémique : *Libri IV adversus errores græcorum.* Apporté à Rome en 1421, il avait été traduit du grec en latin par les ordres de Martin V. C'est là que le cardinal Jean de Torquemada prendra connaissance, le premier des latins, du problème que crée la condamnation d'Honorius, *Summa de Ecclesia*, composée vers 1450 (j'ai consulté l'édition de Venise, sous Pie IV, sans date). Il en traite fort sommairement d'ailleurs, l. II, p. 93 : *Quod R. pontifex, extra casum hæresis, non habeat judicem superiorem in terris.* Torquemada ne connaissait d'ailleurs le cas d'Honorius que par la condamnation du VIIIe concile, et il admet que les Orientaux ont agi sur de fausses informations : *Orientales fecerunt ex mala et falsa et sinistra informatione de præfato Honorio*, p. 226.

Cependant l'énorme progrès que marque pour les études ecclésiastiques la seconde moitié du xvie siècle, devait amener un renouvellement complet de la question. Les pièces les plus importantes du procès, les actes des conciles, sont maintenant publiées; ce n'est plus sur de simples on-dit, mais sur les documents eux-mêmes qu'historiens et théologiens devront fonder leurs appréciations. Le premier contact avec le dossier fut pénible. Les protestants, les *Centuriateurs de Magdebourg* notamment, avaient fait grand état de l'argument que l'on pouvait tirer du cas d'Honorius contre les prétentions romaines. *VII sæculum*, c. x, xi. Le premier mouvement des théologiens catholiques fut de rejeter en bloc la véracité des faits que l'on pouvait alléguer contre l'autorité pontificale. Signalons la très honorable exception du dominicain Melchior Cano, qui cherchera une solution plus conforme aux principes de la critique. *Loci theologici*, v, 5. Mais l'on peut affirmer que les théologiens pontificaux de la fin du xvie et du début du xviie siècle ont applaudi bruyamment à l'audacieux procédé de Baronius. Pour ne citer que quelques noms, Pighi, Hosius, Binius (dans les notes à son édition des conciles généraux) et surtout l'illustre Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. xi, admettent la falsification des actes du VIe concile ou tout au moins celle des lettres d'Honorius.

Mais Baronius et ses continuateurs avaient établi d'une manière trop précise les principes mêmes de la critique historique, pour qu'il fût possible de persévérer longtemps dans la voie où s'engageait si malencontreusement l'illustre auteur des *Annales ecclésiastiques.* Quelques dizaines d'années après Baronius, Pagi rectifiait avec quelque sévérité l'erreur où était tombé son maître. La dissertation de Combéfis, intitulée : *Historia monothelitarum*, opère dans ce domaine un travail d'assainissement qui aurait dû être définitif. Dans une langue rude et heurtée, mais où l'on sent passer tout son amour de la vérité, l'érudit dominicain fait le procès de ceux qui veulent de gré ou de force plier l'histoire à leurs théories; puis, modestement, il signale quels moyens restent à la disposition des défenseurs de l'Église et de la papauté. Lui-même se garde de conclure; il est historien, il veut rester tel. Presque au même moment, le moine augustin Christian Wolf, dans sa *Dissertatio in VI synodum*, renversait le laborieux échafaudage de Baronius.

Ces moyens de défense qu'indiquait Combéfis, fort divers et d'inégale valeur, nous avons eu occasion de les indiquer. Le plus sérieux consistait à reconnaître le véritable caractère de l'enseignement d'Honorius. Ses lettres n'étaient point hérétiques sans doute, mais les graves imprudences qu'elles renfermement étaient bien faites pour justifier la condamnation par le VIe concile du pape qui les avait écrites. Ainsi raisonnait déjà, au temps de Louis XIII, Pierre de Marca, évêque de Conserans, dans ses *Dissertationes de concordia sacerdotii et imperii* et plus tard Noël Alexandre, *Dissertatio de Honorii damnatione in VIa synodo œcumenica*, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. vii, p. 1378-1408; Garnier, qui, le premier, édita le *Liber diurnus* et consacra une partie de sa préface à discuter le cas d'Honorius, *P. L.*, t. cv; le théologien français Du Hamel, et Christian Wolf lui-même dans la dissertation que nous avons déjà citée. D'autres théologiens préféraient se rabattre sur le caractère privé des lettres d'Honorius; tout alors s'expliquait fort simplement; rien n'empêchait la qualification d'hérétique de s'appliquer à Honorius, comme docteur privé; rien n'empêchait le VIe concile de le juger et de le condamner en tant que tel. C'était la position prise par Melchior Cano, par Carranza, *Compendium conciliorum*, et, dit Combéfis, par le dominicain Gravina, *Pro sacro deposito*, c. xiv; par l'Anglais Stapleton, professeur à Louvain, *Controversia III, de primo subjecto potestatis ecclesiasticæ*, q. iv. D'autres enfin, qui prétendaient soutenir la parfaite orthodoxie des lettres d'Honorius, expliquaient la condamnation du VIe concile par une erreur de ce dernier. Baronius et Bellarmin avaient indiqué cette échappatoire comme dernière ressource, au cas où l'on ne pourrait rejeter l'authenticité des actes conciliaires. Melchior Cano, sans l'admettre, l'avait au moins signalée comme possible. Le jésuite Archdeakon la donnait comme solution. *Theologia tripartita*, IIIa, q. iii. La manière dont les jansénistes épiloguèrent sur les erreurs *de facto dogmatica* engagea les théologiens orthodoxes à s'abstenir de cet argument dangereux. C'est plus tard seulement, à l'époque du concile du Vatican, que cette échappatoire sera reprise; toutefois, on ne parlera plus simplement d'erreur *de facto dogmatico*, mais seulement d'*error facti*. Cf. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., t. ii, p. 199.

Il va sans dire que les tenants du gallicanisme n'entendaient pas lâcher aussi facilement l'objection grave que le cas d'Honorius leur fournissait contre l'infaillibilité personnelle du souverain pontife. Je signalerai seulement trois noms qui sont représentatifs : Richer, *Historia conciliorum generalium*, t. i, p. 296; Ellies Dupin et Bossuet. Le *De antiqua Ecclesiæ disciplina* d'Ellies Dupin contient une dissertation en règle sur le cas d'Honorius; à son défaut, on peut se rendre compte des idées de ce docteur par ce qu'il dit d'Honorius et du VIe concile dans sa *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 1691, t. v, p. 196-227 : « Il demeure pour constant qu'Honorius a été condamné et justement condamné comme hérétique par le VIe concile. » Bossuet a été plus dur encore pour la mémoire du pape, dans sa *Defensio declarationis cleri Gallicani*, *Œuvres*, édit. Lachat, t. xxi. Il établit successivement qu'Honorius a certainement erré, bien que parlant *ex cathedra*, et qu'il ne peut subsister aucun doute sur le sens de la condamnation portée contre lui par le VIe concile. Avec une éloquence un peu emphatique, il fait le procès de ceux qui ne partagent pas son avis : *Ad hæc nos adactos volunt! In his sedis apostolicæ ac fidei catholicæ præsidium reponemus? Absit hoc ab Ecclesiæ majestate!* Et pour finir, il s'en prend au cardinal d'Aguirre, un Espagnol qui avait cru devoir attaquer la fameuse Déclaration. Parlant à propos d'Honorius de la lettre du pape Léon II, le cardinal avait écrit, sans y voir malice : « Baronius, et d'autres après lui, se sont efforcés d'en démontrer la fausseté. » Voilà un *conatus est*, conclut Bossuet, qui en dit long, aussi

bien que le docte silence, sur cette question difficile, du docte cardinal!

On peut juger par là du ton que prenait aisément la polémique quand il s'agissait de la question d'Honorius. Elle continuera sur le même ton au cours du XVIIIe siècle, avec cette différence pourtant qu'on voit reparaître chez plusieurs ultramontains la solution désespérée de Baronius. Le minime Boucat, auteur d'une *Theologia Patrum dogmatico-scholastico-positiva*, parue pour la première fois en 1718, soutient qu'après la XI session les légats se sont éloignés; que l'office célébré à Sainte-Sophie par l'évêque Jean de Porto marque la fin du concile, que dès lors les sessions suivantes ne sont plus que la réunion d'un conciliabule. On n'est pas plus cavalier avec des documents historiques. Quelques années plus tard, en 1750, Bartoli, évêque de Feltre, *Apologia pro Honorio*, soutient encore la falsification des deux lettres, et prétend que la seconde a été fabriquée de toutes pièces. Il ne faudrait pas croire cependant que cette attitude soit générale; autant que j'ai pu m'en rendre compte, les théologiens de cette époque résolvent plutôt la difficulté en soutenant la bonne foi d'Honorius, en défendant avec plus ou moins d'énergie ses deux lettres, en déclarant que le concile a jugé plutôt sur les apparences que sur le fond des choses. Le manuel de Tournely, longtemps classique en France, donnerait à peu près l'idée de cet état d'esprit. On en restera là, ou peu s'en faut, dans toute la première moitié du XIXe siècle.

Ce serait une erreur de penser que la question d'Honorius se soit réveillée seulement à l'époque du concile du Vatican. La renaissance des études historiques et théologiques en France et en Allemagne devait amener, sinon une nouvelle position du problème (il est difficile d'en imaginer d'autres que celles dont nous avons fait la revue), du moins une application plus grande à en étudier les détails. On sait, d'autre part, comment, le deuxième tiers du siècle amenant une recrudescence d'ultramontanisme, les attardés des doctrines gallicanes crurent devoir mettre tout en œuvre pour contrebattre cette avance. C'est à une préoccupation de ce genre qu'il faut attribuer l'opuscule de Dœllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, 1863, où un paragraphe assez long était consacré à la question d'Honorius; le pauvre pape en sortait bien meurtri. Plus sereine, non moins sévère, était la dissertation qu'Hefele, dans sa première édition de l'*Histoire des conciles*, accordait au même problème. Mais les théologiens ultramontains ne restaient pas sans réponse. Le très remarquable travail du jésuite G. Schneemann, *Studien über die Honorius Frage*, 1864, réplique directe à Dœllinger, est sans conteste ce qui a paru de mieux, au point de vue théologique, sur la question d'Honorius. Dœllinger avait résumé en un mot la théologie soi-disant monothélite du pape : « Un seul voulant, donc aussi une seule volonté, car la volonté est affaire de la personne et non des natures. » Schneemann, avec une rigueur de déduction allant parfois jusqu'à la subtilité, montrait que la pensée du pape était bien autrement complexe et se laissait ramener à la théologie dyothélite. Rien de plus pénétrant et, je crois, de plus décisif, n'avait été écrit sur la question d'Honorius.

L'annonce du concile du Vatican, la nouvelle que le problème théologique de l'infaillibilité pontificale serait une des préoccupations principales de l'illustre assemblée ne pouvaient manquer d'attirer sur le cas d'Honorius un renouveau d'attention. De toutes les objections que l'histoire pouvait apporter contre la définition du dogme, celle-ci était la plus claire, la plus obvie, la plus facile à exploiter devant le grand public. On comprend dès lors que les opposants y aient insisté avec force, et que cette insistance ait amené dans le camp adverse un véritable pullulement de brochures, tracts, articles de revue, voire même traités considérables. Du côté des gallicans, le P. Gratry abordait le problème avec plus de hardiesse et de violence verbale que de vrai savoir historique ou théologique; plus mesuré, moins polémiste, Mgr Maret, avec une connaissance plus approfondie de l'histoire, faisait rendre à l'objection tout ce qu'il était possible d'en tirer. Mais dans tous les pays catholiques une légion de défenseurs se levaient en faveur de la mémoire d'Honorius. Il reste peu de choses à retenir de toute cette littérature trop directement inspirée par les circonstances; aucun argument nouveau n'a été apporté ni pour ni contre le fait d'Honorius, aucun point de vue nouveau ne fut mis en lumière. Le plus considérable des travaux produits par cette agitation fut celui de Pennachi, *De Honorii R. P. causa in concilio VI dissertatio*. Le professeur romain se mettait tout spécialement sur le terrain du VIe concile, et voici comme il raisonnait : « Les lettres d'Honorius sont entièrement orthodoxes, et pourtant Honorius a été condamné par le concile comme hérétique formel. C'est que cette sentence repose sur une erreur de fait du concile. Mais que les adversaires de l'infaillibilité de l'Église dans *les faits dogmatiques* ne se hâtent pas de triompher. En prononçant cette sentence, le concile n'est pas œcuménique, et en voici les raisons. Par sa condamnation, le concile contredit Agathon, lequel avait affirmé que les papes ses prédécesseurs n'avaient jamais erré. Sans doute les légats ont signé les décisions conciliaires, mais, ce faisant, ils ont outrepassé leurs pouvoirs. Dès lors leur assentiment ne donne aucune valeur aux actes du concile. Le pape Léon II n'a pas approuvé la condamnation portée par le synode, mais lui en a substitué une autre d'ailleurs fort sévère, mais qui ne condamne point Honorius comme hérétique. Qu'on n'objecte pas les paroles d'Hadrien II; ce pape s'est trompé en disant que le concile avait été autorisé par Agathon à condamner Honorius pour fait d'hérésie. »

Ainsi discutait-on, ainsi raisonnait-on autour du concile du Vatican. Il va sans dire que les échos de ces discussions venaient troubler parfois la sérénité même de la salle conciliaire. Il était inévitable que les objections historiques contre l'infaillibilité personnelle du souverain pontife fussent étudiées par la haute assemblée. Malheureusement nous sommes encore assez mal renseignés pour l'instant sur la façon dont travaillèrent aussi bien la *Députation de la foi* que ses rapporteurs; nous ne le sommes guère mieux sur la physionomie des séances. Les pièces publiées sont encore trop incomplètes et trop fragmentaires pour que l'on puisse esquisser une histoire sérieuse de la question d'Honorius au concile du Vatican. Ce qui serait le plus intéressant à connaître, ce serait la pensée des membres de la Députation de la foi. Autant que nous pouvons le conjecturer, il semble bien que ceux-ci n'aient point attaché une importance extrême aux objections tirées de l'histoire que l'on alléguait contre l'infaillibilité personnelle du pape. Le rapport sur les observations des Pères du concile relativement au schéma *De primatu romani pontificis* est à ce point de vue particulièrement instructif. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 287 sq. « L'infaillibilité, disent les rapporteurs, étant un dogme révélé, il n'est pas possible que des faits historiques quelconques puissent en démontrer la fausseté; si quelques-uns lui sont opposés, il faut très certainement les tenir pour faux en tant qu'ils paraissent opposés. Ce n'est d'ailleurs pas au concile à résoudre les difficultés particulières. Ces difficultés historiques ne sont pas nouvelles : elles ont été résolues bien souvent, et d'une manière complète (*fre-*

quenter, æque ac luculenter), dès lors il n'a pas paru convenable aux Pères de les discuter une à une. » La Députation proposait d'ailleurs une série de règles à suivre dans l'examen de ces difficultés (bien que générales, ces observations, on le verra, s'appliquent tout spécialement au cas d'Honorius). « Il faut se demander, dit le rapport, *relative ad subjectum*, si le pape agit comme docteur universel ou comme homme privé: *relative ad objectum*, s'il s'agit d'une question de foi ou de mœurs regardant l'Église universelle, ou au contraire d'un fait particulier, ou disciplinaire, ou encore de droit partiel et local; *relative ad formam et modum*, le décret pontifical est-il conçu en termes tels que le souverain pontife apparaisse avoir voulu porter une définition véritable, un jugement péremptoire et non point seulement donner une réponse de circonstance ou une disposition provisoire, *non vero œconomicam tantum aliquam responsionem vel dispositionem.* » Enfin, ajoutait la commission, il y a un principe reçu dans toutes les sciences et qui, à plus forte raison, s'impose ici : Quand une vérité s'impose en vertu même des principes de la science dont elle fait partie, une solution probable, une raison grave suffit pour résoudre les difficultés ou les hypothèses contraires (ce sont, on le voit, des casuistes qui parlent). Or, des réponses probables et des solutions graves ont été apportées à toutes les objections historiques contre l'infaillibilité pontificale. Et là-dessus la commission renvoie à un certain nombre d'ouvrages sur le cas d'Honorius qu'elle juge propres à éclairer la religion des Pères. Notons, parmi les anciens, Bellarmin, Noël Alexandre et Zaccaria, *Antifebronius*, part. II, l. IV, et parmi les modernes, Schneemann et Pennachi, dont nous avons déjà parlé.

Tels étaient les raisonnements de la Députation de la foi et de la très grande majorité du concile. A vouloir faire prendre les choses d'un biais plus historique, les évêques de la minorité mirent toute leur science, toute leur habileté. Hefele venait de faire paraître à Naples un opuscule de 28 pages, où il répondait au professeur Pennachi ; le 17 mai 1870 dans la 52e congrégation générale, il défendit avec âpreté les conclusions de son mémoire, critiqua vivement le rapport que nous avons analysé plus haut, et fit de justes observations sur la liste des livres tout spécialement recommandés aux méditations des Pères. Les débats se poursuivirent sur le même sujet aux réunions des 18, 19, 23 mai, reprirent encore après le passage à la discussion des articles (le 15 juin, par exemple, à la 72e congrégation). Mais la méthode même de travail adoptée par le concile devait rendre stériles toute cette éloquence et toute cette science. Les changements, minimes d'ailleurs, apportés par le concile au texte sur l'infaillibilité proposé par la Députation de la foi, ne devraient rien, ou presque rien, à ces joutes oratoires. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Conzils*, t. III, p. 15, 31 sq., 164 sq., 171 sq., 175, 187, 385 sq.

La définition du concile du Vatican fait entrer la question d'Honorius dans une phase plus sereine. Elle ne supprimera pas, bien au contraire, les attaques des protestants de toutes nuances; le cas d'Honorius restera toujours pour eux une arme de choix contre la doctrine de l'infaillibilité pontificale; mais entre catholiques on est d'accord pour interpréter cet incident regrettable de l'histoire de l'Église, sans porter atteinte à la souveraineté du magistère ecclésiastique incarné dans le pontife romain. Quels que soient les moyens de défense adoptés (et nous croyons les avoir énumérés tous), il reste vrai que jamais, dans un document *ex cathedra*, un pape n'a erré dans la foi. La théologie affirme que ce n'est pas possible, l'histoire est heureuse de souscrire à ce jugement en déclarant que cela n'a jamais été.

I. Histoire du pontificat. — 1° *Sources : Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 323; Jaffé, *Regesta romanorum pontificum*, t. I, p. 625-638, on y trouvera les références des différentes lettres citées. — 2° *Travaux :* Kruger, *Realencyclopädie für protestantiche Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 313-314; Grisar, *Kirchenlexikon*, t. VI, p. 230-234.

II. La question d'Honorius. — « On formerait une bibliothèque des ouvrages composés pour ou contre le VIe concile œcuménique, et je ne crois pas qu'aucune question ait donné lieu à des polémiques plus vives que celles de l'innocence et de la culpabilité d'Honorius, » ainsi s'exprime E. de Rozière, *Liber diurnus, ou Recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du Ve au XIe siècle*, Paris, 1869, Introduction, p. CXXXII. On comprendra qu'il soit impossible de citer ici tout ce qui a été écrit sur la question.

1° *Sources.* — Mansi, *Concilia*, donne tous les textes essentiels; on notera que le texte grec des actes est le seul officiel. La version latine qui l'accompagne dans toutes les éditions des actes est fort médiocre, parfois inintelligible. A la suite des actes, Mansi a publié une ancienne version latine : *longe accuratior*, mais rien ne dispense de recourir au grec. On éclairera utilement la lecture des actes par le commentaire qu'en donne Hefele, *Histoire des conciles.* Pour cet ouvrage, il y a lieu de tenir compte de l'existence des deux éditions. La seconde, postérieure au concile du Vatican, modifie sensiblement la première. Dom Leclercq a ajouté, dans la traduction française de la deuxième édition, quelques notes très suggestives. — *Liber pontificalis :* les notices sur Agathon, Duchesne, t. I, p. 350, et Léon II, p. 359. J'ai donné aux endroits convenables les références à Maxime, à Anastase le bibliothécaire, à Hadrien II. Pour les travaux du concile du Vatican : *Collectio Lacensis*, t. VII; à compléter par les renseignements donnés par Granderath, *Histoire du concile du Vatican.*

2° *Travaux.* — 1. *Très généraux.* — Tous les historiens ecclésiastiques, tous les théologiens qui traitent *De romano pontifice* s'occupent plus ou moins de la question d'Honorius. Il est inutile de les mentionner. Pour Baronius et Bellarmin, voir les références dans le corps de l'article.

2. *Généraux.* — Les histoires du monothélisme s'occupent forcément d'Honorius. Combéfis, *Historia monothelitarum*, dans *Auctarium novissimum*, 1648; Assémani, *Bibliotheca juris orientalis*, 1764, cherche à excuser Honorius d'erreur; J. Chmel, *Vindiciæ concilii œcumenici VI, præmissa dissertatione historica de origine hæresis monothelitarum*, Prague, 1777; J. B. Tamagnigni (ou Tagmanini = Fouqueré), *Celebris historia monothelitarum atque Honorii controversia*, Paris, 1678 ; Oswepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus, nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897.

3. *Particuliers.* — Je distinguerai entre les ouvrages anciens, et la littérature qui a fleuri autour du concile du Vatican. On trouvera une bibliographie plus détaillée, mais forcément partielle, dans de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 1872, t. II, p. 1259-1262.

a) Travaux anciens. — Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, sæc. VII, dissert. II; réimprimée dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. VII, p. 1378-1408; l'ouvrage avait été censuré; les censeurs auraient demandé cette rectification, qu'Honorius avait parlé comme docteur privé; J. B. Bartoli, *Apologia pro Honorio I, R. P.*, Feltre, 1750; Biner, *Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam præsertim ecclesiasticam*, 1754-1766 : un des ouvrages préconisés par la Députation de la foi, au concile du Vatican; Candidio Romano, *Honorius I ab hæresi monothelitarum vindicatus*, 1778 ; Casteel, *Controversiæ historiæ ecclesiasticæ*, 1757; Cavalcanti, *Vindiciæ romanorum pontificum*, Rome, 1749; S. Demarco, *Difesa di S. Pietro a di altri pontifici accusati di errore*, 1780; R. Fischer, *De Honorio papa in synodo generali VI vere et juste condemnato*, 1767; Garnier, préface au *Liber diurnus*, *P. L.*, t. CV; J. Gisbert, *De Honorio pontifice in causa monothelitarum*, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. VII, p. 1409-1413 : dissertation médiocre, fait un pénible contraste avec celle de Noël Alexandre, qui la précède dans le recueil; Th. Holtzclau (un des *Wirceburgenses*), *Honorius I, summus pontifex, fidelis et innocens, sive dissertatio theologica qua Honorius in causa fidei contra monothelitas ab omni hæresi, mala œconomia et negligentia, nova methodo vindicatur*, Wurzbourg, 1762; cardinal Hosius,

De loco et authoritate romani pontificis, 1566; Franc. Marchesius, *Clypeus fortium sive vindiciæ Honorii papæ*, Rome, 1680; Ch. Merlin, *Examen exact et détaillé du fait d'Honorius*, 1738; Marc Molkenbuhr, *Dissertatio critica an Honorius I anno 680 damnatus fuerit a concilio generali VI*, 1798; réimprimée *P. L.*, t. LXXX, col. 991-1080 : pour l'auteur, les actes conciliaires sont *fœdissime interpolata*; U. Munier, *Vindicatio Honorii I*, Wurzbourg, 1748; cardinal Orsi, *De irreformabili romani pontificis in definiendis fidei controversiis judicio*, 1733, c. XXI-XXVIII, cité par la Députation de la foi du concile du Vatican : la lettre d'Honorius ne peut être un document *ex cathedra*; Pighi, *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, Cologne, 1538; L. Siena, *Dissertazione in difesa di Onorio papa*, Sinigaglia, 1744; Ughi, *De Honorio I, P. R.*, Bologne, 1784 : les pièces sur lesquelles s'appuyait le concile étaient interpolées; trompé par elles, le concile a prononcé l'anathème; Zacearia, *Antifebronius*, 1767, part. II, l. IV.

b) Travaux plus récents (la liste, d'après Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1905, article *Honorius*, t. II, col. 2174-2176). — G. Andrullo, *Onorio I e la scuola Italiana*, dans *La scienza e la fede*, 1870, t. X, p. 177-197; t. XI, p. 283-307; B. d'Avanzo, *Il papa Onorio e l'infallibilita pontificia, ibid.*, t. XVII, p. 5-15; Ch. Barthélemy, *Erreurs historiques*, 1881, t. XIV; R. Baxmann, *Die Politik der Päpste*, Elberfeld, 1868, t. I, p. 159 sq.; [R. Bauer], *Die Honoriusfrage, eine kritische Beleuchtung der Schrift des [Hefele]*, Ratisbonne, 1870; *Papst Honorius und D. A. Rückgaber, ibid.*, 1871; P. Bélet, *La chute du pape Honorius*, Tourcoing, 1870; P. Bottalla, *Pope Honorius before the tribunal of reason and history*, Londres, 1868; *The orthodoxy of the pope Honorius*, dans *Dublin review*, 1872, t. XIX, p. 85-103; *The condemnation of pope Honorius, ibid.*, t. XX, p. 137-158; réponses à Le Page Renouf, voir plus loin; C.-J.-M. Bottemanne, *De Honorii papæ epistolarum corruptione*, Bar-le-Duc, 1870; J. Chantrel, *Le pape Honorius*, Ire lettre, Paris, 1870; J. Coldefy, *Le pape Honorius*, Paris, 1870; L. Colin, *Le pape Honorius*, Montréal, 1870; H.-M. Colombier, *La condamnation d'Honorius et l'infaillibilité du pape*, dans les *Études des PP. jésuites*, 4e série, t. IV, p. 819-841; t. V, p. 31-46, 275-286, 373-399, 533-548; 5e série, t. III, p. 274-281; *Le pape Honorius*, dans la *Revue du monde catholique*, 1871, t. XXIX, p. 487-500; J. Contestin, *Le pape Honorius*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 3e série, 1870, t. I, p. 97-132; V.-A. Deschamps (archevêque de Malines), *La question d'Honorius, lettre au R. P. Gratry*, Paris, 1870; puis une *deuxième* et une *troisième lettre* : pièce très importante de la controverse autour du concile du Vatican; B. Désirant, *Honorius papa vindicatus, salva integritate concilii VI*, Aquisgram, 1870; J. von Dœllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters, ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, Munich, 1863, tout à fait indépendant de la polémique conciliaire; A. Duffaut, *La vérité sur le pape Honorius*, Avignon, 1870; E. Dumont, *La question d'Honorius*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1853, série D, t. VIII, p. 54-60, 415-438; 1871, série F, t. II, p. 273-292; [J. Fabi], *Pro Honorio et sede apostolica, contra J.-C. de Hefele*, Florence, 1870; [J.-T. Ghilardus], *Honorius papa ab accusationibus veterum et novorum infallibilitatis summi pontificii adversariorum vindicatus*, Turin, 1870; Gratry, *L'évêque d'Orléans et Mgr de Malines, Ire lettre à Mgr Deschamps*; *IIIe lettre*, Paris, 1870; Grisar, *Paralipomena zur Honoriusfrage*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1887, t. XI, p. 675-688; Guéranger, *Défense de l'Église romaine contre les accusations du R. P. Gratry, 2e défense*, Paris, 1890; Hefele, outre l'*Histoire des conciles*, déjà citée : *Causa Honorii papæ*, Naples, 1870; c'est la brochure dont il est question plus haut; B. Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1881, t. II, p. 382-458; Larroque, *La question d'Honorius*, Toulouse, 1870; E. Le Page Renouf (anglican converti). *The condemnation of pope Honorius*, Londres, 1868; *The case of pope Honorius reconsidered*, Londres, 1870; Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, Paris, 1869, t. I, p. 287-300; t. II, p. 147; A. de Margerie, *Réponse à Mgr Hefele*, Paris, 1870; Pennachi, *De Honorii I, romani pontificis, causa in VI concilio dissertatio*, Ratisbonne et Rome, 1870; L. Pététot, *Post-scriptum sur Honorius*, Paris, 1870; Rambouillet, *Le pape Honorius, l'infaillibilité et le VIe concile*, Paris, 1870; Rivière, *Le pape Honorius et le gallicanisme moderne*, Nîmes, 1870; F. H. Reinerding, *Beiträge zur Honorius und Liberiusfrage*, Munster, 1865, 1870; Roques, *Réponse au P. Gratry*, Lavaur, 1870; E. Rückgaber, *Die Irrlehre des Honorius und das vatikanische Decret über die päpstliche Unfehlbarkeit*, 1871; G. Schneemann, *Studien über die Honoriusfrage*, Fribourg, 1864; Tizzani, *Concilia generalia*, 1868, t. I, p. 371-475; [Weil et Loth], *La cause d'Honorius, documents originaux, traduction, notes et conclusions*, Paris, 1870; E. F. Willis, *Pope Honorius, and the roman dogma of papal infallibility, irreconciliable with the condemnation of a pope for heresy by 3 œcumenical councils, to which is appended an examination of Pennachi's treatise on the case of Honorius*, Londres, 1879; en outre quelques anonymes : *Causa Honorii papæ*, Naples, 1870; *In epistolas Honorii papæ ad Sergium commentatio*, Rome, 1870; *Die Honoriusfrage*, Ratisbonne, 1870; *Monumenta quædam causam Honorii papæ spectantia, cum notulis*, Rome, 1870; *Papa Honorio ed il concilio VI*, Rome, 1870. Il reste à mentionner comme travaux plus récents et plus dégagés de la tendance polémisante des précédents : dans le *Dictionary of christian biography*, l'article de J. Bamy, représente bien la tendance anglicane; dans le *Kirchenlexikon*, art. du P. Grisar, dont on s'est souvent inspiré pour le présent travail; dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. d'Alès, art. de dom Cabrol, 1912, t. II, col. 514-519; enfin, deux opuscules récents consacrés à la polémique contre les anglicans : Coupe, *The alleged failures of infallibility on the case of Liberius, Honorius*, Londres, 1897; dom Chapman, *The condemnation of pope Honorius*, Londres, 1907; article de Görres, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903, t. XLVI, p. 269-274, 512-524.

E. AMANN.

2. HONORIUS II, pape (1124-1130). Lambert, le futur pape Honorius II, était né à Fagniano, aux environs d'Imola, d'une famille modeste. Déjà remarqué par le pape Urbain II, pour son intelligence et son savoir, il avait été créé par Pascal II (évêque de Velletri, puis) cardinal-évêque d'Ostie. En cette qualité, il accompagne Gélase II en France, lors de sa retraite forcée, et prend part, au monastère de Cluny, à l'élection de Calliste II. De celui-ci il restera le conseiller le plus fidèle, le plus aimé, le plus écouté. De lui, il recevra en 1122 la très importante mission de se rendre en Allemagne, pour négocier les termes du traité qui porte dans l'histoire le nom de concordat de Worms, et qui met fin à la querelle des investitures. Lambert fit montre en ces négociations d'une attitude conciliante, bien propre à lui gagner la faveur de la partie de la noblesse romaine plus ou moins inféodée à l'empereur. Il lui devra son élection au trône pontifical.

Calliste II était mort le 13 ou le 14 décembre 1124. Deux factions de la noblesse romaine se trouvaient en présence, les Pierleoni d'une part, les Fraiapani de l'autre, ceux-ci dévoués à la cause impériale. Le 16 décembre, cardinaux, noblesse et peuple se réunissaient pour l'élection. Dès l'abord, les Pierleoni réussirent à faire proclamer leur candidat, Thomas Buccapecci, cardinal de Sainte-Sabine. Celui-ci semble accepter, prend le nom de Célestin II, revêt la chape rouge et l'on entonne le *Te Deum*, que tous, y compris Lambert, continuent avec entrain. Mais au milieu de l'hymne, Robert Fraiapani impose le silence, acclame le nom de Lambert d'Ostie, et fait si bien, par tous ses affidés répandus dans l'église, que celui-ci, reconnu par plusieurs des cardinaux présents, est finalement intronisé sous le nom d'Honorius. Que fit Célestin II? Il est assez difficile de préciser son attitude. Le cardinal Pandulphe, à qui nous devons le récit de l'élection et qui était l'ennemi déclaré des Fraiapani, dit de Thomas Buccapecci qu'il avait accepté avec résignation ce pontificat qu'il allait bientôt refuser, *patitur Cœlestinus (ego nescio cur) aliquando quæ nollet.* On peut en conclure qu'il se sera résigné d'assez bonne grâce à reconnaître l'élection de son compétiteur. Ses partisans ne se rangèrent pas sans doute aussi aisément à cette solution : il y eut des troubles. Honorius II crut bon d'y

mettre fin en se soumettant à une nouvelle élection. Le 21 décembre, devant les cardinaux réunis, il se dépouille des ornements pontificaux. « Les cardinaux, dit Boson, voyant son humilité et fort désireux pour l'avenir de ne point introduire dans l'Église romaine aucune innovation, acclamèrent Honorius, lui rendirent hommage, et lui donnèrent l'obédience accoutumée comme à leur pasteur et au pape universel. »

La politique d'Honorius II fut la continuation de celle de son prédécesseur Calliste II. Elle devait porter les plus heureux fruits; dans ses relations avec l'Allemagne, Honorius jouira d'un triomphe pacifique fort rare durant toute la querelle du sacerdoce et de l'empire. Henri V meurt en 1125; le pape s'intéresse immédiatement à l'élection de son successeur. Deux légats partent pour Mayence, où ils se concerteront avec l'archevêque Adalbert et les principaux évêques d'Allemagne. Il s'agissait de faire prévaloir, dans la question de l'accession au trône, le principe de l'élection sur celui de l'hérédité; il s'agissait surtout d'écarter ceux qui tenaient de trop près à cette dynastie henricienne dont l'Église vient de souffrir si cruellement. Le choix des dignitaires ecclésiastiques se porta sur Lothaire de Supplimbourg, que l'on savait bien disposé en faveur de l'Église; il fut accepté par un grand nombre des princes séculiers. Finalement Lothaire V fut reconnu par tous. Mais il dut, soit aussitôt avant son élection, soit peut-être seulement après, faire à l'Église une concession fort importante et qui amendait considérablement le concordat de Worms. « L'Église aurait la liberté qu'elle avait toujours souhaitée, c'est-à-dire les élections (aux dignités ecclésiastiques) libres et non des élections extorquées par la crainte du roi, ni gênées comme autrefois par la présence du prince, ni restreintes par aucune demande de sa part; l'empereur, de son côté, conférerait l'investiture par le sceptre à celui qui aurait été élu librement et canoniquement consacré. » *Narratio de electione Lotharii in regem Romanorum.*

Lothaire alla plus loin encore dans la voie des concessions; il semble bien qu'il envoya à Rome une délégation pour demander au pape Honorius de le confirmer dans sa dignité de roi des Romains. C'est du moins ce qu'indiquent les *Annales de Disemberg* (près de Mayence). Si le fait est exact, il est caractéristique de la victoire remportée par le sacerdoce sur l'empire. Moins de cent ans auparavant, c'étaient les empereurs qui désignaient les papes, et le décret de Nicolas II, en 1059, reconnaissait encore au roi des Romains le droit de confirmer l'élection du successeur de Pierre. L'entente cordiale entre les deux pouvoirs persévéra durant tout le pontificat d'Honorius II. Lothaire eut recours au pape dans sa lutte contre Conrad de Hohenstaufen, qui, après avoir pris en Allemagne le titre de roi des Romains, était descendu en Italie pour ceindre à Milan la couronne de fer. L'antiempereur avait trouvé appui dans le clergé du nord de la péninsule soit en Lombardie, soit en Vénitie. Mais le pape demeura fidèle à Lothaire; le jour de Pâques, 22 avril 1128, il lança l'excommunication solennelle contre Conrad, son frère Frédéric et tous leurs adhérents. Le cardinal Jean de Crémone fut chargé de déposer l'archevêque de Milan, favorable à Conrad, et, quelque temps après, Honorius envoyait à Ravenne le cardinal Pierre, pour déposer en son nom les patriarches d'Aquilée et de Venise, qui avaient pris parti pour Conrad, et qui continuaient d'ailleurs à reconnaître pour pape le fameux Maurice Bourdin, qu'Henri V avait jadis opposé à Gélase II.

En retour des services rendus par lui à Lothaire, Honorius attendait de celui-ci aide et protection dans les difficultés que le pouvoir temporel du pape rencontrait en Italie. Tant qu'il ne s'agissait que de réduire à l'obéissance les barons féodaux de la Campanie, le pape s'en tirait encore. Mais l'affaire de la succession du duché de Pouille le jeta en des embarras extrêmes, pour lesquels il implora, vainement d'ailleurs, l'intervention de l'empereur. Abandonné par les seigneurs qu'il avait essayé de liguer contre les prétentions de Roger, comte de Sicile, le pape vit sa petite armée, décimée par les fièvres et la maladie, incapable de rien faire contre un ennemi qui sans cesse se dérobait. Il dut entrer en composition, investir Roger du comté de Pouille; sans le savoir, il préparait à son successeur les pires difficultés. L'antipape Anaclet II n'aura pas de plus ferme soutien que le nouveau roi des Deux-Siciles.

Les affaires temporelles ne furent pas le seul objet des préoccupations d'Honorius II. Il eut à régler plusieurs différends d'ordre spirituel, soit avec les princes, soit avec les évêques. En Angleterre, il réussit, à force de négociations, à faire accepter au roi Henri Ier l'envoi d'un légat; en même temps, il tranchait le conflit séculaire entre York et Cantorbéry. L'archevêque d'York aurait droit de préséance sur son collègue, Jaffé, *Regesta*, n. 7226, mais l'archevêque de Cantorbéry devrait être considéré comme légat du pape pour l'Angleterre et l'Écosse. Jaffé, n. 7284. En France, Honorius dut s'interposer dans la querelle qui mit aux prises le roi Louis VI, d'une part, et, de l'autre, l'évêque de Paris, appuyé par son métropolitain l'archevêque de Sens et les autres évêques de la province. Pour des raisons qu'il est assez difficile de déterminer, l'évêque de Paris avait encouru la disgrâce du roi et s'était vu dépouiller de ses biens; sa vie même, paraît-il, aurait été en danger. Réfugié à Cîteaux, il avait répondu à ces mesures vexatoires en jetant l'interdit sur le domaine royal. Louis VI fut assez habile pour extorquer d'Honorius la levée de l'interdit. Saint Bernard, qui avait pris fait et cause pour les évêques, se plaignit amèrement dans plusieurs lettres au pape du funeste résultat qu'avait produit la condescendance pontificale. *Epist.*, XLV-L, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 149 sq. Signalons enfin l'envoi d'un légat en Écosse, Jaffé, n. 7204, et la protection accordée à un évêque de Norvège, contre le roi Sigurd. Jaffé, n. 7224.

Honorius dut également imposer son autorité aux dignitaires ecclésiastiques tentés de la méconnaître. L'évêque de Verdun, Henri, une créature d'Henri V, avait essayé à diverses reprises de se soustraire aux légitimes exigences de Calliste II et d'Honorius, qui le sommaient de venir s'expliquer à Rome sur les nombreux griefs qui lui étaient imputés. Honorius finit par en avoir raison. Plutôt que de se soumettre au jugement du légat, le cardinal Matthieu, évêque d'Albano, Henri préféra, sur le conseil amical de saint Bernard, donner sa démission en 1129. (L'affaire tout au long dans l'*Historia brevis episcoporum Virdunensium. Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. x, p. 504 sq.) L'abbé de Cluny, Ponce, ne fut pas plus heureux. Ce personnage, plus politique que religieux, avait dû son élévation au rôle qu'il avait joué en 1119, lors du décès de Gélase II et de l'élection de Calliste II. Sous sa direction, l'abbaye ne tarda pas à se relâcher de l'idéal monastique; les couvents voisins qui la reconnaissaient comme leur supérieure se détachèrent de son obédience. C'était le commencement de la décadence de ces clunisiens qui avaient été durant un siècle le plus ferme appui de l'Église. Averti, le pape Calliste força Ponce à démissionner et lui imposa le pèlerinage en Terre Sainte. Pierre le Vénérable, qui succéda à Ponce, fit refleurir dans l'abbaye les vertus monastiques et

Honorius II l'aida à ramener à l'obéissance les monastères qui s'étaient séparés. Jaffé, n. 7193-7197. Mais l'année suivante, 1126, Ponce revint, s'empara par force du pouvoir à Cluny et s'y maintint quelque temps malgré les anathèmes pontificaux. Jaffé, n. 7259, 7268. Il dut céder pourtant devant les foudres d'Honorius, vint à Rome pour discuter contradictoirement avec Pierre ses droits à la dignité abbatiale; il y mourut. Par égard pour les services qu'il avait rendus jadis à la papauté, par égard aussi pour Cluny, le pape consentit à lui laisser donner une sépulture honorable. En Italie, les moines du Mont-Cassin créèrent également au pape Honorius des difficultés considérables; il fallut plusieurs interventions personnelles du pontife, et même finalement une expédition armée pour avoir raison des résistances de l'abbé Odéric II. Au demeurant, Honorius resta vainqueur.

Pendant que les vieux ordres monastiques témoignaient de dispositions si étranges, d'autres moines se levaient qui devaient être, dans la période suivante, les défenseurs de la papauté. Nous avons déjà signalé l'activité de saint Bernard. Honorius vit naître et encouragea les deux ordres nouveaux de Fontevrault, Jaffé, n. 7270, et de Prémontré. Jaffé, n. 7244, 7380.

Les derniers jours d'Honorius furent assombris par les luttes intestines qui n'avaient guère cessé à Rome entre les Pierleoni et les Fraiapani. Au début de 1130, le pape, très grièvement malade, ne se sentit plus en sûreté dans le Latran. Escomptant la future vacance du siège pontifical, les factions rivales commençaient à user de violence l'une contre l'autre. Le pape se fit transporter au couvent fortifié de Saint-André. C'est là qu'il expira, dans la nuit du 13 au 14 février 1130, peut-être avec le pressentiment du schisme dont sa mort allait donner le signal.

I. Sources. — Les documents dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 824-839; t. II, p. 755; la plupart des lettres sont dans *P. L.*, t. CLXVI, col. 1217-1316; Mgr Duchesne, dans le *Liber pontificalis*, t. II, donne deux notices sur Honorius II : 1° p. 327-328, c'est l'édition du *Liber* de Pierre Guillaume, qui reproduit, *avec des coupures et des arrangements*, la Vie d'Honorius par le cardinal Pandulphe, voir l'Introduction, p. XXXI sq.; 2° p. 373, c'est la Vie écrite par le cardinal Boson. On trouvera les deux mêmes documents et les Annales diverses se repportant à Honorius dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, p. 157-173. — Pour les affaires d'Allemagne : *Narratio de electione Lotharii regis*, dans *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XII, p. 509-512, et *Annales Sancti Disibodi*, *ibid.*, t. XVII, p. 23, lignes 25-35. — Pour les difficultés italiennes : *Annales Ceccanenses*, dans *Monumenta*, t. XIX; *Chronica Montis Casinensis*, *ibid.*, t. VII, p. 804-811. — Pour l'affaire de Verdun : *Historia brevis episcoporum Virdunensium*, *ibid.*, t. X; cf. aussi *Gallia christiana*, t. XIII, p. 1197. — Pour les affaires de France : *Lettres de saint Bernard*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 149 sq.; voir surtout la note de Mabillon.

II. Travaux. — Ils sont fort nombreux. On en trouvera une liste détaillée dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* et dans Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie.*

E. Amann.

3. HONORIUS III, pape (1216-1227). Cencius Savelli, fils d'Amalrich, tire son nom de l'un des châteaux de sa famille, le Sabellum près d'Albano. L'année de sa naissance est inconnue. Dès sa première jeunesse, il reçut une éducation ecclésiastique. Puis il devint chanoine de Sainte-Marie-Majeure. Selon son propre témoignage dans le *Liber censuum*, il était déjà, en 1188, trésorier du saint-siège, sous le pape Clément III. Il conserva cette charge sous Célestin III, qui le nomma cardinal-diacre de Sainte-Lucie. Sous le pontificat d'Innocent III, il fut élevé à la dignité de cardinal-prêtre de Saint-Jean-et-Saint-Paul (13 mars 1198); et à la mort du grand pape, il fut choisi pour lui succéder le 18 juillet 1216.

Les écrits d'Honorius III ont été rassemblés par Horoy, *Medii ævi bibliotheca patristica*, Paris, 1879-1883, t. I-V. Le plus célèbre est le *Liber censuum* ou index des revenus de l'Église romaine, de ses privilèges, des dons reçus, des contrats conclus, etc., source capitale pour l'ét de des possessions de l'Église au moyen âge. Déjà édité par Muratori, *Antiquitates Italicæ*, t. V, p. 851-908, il fut réédité par Paul Fabre, *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, Paris, 1889-1902. Cf. du même, *Étude sur le Liber censuum de l'Église romaine*, Paris, 1892. Au *Liber censuum* est adjoint un *Catalogus romanorum pontificum et imperatorum*, édité en entier par L. Weiland, dans *Archiv* de Pertz, 1874, t. XII, p. 60-77, et partiellement par Waitz, dans *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXIV, p. 102-107.

Honorius a écrit encore un *Ordo romanus de consuetudinibus et observantiis*, où il indique les règles à suivre dans les principales solennités de l'Église romaine. C'est l'*Ordo XII* de Mabillon, *Musæum Italicum*, Paris, 1689, t. II, p. 167-220.

Honorius III a écrit encore une *Compilatio Decretalium* en cinq livres, publiée en 1226; un *Ordo ad coronandum imperatorem*; une *Sancti Gregorii VII vita*; des *Sermones per totius anni circulum*; enfin un *Provinciale romanum* relatif aux provinces et évêchés sous la dépendance immédiate de l'Église romaine.

Les historiens s'accordent, en général, pour placer sous le règne d'Innocent III l'apogée du pouvoir pontifical. On peut ne pas partager cette opinion. La doctrine même du pouvoir pontifical n'atteint ses développements extrêmes que dans le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome, composé en 1301.

Quoi qu'il en soit, si l'on veut s'en tenir au point de vue théologique, il ne semble pas que, ni dans ses écrits ni dans son action pontificale, Honorius III ait rien innové. Il partage les principes d'Innocent III, sans en avoir l'énergie ni l'ampleur de conception. Les principaux événements de son règne sont : ses efforts infructueux pour la croisade d'outre-mer; l'appui qu'il accorda au roi d'Angleterre Jean sans Terre contre Louis, fils de Philippe-Auguste; l'approbation qu'il donna à l'ordre naissant de saint Dominique et à celui de saint François d'Assise; le couronnement de Frédéric II, empereur d'Allemagne; enfin la répression de l'hérésie albigeoise, condamnée par le IVe concile de Latran (1215).

Cette dernière manifestation de l'activité pontificale mérite de fixer l'attention du théologien. On y voit poindre une application des plus audacieuses de la doctrine théocratique : la croisade contre les hérétiques. Au XIIe siècle, la théorie des deux glaives est bien constituée. Il suffit de rappeler le passage significatif de saint Bernard : « Pourquoi cherches-tu encore, dit-il au pape, à usurper le glaive que déjà une fois tu as reçu l'ordre de remettre dans le fourreau? *Qu'il t'appartienne pourtant*, celui qui le nie ne fait pas assez attention à la parole du Seigneur : *Converte gladium* TUUM *in vaginam.* Il est donc à toi, à ton ordre peut-être, mais non dans ta main. Autrement, s'il ne te concernait en aucune manière, aux apôtres qui disaient : *Ecce duo gladii hic*, le Seigneur n'eût pas répondu : *Satis est*, mais *Nimis est*. Le glaive spirituel et le glaive matériel appartiennent donc l'un et l'autre à l'Église; mais celui-ci doit être tiré pour l'Église et celui-là par l'Église; l'un est dans la main du prêtre, l'autre dans la main du soldat, mais à l'ordre du prêtre et au commandement de l'empereur, *ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris.* » *De consideratione*, l. IV, c. III, n. 7. La théorie des deux glaives, lentement élaborée sous la pression des idées domi-

nantes et des besoins profonds du moyen âge, aboutissait à les remettre l'un et l'autre entre les mains du pape.

De là à s'en servir pour armer les chrétiens contre les hérétiques, la distance était courte. Honorius III la franchit. Mais là encore, il n'a rien innové. C'est Alexandre III qui, pour la première fois, proclama la croisade contre les hérétiques, au IIIe concile de Latran en 1179. Il assimile, dans le canon 27, les chrétiens qui s'enrôleraient pour combattre les albigeois aux fidèles qui se croisaient pour la délivrance du Saint-Sépulcre. Innocent III marche dans cette voie. En 1197, il décide Pierre d'Aragon à faire la guerre à ses sujets hérétiques. En 1205, il ordonne à ses légats de faire effort pour convertir les hétérodoxes et, en cas d'échec, il leur enjoint de recourir au bras séculier : « Avertissez avec zèle le roi de France, son fils Louis, puis les comtes, vicomtes et barons, suzerains en Languedoc, et enjoignez-leur de notre part de confisquer les biens des hérétiques et de proscrire leurs personnes...; il faut qu'à défaut du glaive spirituel, le glaive matériel en vienne à bout. » *Lettres d'Innocent III*, l. VII, epist. LXXIX, *P. L.*, t. CCXII. Il va plus loin. Après 1207, il développe la théorie qui, depuis lors, s'est appelée la doctrine de l'*exposition en proie*. Dans une lettre aux prélats du Midi, il déclare que l'Église peut se passer de l'intermédiaire du bras séculier pour exterminer l'hérésie dans un pays. Quand le suzerain s'y refuse, elle a le droit de prendre elle-même l'initiative des hostilités, de disposer des territoires contaminés par l'hérésie, de les offrir comme butin aux conquérants, sans qu'il leur soit nécessaire de demander l'assentiment du suzerain. L. XI, epist. XXVI. Ils succéderont d'ailleurs à toutes les obligations du seigneur dépossédé envers le titulaire du domaine éminent (*dominus principalis*, comte, duc ou roi) et lui devront la prestation de l'hommage en qualité de vassaux.

Les légats du pape devaient garder la haute main sur les opérations militaires. C'est ainsi que Simon de Montfort reconnut sa dépendance en droit et en fait, entrant en campagne et suspendant les hostilités quand l'autorité ecclésiastique lui en intimait l'ordre.

La doctrine de la croisade contre les hérétiques s'était donc achevée sous Innocent III. Cette doctrine, insérée tout entière dans le IVe concile de Latran (1215), fut invoquée fréquemment par les théologiens et les canonistes, les jurisconsultes et les papes, dans toutes les croisades en pays chrétien. Désormais la guerre sainte est rangée parmi les châtiments réguliers des faidits et constitue une des applications officielles du devoir qui incombe à la papauté de garder le dépôt de la foi contre toute atteinte hérétique.

Honorius III n'avait donc qu'à utiliser les armes forgées par ses prédécesseurs pour réprimer l'hérésie albigeoise. C'est ce qu'il fit. En 1217, il confirme à Amaury de Montfort les possessions que son père avait conquises sur les hérétiques. En 1218, il fait encore prêcher la croisade. En 1219, il devient plus pressant, offrant à ceux qui ont fait le vœu d'aller à Jérusalem de le réaliser en se croisant contre les hérétiques. Il objurgue Philippe-Auguste et le prince Louis, son fils, de prendre la tête de l'expédition. En 1220, il approuve un ordre mi-religieux et mi-guerrier destiné à mener le bon combat dans le midi de la France : la *Milice de l'ordre de la foi de Jésus-Christ*. Il écrit des lettres menaçantes aux villes qui ne veulent pas se soumettre. Tous ces efforts, au fond, ne pouvaient avoir une réelle efficacité que si le roi de France y ajoutait le poids de sa puissance. Philippe-Auguste resta hésitant; Louis VIII se décida en posant des conditions très précises et il travailla surtout pour lui. Cependant les démarches prolongées et souvent infructueuses d'Honorius III furent les dernières tentatives de croisade organisée directement par le pape en France. Elles n'en jettent pas moins un reflet curieux sur la doctrine du pouvoir pontifical à cette époque.

I. SOURCES. — *Honorii III opera omnia*, édit. Horoy, dans *Medii ævi bibliotheca patristica*, in-8°, Paris, 1879-1883, t. I-V; B. Hauréau, *Quelques lettres d'Honorius III, extraites des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, 1865, t. XXI *b*, p. 163-201; *Liber censuum Ecclesiæ romanæ*, édit. P. Fabre et L. Duchesne, 1885; Pressuti, *I regesti del pontefice Onorio III, dall'anno 1216 all'anno 1227, compilati sul codici dell' archivio vaticano ed altre fonti storiche*, in-8°, Rome, 1884; Id., *Regesta Honorii papæ III*, 2 in-4°, Rome, 1888-1895; C. Rodenberg, *Epistolæ seculi XIII*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, Berlin, 1883, t. I, p. 1-260; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1892, t. II, p. 453; Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, n. 1873-1875; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, 1862, t. I, p. LXXI-LXXXIV; Fabricius, *Bibliotheca medii ævi*, t. I, p. 1018-1019; t. III, p. 809-813; Böhmer, Ficker et Winkelmann, *Regesta imperii*, 1892, t. V, p. 1120-1170, 2136; Baronius-Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1216-1227.

II. TRAVAUX. — J. Clausen, *Papst Honorius III (1216-1227), eine Monographie*, in-8°, Bonn, 1895; E. Caillemer, *Le pape Honorius III et le droit civil*, in-8°, Lyon, 1881; A. Pokorny, *Die Wirksamkeit der Legaten des Papstes Honorius III in Frankreich und Deutschland*, in-8°, Krems, 1886; F. Vernet, *Études sur les sermons d'Honorius III*, in-8°, Lyon, 1888; P. T. Masetti, *I pontifici Onorio III, Gregorio IX ed Innocenzo IV a fronte dell'imperatore Federico II nel secolo XIII*, in-8°, Rome, 1884; F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de Réforme avant Luther*, 3 in-8°, Paris, 1893, t. II; Knebel, *K. Friedrich II und Honorius III*, Munster, 1905; L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge. Les croisades*, in-12, Paris, 1907; H. Pissard, *La guerre sainte en pays chrétien*, in-12, Paris, 1912.

H.-X. ARQUILLIÈRE.

4. HONORIUS IV, pape (1285-1287). Jacques Savelli, petit-neveu d'Honorius III, naquit en 1210. Il fit ses études à Paris. En 1261, il fut élevé par Urbain IV à la dignité de cardinal-diacre de Sancta Maria in Cosmedin. Bien qu'il fût infirme, il avait conquis assez d'ascendant au Sacré-Collège pour être élu à l'unanimité, quatre jours après la mort de Martin IV, à Pérouse, le 2 avril 1285. Il fut couronné le 20 mai de la même année. Prou, *Registres d'Honorius IV*, Introd., c. II. Il mourut deux ans après, le 3 avril 1287.

La question la plus pressante qu'il eut à résoudre fut celle du conflit de la papauté avec le roi Pierre d'Aragon. Les vêpres siciliennes du 20 mars 1282 avaient enlevé au protégé de l'Église romaine, Charles d'Anjou, la moitié de son domaine dans le sud de l'Italie. Pierre d'Aragon s'était fait couronner à Palerme, en excipant des droits qu'il prétendait tenir de sa femme, fille de Manfred. Martin IV et Charles d'Anjou lui firent une guerre acharnée.

La situation s'éclaircit pour Honorius IV par le fait de la mort des principaux adversaires. Charles d'Anjou, Martin IV et Pierre d'Aragon mouraient en 1285. Philippe le Bel ne songeait pas à s'interposer dans les complications siciliennes. Charles II, l'héritier du trône des Deux-Siciles, avait signé, pendant sa captivité en Catalogne, une renonciation à l'île de Sicile. Par son testament, Pierre d'Aragon laissait à son fils aîné Alphonse l'Aragon et à son second fils Jacques la Sicile.

Dans ces conjonctures, Honorius IV commença par publier pour le royaume de Sicile une constitution dont le but était d'adoucir les rigueurs du régime qu'y avait fait peser Charles d'Anjou. Raynaldi, *Annales*, an. 1285, n. 43-45. Mais il refusa obstinément de sanctionner le testament de Pierre d'Aragon et frappa d'excommunication ses deux fils. Des décimes

furent attribuées à Philippe le Bel pour conquérir l'Aragon, Prou, *Registres d'Honorius IV*, n. 395, et la croisade fut de nouveau prêchée en France, par ordre du pontife. Archives nationales, *L 272*, n. 12. La résistance pontificale se brisa contre le sentiment des populations, profondément attachées à leurs princes.

Vis-à-vis de l'empire, Honorius IV se trouva en présence des demandes réitérées de Rodolphe de Habsbourg, qui attendait son couronnement, toujours différé depuis la mort de Grégoire X. Par une lettre du 31 mai 1286, Honorius fixa au 2 février 1287 la date du couronnement impérial. Prou, *Registres d'Honorius IV*, n. 551. Par suite d'empêchements sur lesquels la lumière n'est pas faite, Rodolphe ne se rendit pas à Rome à la date indiquée. Depuis lors, Honorius n'en parla plus.

Honorius IV a passé longtemps, à cause d'une appréciation malveillante du chroniqueur Fra Salimbene, pour un ennemi des moines mendiants. Depuis la publication des Registres de ce pape, il est impossible de souscrire à ce jugement. Non seulement il a confirmé, mais élargi leurs privilèges, il les a utilisés dans des missions de confiance et a élevé à l'épiscopat un certain nombre d'entre eux. Prou, *Registres d'Honorius IV*, Introd., c. IX et X.

I. SOURCES. — 1° *Diplomatiques :* Maurice Prou, *Les registres d'Honorius IV*, Paris, 1888; Rymer, *Fœdera*, Londres, 1816, t. I; Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, 1875, t. II, p. 1795-1825, 2132; Bliss, *Papal letters*, 1893, t. I, p. 479-491; Böhmer-Redlich, *Regesta imperii*, t. VI, n. 1894, 1930, 2021, 2506.

2° *Narratives :* Bernard Gui, *Chron.*, dans Muratori, *Scriptores*, t. III, p. 611; Malespini, *Chron.*, *ibid.*, t. VIII, p. 1044; Fr. Dulcini, *Hist.*, *ibid.*, t. IX, p. 448; Franc-Pipini, *Chron.*, *ibid.*, t. IX, p. 727; Giov. Villani, *Chron.*, *ibid.*, t. XIII, p. 311; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. II, p. 84; Salimbene, *Chron. Parm.*, édit. Bertani, Parme, 1857, p. 332.

II. TRAVAUX. — M. Prou, *Les registres d'Honorius IV*, Introduction, p. 1-111; Pawlicki, *Papst Honorius IV*, Munster, 1896; Saint-Priest, *Histoire de la conquête de Naples par Charles d'Anjou*, Paris, 1849; L. Cadier, *Essai sur l'administration du royaume de Sicile sous Charles Ier et II*, Paris, 1891; Jordan, *Le saint-siège et les banquiers italiens*, 3e congrès catholiq. internat., Bruxelles, 1895, t. V, p. 293-303; *Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris, 1911.

H.-X. ARQUILLIÈRE.

5. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, dit **HONORÉ D'AUTUN**. — I. Sa personne. II. Ses écrits. III. Ses idées.

I. SA PERSONNE. — Dans un grand nombre de manuscrits, les uns publiés, les autres inédits, et qui s'échelonnent de la fin du XIIe siècle au début du XVIe, se lisent des ouvrages qui portent en tête le nom d'Honorius, accompagné parfois des qualificatifs *solitarius* ou *inclusus*. Ces ouvrages, très divers comme étendue (les uns ont quelques pages seulement, les autres plusieurs centaines) et comme contenu (leur ensemble forme une véritable encyclopédie), témoignent néanmoins d'une incontestable parenté, tant au point de vue du style, une prose rimée artificielle, qu'au point de vue des idées, qui parfois diffèrent sensiblement de ce qui était courant au XIIe siècle. L'un de ces traités est intitulé : *De luminaribus Ecclesiæ, sive de scriptoribus ecclesiasticis.* C'est un rapide inventaire des principaux écrivains ecclésiastiques et de leurs œuvres, depuis le début de l'ère chrétienne jusqu'au règne d'Henri V d'Allemagne (1106-1125). Les trois premiers livres se contentent d'abréger les traités sur le même sujet composés par saint Jérôme, Gennade, Isidore de Séville. Le IVe commence par Bède, et donne les noms de quinze autres auteurs du haut moyen âge, y compris Lanfranc de Cantorbéry (14), saint Anselme (15), Rupert de Deutz (16); il se termine enfin par une notice plus longue sur un écrivain désigné de la manière suivante : *Honorius Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus, non spernenda opuscula edidit.* Suit une liste de vingt-deux ouvrages dont le dernier est précisément le livre lui-même : *hunc libellum De luminaribus Ecclesiæ.* Et la notice se clôt sur ces mots : *Sub quinto Henrico floruit. Quis post hunc scripturus sit, posteritas videbit. P. L.*, t. CLXXII, col. 232-234. Si l'on se rappelle que saint Jérôme et Gennade ont conclu, l'un et l'autre, leur *De viris illustribus* par une notice relative à leurs propres écrits, on ne trouvera rien d'extraordinaire à ce que cette finale du *De luminaribus* soit de l'auteur lui-même du traité. Passant en revue les écrivains de son temps, il n'a pas voulu laisser ignorer par la postérité l'importante contribution fournie par lui à la littérature ecclésiastique. Si l'on remarque, d'autre part, que les traités mentionnés par la notice sont tous attribués par les manuscrits à un Honorius, que les préfaces mises en tête de certains de ces ouvrages indiquent le même ordre de composition que la notice, on ne saurait guère échapper à cette conclusion, que nous possédons en ces quelques lignes nos renseignements les plus authentiques sur le personnage d'Honorius.

Ces renseignements sont d'autant plus précieux à recueillir qu'ils constituent, avec quelques traits personnels épars dans les ouvrages mentionnés ci-dessus, notre unique source pour la connaissance de l'auteur. Nul écrivain du moyen âge n'est plus profondément mystérieux que celui-ci. On a prononcé à son propos le nom de « grand inconnu ». Cette expression n'a rien d'exagéré. Aucun historien, aucun chroniqueur, aucun théologien, aucun correspondant ne cite le nom d'Honorius. Ses œuvres, qui ont été très lues, très copiées, ont exercé une influence considérable dans une partie du monde médiéval; sa personne n'a jamais attiré l'attention. A force de sagacité les critiques d'aujourd'hui arrivent à soulever un coin du voile qui la cache. Mais il s'en faut qu'ils soient parvenus à des résultats concordants et indiscutables. Nous allons exposer, aussi brièvement que possible, l'état actuel des recherches.

Si l'on admet l'exactitude et l'authenticité de la notice du *De luminaribus*, la première pensée qui vienne à l'esprit, c'est de traduire les mots *Honorius, Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus* par : *Honoré, prêtre et écolâtre de l'Église d'Autun*, et de chercher dans cette ville de Bourgogne, sinon la patrie, au moins la résidence habituelle de notre auteur. Si l'on combine avec cette première donnée la mention de *solitarius, inclusus*, qui accompagne fréquemment le nom d'Honorius, on arrive au *curriculum vitæ* suivant : Honoré, dans sa jeunesse, était prêtre de l'Église d'Autun; bientôt chargé de distribuer l'enseignement théologique, il quitte, après une carrière assez longue, sa chaire d'écolâtre pour se réfugier dans un cloître. La chose n'a rien d'extraordinaire, on pourrait donner maint exemple de semblables retraites. Telle est sur Honorius la notice longtemps classique; celle qu'a élaborée dom Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. II, p. IV, le premier éditeur; qu'a reprise l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 165, et qui est acceptée par les divers répertoires de langue française que nous avons pu consulter.

Elle se heurte pourtant à quelques très graves difficultés. L'histoire d'Autun n'a gardé aucune trace de l'activité d'Honorius, et il n'est pas certain qu'un enseignement théologique régulier y fut organisé à l'époque présumée de la vie d'Honorius (première moitié du XIIe siècle); les ouvrages historiques de l'auteur réservent toute leur attention à l'histoire d'Allemagne, passent complètement la France sous

silence; l'auteur, dans un de ses traités, consacré à la description du monde, fait assez longuement la géographie de la Bavière, de la Franconie, de l'Allemagne en général; la France est expédiée en deux lignes, et il n'est pas dit un mot de la Bourgogne, chose assez curieuse pour un écrivain qui aurait vécu à Autun; enfin, chose non moins remarquable, notre auteur sait l'allemand, et explique par des mots germaniques certains mots latins : *tonsura*= *platta; pascha*=*osterum* (Ostern); *investigare*=*socan* (suchen). Tout cela est bien singulier; et dès le XVIII[e] siècle un critique français, Le Bœuf, avait cherché en Allemagne la patrie d'Honorius et le théâtre de son activité. Références dans l'*Histoire littéraire, loc. cit.* Le premier, il fit remarquer qu'on s'était un peu pressé de traduire *Augustodunensis* par Autun, et il indiquait soit la petite ville d'Augst, près de Bâle, autrefois siège d'un évêché, soit Augsbourg en Bavière. Il est bien vrai que le nom latin de cette dernière localité n'est pas *Augustodunum*, mais *Augusta Vindelicorum*, et que d'autre part la ville d'Augst près de Bâle avait été détruite bien avant le XII[e] siècle et son évêché réuni à celui de Bâle. Les bénédictins de l'*Histoire littéraire* faisaient déjà cette réponse à Le Bœuf. Aux objections tirées de la familiarité d'Honorius avec les choses d'Allemagne, ils répondaient en compliquant l'hypothèse primitive. Honorius, d'abord en charge à Autun, s'était finalement retiré en Allemagne et c'est en ce pays qu'il avait composé les écrits en question. « Le choix d'une terre étrangère, de la part d'un homme qui veut se vouer à la vie solitaire, n'a rien, ajoutaient-ils, qui doive nous étonner. »

On en resta là provisoirement. En France, on continuait d'enseigner qu'Honorius avait été écolâtre d'Autun; en Allemagne, on commençait à se persuader peu à peu que le *solitaire* était un compatriote. Aujourd'hui, c'est dans cette dernière direction que s'orientent toutes les recherches; les raisons de Le Bœuf semblent péremptoires, c'est bien décidément en Allemagne qu'il faut chercher, sinon peut-être la patrie, du moins le théâtre principal de l'activité d'Honorius. Mais en quelle région? Dieterich, dans une remarquable dissertation mise en tête de son édition de l'*Offendiculum* d'Honorius, indiqua délibérément Mayence. *Monumenta Germaniæ historica. De lite imperatorum et pontificum*, Hanovre, 1837, t. III, p. 29. Faisant état de ce que le traité *De libero arbitrio* est dédié à un prévôt (*præpositus*) nommé Gottschalk (*Gottescalcus*), il relevait dans les listes des dignitaires ecclésiastiques, vers 1120, un Gottschalk, prévôt de la collégiale de Sainte-Marie des Champs à Mayence; il montrait ensuite comment les divers indices convergeaient tous vers la même ville et il croyait pouvoir conclure : *Honorium Moguntiæ natum esse, vel saltem circa annum 1123 ibi degisse non sine specie veritatis probatum videtur.* Il indiquait néanmoins que le séjour d'Honorius à Mayence n'avait pas été perpétuel, rien n'empêchant de penser que notre auteur, comme tant d'autres clercs de sa nation, avait fait pour s'instruire un voyage lointain. Peut-être avait-il séjourné quelque temps en France; peut-être avait-il rempli en quelque ville de ce pays, et pourquoi pas à Autun? les fonctions d'écolâtre. La chose était arrivée à d'autres de ses compatriotes. Ces pérégrinations ne durèrent pas fort longtemps. Vers 1132, Honorius était de retour en Allemagne; il s'était fait moine, moine bénédictin, selon toutes vraisemblances, mais assez loin, semble-t-il, du théâtre de sa première activité. La fréquence des livres d'Honorius dans les bibliothèques de Bavière et d'Autriche indique que c'est vers la région du Danube qu'il faut orienter les recherches. La seule ville d'Allemagne mentionnée dans l'*Imago mundi* est celle de Ratisbonne; c'est de Ratisbonne que proviennent beaucoup des plus anciens et des meilleurs mss d'Honorius conservés à Munich. Restait à identifier les abbés C... et S... à qui se trouvaient dédiés deux œuvres importantes de notre auteur. Dieterich déclarait n'y être point arrivé. Mais il croyait pouvoir affirmer qu'Honorius n'était pas resté simple moine, c'est dans l'in-pace d'un reclus qu'il aurait terminé ses jours. Et en quelques lignes Dieterich rassemblait ainsi les traits de la biographie d'Honorius. D'abord chanoine régulier de la collégiale Sainte-Marie de Mayence, il voyage en France, revient en Allemagne, se fait moine bénédictin à Ratisbonne; c'est durant cette période de sa vie qu'il faut placer la composition de tous ses ouvrages; une seconde période commence quand se ferme sur Honorius la porte de l'in-pace. Désormais il est mort complètement au monde, et de lui la postérité ne saura plus qu'une chose, qu'il fut *solitaire* et *reclus*.

A. Hauck, dans les pages suggestives qu'il consacrait à Honorius dans sa *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1903, t. IV, p. 430 sq., sans accepter toutes les données de Dieterich, orientait également vers Ratisbonne les investigations des chercheurs. C'est à J. A. Endres que revient le mérite d'avoir démontré que c'est en cette ville qu'il faut chercher le théâtre de l'activité d'Honorius. C'est dans le cercle qui entoure Christian (le mystérieux C... que Dieterich n'avait pu identifier), abbé de Saint-Jacques de Ratisbonne, de 1133 à 1153, et qui correspond avec lui, que les recherches sur la personne d'Honorius se localisent désormais. A lui est dédié le *De imagine mundi;* sur son ordre a été composé le *Commentaire sur les Psaumes;* à lui il est fait allusion dans l'épître dédicatoire du *Commentaire sur le Cantique.* A ce moment, il est mort et c'est à son successeur qu'Honorius dédie son travail. C'est le successeur de Christian, Grégoire I[er], qui commence la construction du portail de l'église Saint-Jacques de Ratisbonne, dans les sculptures duquel se remarque si nettement l'influence de ce même commentaire d'Honorius sur le Cantique. Avec beaucoup de prudence, Endres s'abstient de spéculer sur l'ensemble de la vie d'Honorius. Le début et la fin de son existence, dit-il, se perdent dans la plus totale obscurité. Sa patrie est inconnue, mais il faut affirmer qu'il a été moine de cette fondation écossaise de Ratisbonne, dont l'histoire commence à être bien connue. Le mot *solitaire* ou *reclus* ne doit point se prendre au sens de « renfermé en un in pace » : il désigne le genre de vie que menaient, dans une fondation aux portes de Ratisbonne, des moines bénédictins d'origine écossaise, voir l'art. *Schottenklöster*, dans *Kirchenlexikon*, 2[e] édit., t. X, col. 1905-1907, et qui ressemblait à la vie de nos chartreux. Cette profession de *solitaire* n'excluait donc pas, comme le pensait Dieterich, le travail intellectuel, ni même la publication d'ouvrages; au contraire, venir en aide au peuple chrétien et surtout au clergé en l'instruisant par de bons livres était considéré en ces fondations comme une œuvre de miséricorde de valeur très singulière. Elle n'excluait point la prédication, ni même en certaines circonstances des voyages à longue distance. Dans un des mss du *Speculum Ecclesiæ*, on lit que les *Frères de l'église de Cantorbéry, fratres Cantuariensis Ecclesiæ*, ont entendu Honorius prêcher quand il séjournait parmi eux : *Cum proxime in nostro conventu resideres, et verbum fratribus secundum datam tibi a Domino sapientiam faceres.* La mention de Cantorbéry, si singulière au premier abord, n'étonnera plus si l'on songe à l'étroite parenté qui unissait les fondations allemandes et les fondations anglaises de *moines écossais*. Un séjour d'Honorius à Cantorbéry n'a rien d'impossible, il explique au mieux les rapports qui existent entre ses idées et celles de saint Anselme, le grand

évêque de la métropole anglaise (1033-1109); il expliquerait (mais ceci est beaucoup plus conjectural) la dédicace de deux ouvrages de notre auteur à un certain Thomas, en qui l'on pourrait voir Thomas Becket, archevêque de 1162 à 1170.

Reste à la thèse d'Endres une grosse difficulté. Comment expliquer l'énigmatique notice : *Honorius Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus?* Sans s'arrêter à la conjecture, vraiment trop facile, qui consisterait à lire *Augustinensis* à la place d'*Augustodunensis*, et qui ferait du moine Honorius un ancien écolâtre d'Augsbourg, si près de Ratisbonne, Endres essaie de résoudre la difficulté par une hypothèse compliquée. Le titre que se donne Honorius ne serait pas autre chose qu'un *pseudonyme* volontairement créé par lui pour dérober aux critiques ou aux admirations son humble personne. Pour qui connaissait l'auteur, il désignait suffisamment le moine qui de son couvent, situé sur la hauteur d'Auguste (l'*Augustodunum; Auguste*=Charlemagne; *dunum*=colline, en celte. Charlemagne passait pour avoir remporté une victoire aux portes de Ratisbonne), s'occupait à répandre dans le clergé les plus utiles connaissances (d'où le nom de *scolasticus*). En même temps ce pseudonyme égarerait tous les non-initiés à qui n'importait guère la personne d'Honorius, mais seulement son œuvre. Si telle était au vrai l'intention d'Honorius, il faut reconnaître qu'elle a été remplie à souhait. Dans la reconstruction d'Endres toutes les parties ne sont pas également satisfaisantes. Si le séjour de notre Honorius à Ratisbonne semble incontestable, l'explication des mots *Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus*, est beaucoup moins satisfaisante Pourquoi ne pas traduire simplement *Augustodunensis presbyter*, par prêtre d'Autun? Quant à déduire les raisons pour lesquelles ce prêtre d'Autun aurait terminé sa carrière à Ratisbonne, c'est une autre affaire. Dans un travail postérieur à celui d'Endres, M. F. Bäumker a soutenu, non sans vraisemblance, que l'écolâtre d'Autun avait été amené à quitter sa primitive résidence à cause de difficultés qu'aurait soulevées son enseignement. On prendra cette conjecture pour ce qu'elle vaut.

Ajoutons que les reconstitutions plus ou moins plausibles que nous venons de signaler supposent toutes, comme point de départ, l'authenticité de la notice finale du *De luminaribus* et l'attribution à Honorius des ouvrages mis sous son nom par les mss. Ces deux points sont-ils hors de conteste? On l'a nié. J. Kelle, qui, dans une série de communications à l'Académie de Vienne, s'est fait une spécialité de la question d'Honorius, en est arrivé progressivement à nier l'authenticité des principaux traités jusqu'ici attribués à notre auteur. Le *Speculum Ecclesiæ*, qui fut de tous le plus utilisé, circule le premier sous le nom d'Honorius. Peu à peu il attira à lui d'autres ouvrages anonymes que l'on s'habitua à considérer comme étant frères du *Speculum*, sans qu'on pût en donner la preuve. C'est d'une telle situation qu'est témoin la notice finale du *De luminaribus*. Elle fut ajoutée après coup à l'ouvrage à une époque où l'on n'avait plus aucun renseignement sur la jeunesse ni sur l'œuvre d'Honorius. C'est dire qu'elle ne peut nullement servir à reconstituer le personnage du « grand inconnu du XIIe siècle ». En tout cas, les divers traités attribués par la notice et la tradition manuscrite à Honorius Augustodunensis sont d'auteurs extrêmement différents.

Ces conclusions, plus que radicales, n'ont pas été acceptées par l'ensemble des critiques. On peut contester sans doute l'appartenance de quelques-uns des ouvrages mis sous son nom par les manuscrits. Il n'en reste pas moins que l'ensemble des traités attribués à notre auteur par les manuscrits et la notice du *De luminaribus* présente un air de famille incontestable; que les quelques indications personnelles fournies au début de plusieurs se superposent exactement aux données de cette notice; que cette dernière, dès lors, est à considérer comme véridique; elle est donc enfin l'œuvre authentique d'Honorius. Les recherches ultérieures sur le mystérieux personnage devront prendre leur point de départ dans la fameuse notice.

II. Ses Écrits. — Nous croyons dès lors, en tête de cette recension des œuvres d'Honorius, devoir reproduire le texte exact de la notice finale du *De luminaribus*.

Honorius, Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus, non spernendo opusculo edidit : *Elucidarium*, in tribus libellis, primum de Christo, secundum de Ecclesia, tertium de futura vita distinxit; libellum de sancta Maria, qui *Sigillum sanctæ Mariæ* intitulatur; unum de libero arbitrio qui *Inevitabile* dicitur; unum libellum sermonum qui *Speculum Ecclesiæ* nuncupatur; de incontinentia sacerdotum, qui *Offendiculum* appellatur; *Summam totius*, de omnimoda historia; *Gemmam animæ*, de divinis officiis; *Sacramentarium*, de sacramentis; *Neocosmum*, de primis sex diebus; *Eucharistion*, de corpore Domini; *Cognitionem vitæ*, de Deo et æterna vita; *Imaginem mundi*, de dispositione orbis; *Summam gloriam*, de Apostolico et Augusto; *Scalam cæli*, de gradibus visionum; *De anima et de Deo*, quædam de Augustino excerpta, sub dialogo exarata; *Expositionem totius Psalterii cum canticis*, miro modo; *Cantica canticorum* exposuit, ita ut prius exposita non videantur; *Evangelia*, quæ beatus Gregorius non exposuit; *Clavem physicæ*, de natura rerum; *Refectionem mentium*, de festis Domini et sanctorum; *Pabulum vitæ*, de præcipuis festis; hunc libellum *De luminaribus Ecclesiæ*. Sub quinto Henrico floruit. Quis post hunc scripturus sit, posteritas videbit. *P. L.*, t. CLXXII, col. 232-234.

L'ordre adopté par la notice est, de toute évidence, l'ordre chronologique. C'est lui que nous suivrons, en indiquant, pour chaque traité, la question d'authenticité, le contenu et les sources. Ce dernier point est d'importance, car Honorius est le moins indépendant des auteurs, et l'indication des sources où il a puisé peut éclairer plusieurs questions de doctrine. Une dernière remarque générale : presque tous les ouvrages, en dehors de leur sous-titre qui indique assez bien le contenu, portent un titre expressif, destiné à frapper dès l'abord l'attention du lecteur. Plusieurs de ces expressions toutes faites ont été empruntées par Honorius à quelqu'un de ses prédécesseurs; plusieurs aussi passeront après lui à d'autres ouvrages, quelquefois très différents. Enfin le dialogue, déjà employé par saint Anselme pour les discussions théologiques, est très fréquent dans les œuvres d'Honorius.

1° *Elucidarium, sive dialogus de summa totius christianæ theologiæ*, *P. L*, t. CLXXII, col. 1109-1176. — Ce traité dans les mss est ballotté d'auteur en auteur. Saint Augustin et Abélard, Anselme et Lanfranc, pour ne pas citer d'autres noms moins célèbres, ont été successivement désignés. Hauréau pouvait écrire en 1892 : « L'auteur, qui n'a pas voulu se nommer, sera toujours inconnu. » *Notices et extraits de quelques mss latins de la Bibliothèque nationale*, t. V, p. 266. Kelle est d'avis que l'attribution à Honorius est sans garantie; sans qu'on puisse jamais savoir de qui est l'*Elucidarium*, on peut affirmer qu'il n'est pas antérieur à l'avant-dernière décade du XIIe siècle. Hauck, qui n'admet pas, tant s'en faut, les conclusions radicales de Kelle sur Honorius, donne cependant raison à ce critique sur le point de l'*Elucidarium*. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XXIII, *Nachträge*, 1913, p. 661. L'un et l'autre ont fait observer que la description de l'*Elucidarium* dans la notice (trois livres : sur le Christ, sur l'Église, sur la fin dernière) ne correspond que partiellement à la division du texte édité. Ils font état également des contradictions apparentes qui existent entre certaines idées de ce livre et d'autres traités d'Honorius.

Ces arguments ne paraissent pas sans réplique à Endres. L'*Elucidarium* est mis en tête de liste par la notice, et d'autre part la préface qu'on lit en tête du texte édité montre que nous avons affaire à une œuvre de jeunesse, incontestablement au premier traité sorti de la plume de l'auteur. Sans doute les trois divisions signalées par la notice ne recouvrent qu'imparfaitement les divisions du traité, mais si l'on voulait résumer en trois mots le contenu si divers de l'*Elucidarium*, on ne pouvait mieux choisir. Enfin l'attribution de cet ouvrage à la fin du XIIe siècle est souverainement invraisemblable. Le XIIe siècle voit se développer les *Libri Sententiarum*. L'*Elucidarium* est un ouvrage de ce genre, mais très rudimentaire. Le situer à la fin du siècle, après les œuvres similaires, mais plus parfaites, d'Abélard, d'Hugues de Saint-Victor, de Robert Pull, de Pierre Lombard, de Roland Bandinelli, c'est méconnaître l'histoire du développement tant des idées que des formules théologiques. Au contraire, l'écrit se comprend parfaitement s'il a été composé dans les premières décades du XIIe siècle.

L'*Elucidarium* est un traité par demandes et réponses de l'ensemble des questions théologiques, depuis la Trinité jusqu'aux fins dernières. On pourrait le comparer à un catéchisme actuel, mais où les questions seraient posées par les élèves et les réponses faites par le maître. Aucune source n'est citée, mais l'auteur avait certainement lu saint Anselme, dont il reproduit partiellement les doctrines sur la Trinité, l'incarnation, peut-être sur le libre arbitre et la grâce. La doctrine relative aux fins dernières, sur laquelle nous reviendrons, est fortement influencée par les spéculations de Scot Ériugène.

Le traité a eu une vogue considérable, comme l'attestent les très nombreux mss, les premières impressions qu'on en fait dès la fin du XVe siècle, et les traductions en diverses langues (français, provençal, italien, islandais, suédois, gaélique, anglais, haut et bas allemand) qui se sont multipliées dès le XIIIe siècle. C'est dire que le livre a été surtout un livre populaire.

Une traduction provençale a été publiée par G. Reynaud, *Elucidarium sive Dialogus summam totius christianæ theologiæ breviter complectens*, d'après le manuscrit *162* de la bibliothèque d'Inguimbert, à Carpentras, du XVe siècle, dans la *Revue des langues romanes*, 4e série, 1889, t. III, p. 217, 250, 309-337.

2° *Sigillum sanctæ Mariæ, P. L.*, t. CLXXII, col. 485-513. — Il est mentionné par la notice; l'auteur, dans la courte préface, fait allusion à l'*Elucidarium* composé par lui-même très peu de temps auparavant. L'authenticité ne paraît pas contestable. Ce court opuscule répond à la question suivante : Pourquoi, au jour de l'Assomption, lit-on au bréviaire le Cantique des cantiques; à la messe l'évangile *Intravit Jesus*, et l'épître *In omnibus requiem quæsivi*, tous morceaux qui n'ont, semble-t-il, rien à faire avec la fête célébrée? Honorius explique donc les principes bibliques en fonction de la fête de l'Assomption; en particulier le Cantique doit symboliser les relations entre le Christ et Marie. Cette exégèse est classique depuis Bède; dans un autre commentaire du même livre, Honorius appliquera plus tard d'autres principes.

3° *Inevitabile seu de libero arbitrio.* — Il se présente sous deux formes nettement distinctes, toutes deux attestées par des mss de valeur. Sous la première, il a été publié pour la première fois par Georges Cassander à Cologne en 1552; Kelle en a donné une nouvelle édition, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1904, t. CL. Une seconde forme est donnée par l'édition du prémontré Jean Conen, Anvers, 1621, reproduite dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 1191-1223.

M. Bäumker semble bien avoir démontré que, malgré les différences profondes qui les séparent, les deux textes remontent à Honorius. Ce traité sur le libre arbitre et son rapport avec la prédestination était primitivement conçu de telle sorte qu'il accentuait d'une manière inquiétante pour la liberté humaine l'idée de la prédestination. La seconde édition, celle qui a été publiée par Conen et reproduite dans *P. L.*, est également l'œuvre d'Honorius. Amené à réfléchir sur ce difficile problème, celui-ci modifia assez profondément ses idées, sous l'influence, semble-t-il, de deux traités de saint Anselme, le *Dialogus de libero arbitrio* et le *Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio*. Cette évolution de la pensée d'Honorius se remarque déjà dans le petit traité *De libero arbitrio*. Voir n° 30. Elle est achevée dans la seconde édition de l'*Inevitabile*. La première édition reflétait exclusivement la pensée augustinienne, et accentuait, d'une manière fort tranchante, la doctrine de la prédestination. Tout en maintenant l'essentiel de la théorie augustinienne, Honorius, dans sa révision de l'œuvre primitive, insista avec plus de force sur la liberté des actes humains, sur le fait aussi que le décret divin relatif à la prédestination des élus n'est pas sans être influencé par la prévision des mérites.

4° *Speculum Ecclesiæ, P. L.*, t. CLXXII, col. 813-1108, à compléter par les textes édités par Kelle dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, t. CVL, 8e livraison. — Ce volumineux recueil de sermons est précédé d'une lettre adressée par des frères (de l'Église de Cantorbéry, d'après plusieurs mss) à l'auteur. Ils ont beaucoup goûté ses sermons et ils lui demandent de les publier pour l'utilité de tous. Dans sa réponse l'auteur ne fait qu'une allusion vague à ses travaux antérieurs. L'authenticité de l'ouvrage n'en est pas moins admise par tous, sauf par Kelle, qui a fait de saint Anselme l'auteur de ce recueil. Les raisons de cette opinion singulière sont fort contestables. L'attribution du *Speculum* à Honorius repose sur une tradition manuscrite inébranlable.

Les sermons recueillis et publiés par cet ouvrage se répartissent sur toute l'année liturgique, en commençant par Noël et en finissant par l'Avent. Dans la première partie le temporal et le sanctoral sont mélangés; la seconde partie comprend les sermons sur les dimanches après la Pentecôte. C'est le plus curieux des ouvrages d'Honorius, et il faut toujours en tenir compte dans l'histoire de la prédication au moyen âge.

Honorius ne cache pas qu'il y a fait œuvre de compilateur, Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire (évidemment le pape), déclare-t-il, lui ont fourni la matière de son travail; il est plus difficile de retrouver la source de chaque passage. Peut-être l'auteur utilisait-il déjà des recueils de passages patristiques.

5° *Offendiculum seu de incontinentia sacerdotum.* — Il a été publié pour la première fois par Nolte, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1877, t. XXXV, p. 539-559; t. XXXVI, p. 56-72; mieux par Dieterich, dans les *Monumenta Germaniæ historica. De lite imperatorum et pontificum*, t. III, p. 29-80. On ne sait pourquoi Kelle en a voulu donner une nouvelle édition, dans les *Sitzungsberichte der Wiener Academie*, 1904, t. CXLVIII, 4e livraison.

Bien qu'il soit apparenté au très court traité du même nom que l'on trouve dans saint Anselme, *De presbyteris concubinariis seu Offendiculum sacerdotum, P. L.*, t. CLVIII, col. 555 sq., cet ouvrage porte des signes très certains d'authenticité, rédigé qu'il est dans la même manière que d'autres traités dont l'appartenance à Honorius ne fait pas de doute.

L'auteur s'y attaque à l'abus criant contre lequel la papauté depuis Grégoire VII combattait sans relâche : le concubinage des prêtres. Le pape Calliste II, dans un concile de Reims en 1119, et au concile œcu-

ménique de Latran en 1123, avait lancé l'excommunication contre les prêtres concubinaires publics. Honorius prend occasion de cet acte pontifical pour développer, au sujet de la messe dite par ces prêtres, une étrange théorie. Après avoir démontré que non seulement le mariage, mais que l'usage même du mariage antérieurement contracté sont interdits au prêtre après l'ordination, après avoir résolu les objections contre cette théorie que pouvait fausser l'histoire de l'ancienne Église, il en vient à cette question : Est-il permis aux chrétiens d'entendre la messe de ces prêtres ou de recevoir de leurs mains les autres sacrements? Anselme lui-même avait déclaré illicite la participation du peuple fidèle aux sacrifices et aux sacrements célébrés par les coupables, mais, fidèle à la doctrine classique, il n'avait pas douté de la validité de ces actes. L'*Elucidarium* d'Honorius développait le même point de vue; *quamvis damnatissimi sint*, écrivait-il de ces prêtres, *tamen per verba quæ recitant fit corpus Domini. P. L.*, t. CLXXII, col. 1130. Il ajoutait, il est vrai, un peu plus loin, une réflexion qui contient en germe la nouvelle théorie. Ces prêtres, demandait-il, peuvent-ils absoudre? Oui, répondait-il, s'ils ne sont pas séparés de l'Église par un jugement public. *Quamdiu sunt in communione Ecclesiæ, omnia sacramenta per eos facta erunt rata; si exclusi fuerint, quæcumque egerint, erunt irrita. Ibid.*, col. 1132. Il suffit de presser un peu cette expression de *sacramenta* pour arriver à la doctrine soutenue dans l'*Offendiculum*, p. 36; édit. Dieterich, p. 50 : « Ceux qui vivent publiquement dans la fornication ne peuvent pas offrir le sacrifice à Dieu, et ceux-là ne peuvent point produire le corps du Christ, qui sont en dehors de l'Église : *nec Christi corpus conficiunt qui extra Ecclesiam sunt.* » C'est une conséquence de l'excommunication dont le pape a frappé les prêtres mariés, p. 37. Leur messe n'est donc qu'un simulacre, une dérision de Dieu; ceux qui sciemment y communient s'attirent la malédiction divine; et si quelqu'un reçoit en guise de sacrement leur pain souillé, c'est comme s'il prenait du pain souillé par la gueule d'un chien. Suivent les règles pratiques à observer par le peuple chrétien dans ses rapports avec les prêtres scandaleux. A la suite de l'*Offendiculum*, Dieterich a publié un *De apostatis*, qui étudie la question des moines infidèles à leur vocation, qui abandonnent leur cloître pour mener la vie séculière.

6° *Summa totius seu de omnimoda historia.* — Cette chronique n'est conservée au complet que dans un seul ms.; elle n'a pas encore été publiée complètement. Les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. X, p. 128 sq., copiés par Migne, *P. L.*, t. CLXXII, col. 187-196, ne donnent que le début et la fin, à partir de l'an 726. Il serait à désirer que le texte soit publié complètement; il donnerait de précieux renseignements sur les connaissances d'Honorius.

7° *Gemma animæ, de divinis officiis, P. L.*, t. CLXXII, col. 541-738. — L'authenticité n'a pas été mise en doute. C'est une explication symbolique de l'office divin, de la messe et des fêtes. On y trouvera au mieux les idées chères au moyen âge relatives à la signification des diverses parties de la liturgie, du costume ecclésiastique, du mobilier sacré. L'auteur dépend étroitement d'Isidore de Séville et d'Amalaire de Metz, ses prédécesseurs, aussi bien que de Rupert de Deutz, son contemporain.

8° *Sacramentarium, de sacramentis, P. L.*, t. CLXXII, col. 737-814. — L'authenticité semble incontestable. Ce n'est point, comme le nom semblerait l'indiquer, un traité sur les sacrements, mais une explication tout à fait analogue à la précédente de la liturgie ecclésiastique. Elle débute par la description des diverses époques de l'année liturgique, puis traite des divers ornements sacrés, à propos de l'ordination, pour revenir encore à l'année liturgique et enfin à l'explication de la messe. Peu de composition et rien de bien neuf. Toutes les idées exprimées ici se retrouvent dans Pierre Damien, *De septem horis canonicis;* Robert de Liège, *De divinis officiis;* Brunon d'Asti, *De ornamentis Ecclesiæ.*

9° *Neocosmos, de primis sex diebus, P. L.*, t. CLXXII, col. 253-266. — Est indiqué par la notice à la suite des œuvres précédentes; la petite préface qui se lit col. 253 (car ce que Migne intitule *præfatio*, col. 253, est un fragment qui n'a rien à faire ici) a la même allure personnelle que les autres préfaces d'Honorius. Le traité lui-même est un *Hexameron*, c'est-à-dire une explication de l'œuvre des six jours de la création. A côté de l'exégèse littérale on trouve à diverses reprises une adaptation mystique souvent hardie. Rupert de Deutz a sans doute été mis à contribution; mais le plus clair des idées vient de saint Augustin. Le c. VI de Migne, col. 265, est un fragment relatif à la chronologie de la vie du Christ, qui n'est point ici à sa place.

10° *Eucharistion, de corpore Domini, P. L.*, t. CLXXII, col. 1249-1258; le traité y est au complet, quoi qu'en dise Denis, qui avait cru trouver dans un ms. de Vienne, n. *863*, des fragments de cet écrit. *Codices mss. theologici bibliothecæ Vindobonensis*, t. II, p. 1454. L'authenticité n'a pas été mise en doute. C'est le plus personnel des ouvrages d'Honorius; on sent que la controverse bérengarienne sur la présence réelle a réveillé l'ardeur de la foi en l'eucharistie. On y trouve l'affirmation catégorique du changement substantiel du pain au corps, du vin au sang du Christ; *substantiam panis et vini commuto vobis in corporis mei edulium*, fait dire l'auteur à Jésus, col. 1251. La seconde partie étudie les questions relatives aux effets du sacrement chez les justes et les pécheurs, à la validité de la messe en diverses circonstances. Comme dans l'*Offendiculum*, l'auteur fait de l'union du prêtre avec l'Église une condition indispensable de la validité de la consécration. Les prêtres les plus criminels, pourvu qu'ils soient dans l'Église catholique, consacrent validement. Mais en dehors de l'Église nulle administration valide du sacrement. *Extra Ecclesiam autem, scilicet ab hæreticis, a judæis, a gentilibus nec hoc sacramentum perficitur, nec munus oblatum accipitur*, col. 1253. La doctrine est pourtant moins ferme que dans l'*Offendiculum*. Les simoniaques, qui sont censés parmi les hérétiques (on sait que la validité de leurs ordinations était sérieusement contestée), consacrent néanmoins par la foi en la Trinité, mais à cause de leur mauvaise vie, ils ne participent point au corps du Christ. *Simoniaci, qui quidem inter hæreticos censentur, sed tamen fide integerrima catholicis admiscentur, per fidem Trinitatis Christi corpus conficiunt, sed ejus participes ob reprobam vitam non fiunt. Ibid.*

11° *Cognitio vitæ, de Deo et æterna vita.* — Le texte avait été édité par les bénédictins parmi les œuvres faussement attribuées à saint Augustin. Migne l'y a laissé. On le trouvera donc *P. L.*, t. XL, col. 1003-1032. Le traité n'est point complet. Il faut intercaler entre le c. XXXVII et le c. XXXVIII, col. 1025, un passage intitulé : *De vitiis et virtutibus* donné par plusieurs mss et publié par Endres, *Honorius Augustodunensis*, Appendix I, p. 138-140. Ce morceau a été parfois recueilli, indépendamment du traité complet, par quelques mss, et désigné sous le titre barbare : *Suum quid virtutis de virtutibus et vitiis*, dans un catalogue des œuvres d'Honorius. Ce titre se résout en celui-ci : *Quid sint virtutes, de virtutibus et vitiis.* Les mauristes avaient déjà reconnu l'appartenance de la *Cognitio vitæ* à Honorius; il n'y a pas à revenir sur leur démonstration, dans *P. L.*, t. XL, col. 1003-1006.

C'est, au dire même des premiers éditeurs, l'ouvrage le mieux écrit et le mieux composé d'Honorius, résumé synthétique des questions théologiques relatives à Dieu et à l'âme. Dieu, la Trinité, la création, les relations de Dieu avec le monde, le problème du mal y sont successivement étudiés, puis l'âme humaine, sa nature, son origine, ses fins dernières. Les diverses parties s'enchaînent avec beaucoup de logique. Les sources sont à chercher, d'une part, dans saint Anselme, dont le *Monologium* a fourni les preuves de l'existence de Dieu et les considérations sur l'essence divine, d'autre part, dans Scot Ériugène dont le *De divisione naturæ* est partout supposé.

12° *Imago mundi, de dispositione orbis*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 115-188. — Il est loin d'être complet et une édition nouvelle s'impose. Vitt. Finzi en a donné une nouvelle édition, accompagnée d'une version italienne, sous ce titre : *Di un inedito volgarizzamente dell' « Imago mundi » di Onorio d'Autun, tratto dal codice extense VII, B. 5*, dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, Halle, 1893, t. XVII, p. 490-543; 1894, t. XVIII, p. 1-73. Le traité est dédié à cet abbé Christian en qui Endres a retrouvé l'abbé du couvent des Écossais à Ratisbonne. L'authenticité n'est pas douteuse. C'est un ouvrage encyclopédique, le premier de ces *Speculum mundi* qui vont bientôt se multiplier. Trois livres, dont le I[er] décrit le monde, *globus totius mundi*, et donne un résumé de géographie, de météorologie, d'astronomie. Le II[e] parle du temps, *tempus in quo volvitur*, et de ses divisions, y compris l'étude du calendrier; le III[e] a pour sujet le contenu même du temps : les événements de l'histoire, répartis entre ses grandes périodes, dont la dernière s'étend jusqu'à l'époque d'Honorius. La série des papes, col. 233-244, de saint Pierre à Innocent II (1130-1144), est à rattacher à cette rapide chronique. Les sources de cette encyclopédie sont encore loin d'être toutes identifiées, surtout en ce qui concerne la partie géographique. Le livre des *Étymologies* (ou *Origines*) et le *De natura rerum* d'Isidore de Séville, le *De divisione temporum* du Vénérable Bède ont fourni la matière de la plus grande partie du l. II. Dans le III[e] livre, Honorius a employé sa propre chronique intitulée : *Summa totius*.

13° *Summa gloria, de Apostolico et Augusto*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1257-1270. — Pas de discussions sur l'authenticité. Dans ce petit ouvrage, Honorius exprime ses idées sur la grande querelle du sacerdoce et de l'empire qui, en ce moment même, remplissait de son fracas toute la chrétienté. Il s'y montre le champion décidé du pape (*Apostolicus*) contre l'empereur (*Augustus*). Nettement partisan du pouvoir direct de l'Église sur le temporel, il enseigne que l'empereur doit être élu par le pape, dont il tient tous ses pouvoirs. Document intéressant pour l'histoire des idées politiques au XII[e] siècle.

14° *Scala cæli, de gradibus visionum*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1229-1240. — Authenticité inattaquée. Quelques mss portent en sous-titre : *De ordine cognoscendi Deum in creaturis*. C'est une théorie générale de la connaissance et de ses divers degrés : la connaissance corporelle, la spirituelle, l'intellectuelle. Scot Eriugène a fourni les principales idées.

15° *De anima et de Deo quædam ex Augustino excerpta sub dialogo exarata*. — Cet ouvrage, connu depuis longtemps en ms., n'a pas encore trouvé d'éditeur. Il s'en faut qu'on doive rapporter à des œuvres authentiques d'Augustin toutes les citations qu'on y trouve. Une foule de textes sont originaires du haut moyen âge. La publication du traité ferait connaître le nombre considérable de questions, dont plusieurs fort étranges, qui s'agitaient dans les écoles du XII[e] siècle.

16° *Expositio totius Psalterii cum canticis*, mentionnée par la notice avec cette petite note louangeuse : *miro modo*. Le texte est loin d'être publié au complet dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 269-312. Une partie s'en retrouve dans l'édition du commentaire sur les Psaumes de Gerhoh de Reichenberg, *P. L.*, t. CXCIII, col. 1315 sq.; t. CXCIV, col. 485 sq. Le commentaire est dédié au même abbé Christian qui avait déjà été honoré de l'*Imago mundi*. L'authenticité ne paraît pas douteuse. Les anciens commentateurs du Psautier ont fourni le plus clair des idées, et les anciens mss du traité facilitent la recherche des sources, car ils portent en marge l'indication des Pères cités. Le traité se termine par l'exégèse des cantiques *Benedictus*, *Magnificat*, etc.

17° *Cantica canticorum*. — La notice ajoute cette remarque, que jamais jusqu'à ce moment on n'avait vu si remarquable commentaire de ce livre : *exposuit ita ut prius exposita non videantur*. Texte au complet dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 347-496. Authenticité incontestable; le portail de Saint-Jacques à Ratisbonne est un témoin important en sa faveur. Honorius renonce ici à l'interprétation classique du Cantique, qui y voit, d'après lui, les tentatives du Christ auprès de l'Église (la fille de Pharaon), de la gentilité (la fille du roi de Babylone), de la Synagogue (la Sunamite), de l'infidélité des temps qui suivent l'Antéchrist (la Mandragore qu'Honorius interprète comme un nom de personne; cf. Cant., VII, 13).

18° *Evangelia quæ beatus Gregorius non exposuit*. — Ce devait être un ensemble d'homélies sur les péricopes évangéliques de l'année liturgique que n'avait pas commentées le pape saint Grégoire. Le travail en question n'a pas encore été retrouvé.

19° *Clavis physicæ, de natura rerum*. — Encore inédit; Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 140-145, en donne le prologue et quelques fragments. Il serait intéressant de connaître l'ensemble de l'ouvrage. Ce n'est rien moins qu'une adaptation du *De divisione naturæ* de Scot Eriugène, destinée à populariser les vues de l'illustre maître de l'école palatine. Honorius ne semble pas s'être douté du panthéisme dangereux qui se dissimulait à peine dans l'œuvre de l'Ériugène. Il la suit de très près et en donne de copieux extraits sous forme de dialogue.

20° et 21° *Refectio mentium, de festis Domini et sanctorum*, et *Pabulum vitæ, de præcipuis festis*. — C'étaient, à n'en pas douter, des recueils de sermons et comme une sorte de complément au *Speculum Ecclesiæ*. On commence à en retrouver la trace; mais le dernier mot n'est pas dit.

22° *De luminaribus Ecclesiæ*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 191-224. — L'authenticité de l'ensemble n'est pas contestée, seule est en question la notice finale consacrée à Honorius lui-même. C'est une revue fort sommaire des principaux écrivains ecclésiastiques, depuis le début du christianisme jusqu'à l'époque même de l'auteur. Étroitement dépendant de saint Jérôme, de Gennade, de saint Isidore de Séville et de Bède, le traité d'Honorius se montre par contre tout à fait indépendant d'écrits contemporains traitant du même sujet (le traité *De scriptoribus ecclesiasticis* du bénédictin Sigebert de Gembloux († 1112), dans *P. L.*, t. CLX, col. 541 sq., et l'ouvrage anonyme du même titre désigné sous le nom d'*Anonymus Mellicensis*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 959 sq.).

En dehors de ces ouvrages mentionnés par la notice du *De luminaribus*, les mss attribuent encore à Honorius un certain nombre de traités, les uns douteux, les autres certainement authentiques. L'absence de ces derniers dans la notice tient évidemment au fait qu'ils ont été composés à une date postérieure. Nous les signalerons dans l'ordre adopté par Endres.

23° *Liber de hæresibus*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 233-240. — Cet opuscule se donne comme la continuation du *De luminaribus;* après les grands flambeaux de l'Église, les misérables qui par la fumée de leurs hérésies obscurcissent ces lumières. Source : le VIIIe livre des *Étymologies* d'Isidore de Séville, *De Ecclesia et sectis diversis*, c. III-VI.

24° *De solis effectibus*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 101-116.— L'authenticité est plus que douteuse. C'est un abrégé d'astronomie sur les diverses positions du soleil.

25° *De decem plagis Ægypti spiritualiter*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 265-269, explication allégorique des dix plaies d'Égypte, qu'on retrouve presque identique dans le *Speculum Ecclesiæ. Ibid.*, col. 1048.

26° *Scala cæli minor*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1239-1242. C'est une glose sur les divers degrés de la charité, que l'on trouve également dans le *Speculum. Ibid.*, col. 869-872.

27° *Liber duodecim quæstionum*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1177-1186.— Opuscule à un certain Thomas, où quelques-uns ont voulu découvrir l'illustre archevêque de Cantorbéry. Ce curieux petit traité fait allusion à la querelle alors fort vive entre les chanoines réguliers et les ordres monastiques. La préséance semble donnée aux réguliers; diverses questions théologiques secondaires y sont également soulevées.

28° *Quæstiones octo de angelo et homine*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1185-1192. — Serait authentique, à en juger par la ressemblance avec l'*Elucidarium* et d'autres traités. Cet opuscule soulève les deux graves questions débattues à l'époque. La création de l'homme a-t-elle eu pour but de compléter le nombre des anges, diminué par la révolte de Satan et des siens? Si le péché originel n'avait pas eu lieu, le Verbe se serait-il incarné?

29° *De animæ exilio et patria*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1242-1246. — N'est pas, comme son titre pourrait le faire supposer, un traité mystique. L'exil de l'homme, c'est l'ignorance; la patrie, c'est la sagesse : on passe de l'un dans l'autre par les arts libéraux. Le traité est important en ce qu'il montre la place que tiennent les arts libéraux dans la formation théologique et philosophique des contemporains d'Honorius.

30° *De libero arbitrio*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1223-1230. — Ce petit traité, dont l'authenticité ne paraît pas contestable, revient sur la question de la liberté, déjà étudiée dans l'*Elucidarium* et l'*Inevitabile*. La pensée d'Honorius s'y montre néanmoins plus nette; elle se sépare des fatalistes, qui nient toute espèce de libre arbitre, et de ceux qui attribueraient à l'homme une liberté absolue et illimitée. Les idées sont celles que saint Anselme avait popularisées dans le monde théologique.

31° Mentionnons enfin comme production authentique d'Honorius un traité: *Utrum monachis liceat prædicare*, publié par Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 147 sq. A l'époque d'Honorius un changement considérable se produisait dans l'idéal monastique. Le moine ne veut plus seulement s'occuper dans le silence et la retraite de sa sanctification personnelle, il veut travailler, lui aussi, comme le prêtre séculier, au salut du peuple chrétien; mais il se heurte ici à la résistance du clergé, qui prétend le confiner dans son cloître et lui interdire la prédication et l'administration des sacrements. D'où une assez vive querelle qui commence au milieu du XIIe siècle et deviendra particulièrement chaude après la naissance des ordres mendiants Honorius, dans cet opuscule, soutient énergiquement le droit des moines à s'occuper du salut des âmes; l'ordination fait d'eux les égaux des prêtres en pouvoir, la profession les rend supérieurs à ceux-ci en dignité.

Le tout petit opuscule, *De vita claustrali*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1241-1248, qui a toutes chances d'être authentique, compléterait assez naturellement le traité précédent.

Les mss attribuent encore à Honorius un commentaire sur les Proverbes et sur l'Ecclésiaste : *Quæstiones et ad easdem responsiones in duos Salomonis libros, Proverbia et Ecclesiasten*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 311-348. Corneille de la Pierre avait déjà remarqué que ce livre ne diffère pas du commentaire composé par Salonius, évêque de Genève, au milieu du Ve siècle et publié dans *P. L.*, t. LIII, col. 967-1012.

Quant au *De philosophia mundi*, que la *P. L.* donne en tête des œuvres d'Honorius, t. CLXXII, col. 39-102, tout le monde est d'accord aujourd'hui pour l'attribuer à Guillaume de Conches († 1154). Par le fait même le commentaire sur le Timée de Platon, retrouvé par Victor Cousin et attribué par lui à Honorius, à cause de la ressemblance entre ce traité et le *De philosophia mundi*, doit être également restitué à Guillaume. Les citations de Cousin dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 245-252.

III. SES IDÉES. — Deux raisons nous invitent à étudier d'assez près les idées d'Honorius. Il vit à une époque où l'activité philosophique et théologique, endormie depuis la renaissance carolingienne, commence à se réveiller; une foule de questions se soulèvent toutes ensemble, auxquelles les plus savants essaient de donner une réponse immédiate. Ces réponses ne seront pas toujours celles de la philosophie et de la théologie classiques du XIIIe siècle. Honorius est tout à fait représentatif de cette activité un peu désordonnée et fébrile du XIIe siècle, dont Abélard, son contemporain, est le type le plus marquant. La synthèse qu'il élabore est aussi fragile par beaucoup de ses points que la systématisation hardie que propose au même moment le philosophe du Pallet. Néanmoins l'influence d'Honorius sera considérable, non seulement sur ses contemporains immédiats, mais encore et surtout sur la postérité. Nous avons signalé la vogue qu'eurent plusieurs de ses écrits, notamment l'*Elucidarium* et le *Speculum Ecclesiæ*. Cette vogue s'explique par le caractère même de l'œuvre d'Honorius. Dépourvu d'originalité, mais liseur infatigable, le solitaire s'était donné pour tâche de vulgariser, parmi le clergé si ignorant de son époque, les connaissances indispensables à l'honnête homme et à l'ecclésiastique conscient de son devoir. Cette tâche, il l'a admirablement remplie, et si elle a oublié son nom et sa personne, la postérité s'est grandement inspirée de son œuvre. Il y aurait toute une histoire à écrire, de l'influence d'Honorius dans le domaine de la prédication, de la poésie et de l'art. Nous n'avons pas à nous en préoccuper ici, nous nous contenterons de mentionner les points marquants de son activité philosophique et théologique.

1° *La synthèse d'Honorius.* — C'est un des traits principaux de la scolastique que le penchant à la synthèse. Le spéculateur médiéval n'est heureux que quand il a pu intégrer toutes les connaissances humaines en un vaste système, d'un équilibre souvent factice, mais toujours très apparent. Honorius représente au mieux cet état d'esprit. Il n'existe pour lui qu'une science unique, la théologie, la science de Dieu et du salut. Toutes les autres connaissances n'ont de signification que pour autant qu'elles conduisent à cette science suprême. De là son attitude à l'égard des disciplines variées qui, l'une après l'autre, réapparaissent au XIIe siècle. La connaissance de l'antiquité d'abord. On sait que cette époque voit renaître le goût pour les auteurs païens, se développer un humanisme véritable, analogue par plusieurs de ses traits à celui du XVIe siècle. Cette tendance, qui prétend cultiver la littérature pour elle-même, apparaît comme un danger à notre auteur, car elle détourne les esprits des connaissances utiles et sérieuses. On remarquera à ce

point de vue la vigueur de la préface de la *Gemma animæ*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 543 : *Quid confert animæ pugna Hectoris, vel disputatio Platonis, aut carmina Maronis* (Virgile), *vel neniæ Nasonis* (Ovide), *qui nunc cum consimilibus suis strident in carcere infernalis Babylonis, sub truci imperio Plutonis ?* Cf. la recommandation qui se lit à la fin du *Speculum. Ibid.*, col. 1086. La philosophie antique, elle-même, ne trouve que partiellement grâce aux yeux d'Honorius, tout au plus est-elle capable de donner un enseignement douteux, *dubium dogma*. Vainement la gentilité (la fille du roi de Babylone du Cantique) a demandé aux livres obscurs des philosophes la vérité sur Dieu, sur la vie; elle n'y a point trouvé de réponses satisfaisantes. Début du l. III sur le Cantique, *ibid.*, col. 398. Tout au plus la philosophie païenne a-t-elle quelque importance en ce qu'elle a préparé les matériaux premiers de la connaissance de Dieu.

Il y a donc à prendre dans les arts libéraux, tels que nous les ont transmis les anciens et tels que les cultivent les contemporains d'Honorius, mais à condition de savoir les purifier. L'opuscule *De animæ exilio et patria* a pour but de montrer comment la grammaire, la rhétorique, la dialectique, bref, toutes les branches de connaissances peuvent conduire à la sagesse suprême, vraie patrie de l'âme. Fidèle à l'exemple d'Anselme de Cantorbéry, Honorius attache à la dialectique une importance toute particulière. On sait l'étonnement qu'avait causé à un Lanfranc la méthode hardie employée par son disciple. Ces syllogismes successifs arrivant à déduire rationnellement les questions les plus élevées de la théologie, inspiraient au maître une vague appréhension. De même genre dut être l'impression que firent sur les contemporains d'Honorius les syllogismes imperturbablement alignés par notre auteur. La préférence de la méthode dialectique à la méthode d'autorité est tout à fait visible chez lui, et en plusieurs circonstances tout au moins la rigueur de sa déduction logique n'a pas été sans nuire à la solidité de sa doctrine. Pour ne prendre qu'un exemple, c'est la raideur de ses syllogismes qui a amené Honorius à dénier toute validité à la consécration eucharistique faite par un prêtre excommunié.

Ajoutons que, si la dialectique préside d'ordinaire à chacune des parties de l'œuvre si diverse d'Honorius, elle est loin d'ordonner l'ensemble des ouvrages. Pour un traité soigneusement composé, la *Cognitio vitæ*, il en est vingt où la division générale manque de logique, où les questions se succèdent un peu au hasard, où les divers sujets sont traités, abandonnés, puis repris sans souci de l'unité. Ce défaut est particulièrement grave dans l'*Elucidarium*, qui se donnait comme une exposition systématique de la doctrine chrétienne. Nous sommes encore loin de l'ordre rigoureux de la *Somme théologique*.

2° *Conceptions philosophiques.* — Une suprême confiance dans la raison raisonnante, telle semble la caractéristique principale d'Honorius en matière de philosophie, et tout spécialement de théodicée. Cette confiance, il la doit à la fréquentation très intime de saint Anselme et plus encore à Scot Ériugène. Endres a fort justement attiré l'attention sur ce dernier point. Si Honorius dépend, pour les preuves de l'existence de Dieu, de l'auteur du *Monologium* (c'est à lui qu'il emprunte l'argument *a contingentia mundi* et la preuve par les degrés de perfection), c'est tout spécialement de Scot Ériugène qu'il relève pour ce qui est de la nature de Dieu et des relations entre lui et le monde. Strictement orthodoxe quand il déclare que Dieu est au-dessus de toutes les catégories, même de celle de substance, et quand il le déclare indéfinissable, il devient inquiétant quand il ajoute qu'il est l'éternité même, contenant en soi toutes les créatures : *Deus spiritus est, essentia invisibilis, omni creaturæ incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam æternitatem simul essentialiter possidens; vel ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa justitia, ipsa æternitas existens, omnem creaturam instar puncti in se continens. Cognitio vitæ*, c. III, *P. L.*, t. XL, col. 1008. A plus forte raison, peut-on s'étonner de la définition suivante, qui renferme en germe tout le système de Spinoza : *Deus est substantia omnium. Substantia autem non recipit magis et minus.* Cité par Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 100, note 4.

Malgré ces prémisses plus ou moins panthéistiques. Honorius est nettement créationniste. Il repousse la doctrine de l'émanation qui fait sortir tous les êtres de la substance divine; cette doctrine, dit-il, est opposée à l'immutabilité de Dieu; il rejette l'hypothèse de la matière préexistante, car il ne peut rien y avoir en dehors de Dieu. Reste donc la création *ex nihilo*. Mais il ne faut pas perdre de vue, ajoute-t-il, que cette création est la reproduction des idées divines, *ideo ex nihilo omnia fecit, et tamen quasi non ex nihilo, sed ex aliquo visibilis mundus processit dum instar archetypi mundi formas induit. Cognitio vitæ*, c. XXII, *P. L.*, t. XL, col. 1019. La question de la présence de Dieu dans son œuvre et de son activité multiforme au sein de la création n'a pas laissé de préoccuper Honorius. *Cognitio vitæ*, c. XXIII-XXX. Dieu, dit-il, est évidemment en toute créature, et l'on peut même dire que chacune sent sa présence et son activité. Cf., dans l'*Elucidarium*, la phrase analogue : *Quæ enim sunt inanimata nobis quidem sunt insensibilia et mortua. Deo autem omnia vivunt et omnia creatorem suum sentiunt. P. L.*, t. CLXXII, col. 1113. On doit également affirmer d'autre part que les créatures sont en Dieu, non point cependant comme sa substance, ou comme une partie de son essence. Dieu répandu en toutes choses donne à chacune l'être suivant sa nature. Et si l'on demande au philosophe comment les choses peuvent changer, puisqu'elles sont *dans* l'être immuable, *cum immutabilis Deus cuncta contineat*, Honorius répond par une fort jolie distinction. Il y a dans la créature la tendance continuelle au néant, c'est son infirmité, mais il y a aussi la continuelle influence divine qui sans cesse relève cette activité qui se dégrade, de là les cycles des phénomènes naturels que nous voyons se succéder. Ces cycles sont l'imitation, telle qu'elle est possible à la créature, de l'éternité divine. *Cuncta æternitatem imitantur, dum deficiendo et iterum crescendo quasi in circulis existentiæ semper rotantur. P. L.*, t. XL, col. 1021. C'est cette perpétuelle activité divine qui engendre l'harmonie des mondes, dont Honorius parle en termes fort poétiques.

Il va sans dire que, dans un monde si intimement pénétré de l'omniprésence divine, le mal ne saurait être une réalité subsistante. Touché à maintes reprises par notre auteur, le problème du mal est toujours résolu dans ce sens, que le mal est seulement la privation d'un bien. Résultat d'une défaillance volontaire, le mal moral a sa place dans l'univers comme un repoussoir qui fait valoir le bien, *ut enim pictor nigrum colorem substernit, ut albus vel rubeus pretiosior sit, sic collatione malorum, justi clariores fiunt. Elucidarium, P. L.*, t. CLXXII, col. 1115. Cf. l'*Inevitabile*, *ibid.*, col. 1206.

Image de Dieu par son âme, microcosme par son corps, l'homme est au degré supérieur de la création visible. Une bonne définition de l'âme se trouve au c. V de la *Cognitio vitæ. Anima spiritus est substantia incorporea, corporis sui vita, invisibilis, sensibilis, mutabilis, illocalis, passibilis, nec quantitatum mensuræ, nec qualitatum formæ vel coloris susceptibilis, memorialis, rationalis, intellectualis, immortalis. P. L.*, t. XL, col. 1009. Sur son origine, Honorius professe une

doctrine assez particulière, qu'il semble tenir de saint Augustin: les âmes, comme tout l'ensemble de la création, ont été créées toutes ensemble et dès le commencement du monde. *Deus omnia simul et semel per materiam fecit, postmodum autem universa per speciem distinxit. Ab initio igitur animæ sunt creatæ in invisibili materia, formantur autem quotidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem. Elucidarium, P. L.*, t. CLXXII, col. 1144. La preuve de l'immortalité de l'âme est simpliste : nous cherchons à faire vivre le plus longtemps possible notre souvenir dans la postérité. *Cognitio vitæ*, c. V, *P. L.*, t. XL, col. 1010. La théorie de la connaissance est à peine ébauchée chez Honorius, et le problème est loin d'être serré comme il le sera par les scolastiques du XIIIe siècle; au contraire, la question de la volonté, du libre arbitre, de ses rapports avec l'action et la prescience divine, l'a grandement préoccupé. A trois reprises il y revient. L'*Elucidarium*, qui à diverses fois reproduit les doctrines anselmiennes, se trouve, sur la question présente, entièrement indépendant de l'abbé du Bec. Honorius définit le libre arbitre la liberté de choisir le bien et le mal. Ce libre arbitre, l'homme le possédait au paradis terrestre, mais à présent il est captif, car il ne veut plus le bien à moins que la grâce de Dieu ne le prévienne, et il ne peut agir à moins que cette même grâce ne le soutienne. *P. L.*, t. CLXXII, col. 1135. Cette théorie par trop simpliste a été revisée dans la seconde édition de l'*Inevitabile*. Bien qu'il accentue fortement l'influence de la volonté divine sur l'activité humaine, Honorius en vient à une définition du libre arbitre qui se rapproche complètement de celle d'Anselme. « Le libre arbitre, dit-il, est le pouvoir de garder la rectitude de la volonté, à cause de cette rectitude même. « *Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. P. L.*, t. CLXXII, col. 1200. Déjà le traité *De libero arbitrio* avait insisté sur le caractère moral de la liberté. *Ibid.*, col. 1224.

On voit par tout ce qui précède le nombre considérable de questions philosophiques soulevées par Honorius. Nul, à son époque, si ce n'est peut-être Abélard, n'en a autant posé. C'est au XIIIe siècle qu'il appartiendra de donner à tant de problèmes une solution approchée.

3° *Principales doctrines théologiques.* — La théologie d'Honorius demeure tout aussi fragmentaire que sa philosophie. Beaucoup de points traités, mais sans ordre ni méthode; l'auteur en est encore aux questions isolées de ses contemporains. L'effort qu'il fait pour établir une synthèse, dans l'*Elucidarium* par exemple, n'aboutit pas encore à une construction systématique. Nous nous contenterons de relever les traits particuliers par lesquels sa théologie se distingue de celle de ses contemporains ou de ses successeurs.

Deux questions principales se posaient depuis un demi-siècle à la spéculation théologique. La première était relative à la création de l'homme et à la chute des anges. Une opinion tendait à prévaloir qui mettait un rapport étroit entre ces deux faits. Guillaume de Champeaux, en particulier, avait soutenu que les hommes avaient été créés pour combler les vides produits dans le ciel et dans l'œuvre divine par la défection des mauvais anges. Saint Anselme s'était élevé contre cette idée; il avait fait remarquer que toute créature, si humble qu'elle puisse être, a une valeur en soi, parce qu'elle occupe la place qui lui est assignée dans la nature par le plan originel de Dieu. Faire de l'homme un remplaçant des anges, créé après coup pour réparer une déchirure arrivée au plan divin, c'est le rendre inférieur en dignité au dernier des vermisseaux. Honorius a fait sienne la pensée d'Anselme dans le *Liber XII quæstionum* : *Homo non est pro angelo, sed pro se ipso creatus, alioquin majoris dignitatis vermis esset, qui proprium habet, quam homo qui proprio loco careret. P. L.*, t. CLXXII, col. 1180.

Mais sur un autre point Honorius se sépare nettement d'une solution qu'Anselme avait popularisée dans le *Cur Deus homo?* Personne, dans le christianisme, ne conteste qu'il y ait en fait une relation étroite entre l'incarnation du Fils de Dieu et la rédemption de l'humanité. Dans le haut moyen âge néanmoins les théologiens différaient d'avis sur un des aspects, théoriques, si l'on peut dire, du mystère de l'incarnation. Si l'homme n'avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné? Non évidemment, disaient ceux qui voyaient surtout dans l'incarnation le prélude de la rédemption et c'était toute l'idée du *Cur Deus homo?* A quoi d'autres répondaient que dans ces conditions l'on faisait du péché lui-même la cause de l'incarnation, ce qui n'est point admissible. Ils voyaient dans la divinisation de la nature humaine le but de l'apparition du Fils de Dieu dans la chair. Même dans l'hypothèse où l'homme n'eût pas péché, Dieu serait venu sur la terre pour élever l'homme plus complètement jusqu'à lui. La faute originelle a seulement changé les conditions de cette venue du Sauveur parmi nous. C'est tout à fait l'idée d'Honorius, *Liber VIII quæstionum*, c. II, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1187, et sur ce point encore il se montre le disciple fidèle de Scot Ériugène.

Cette même influence explique l'attitude prise par Honorius dans certaines questions christologiques, où il s'écarte fortement de la doctrine classique, et dans son eschatologie, qui est dominée tout entière par les théories chères au philosophe de l'école palatine. Ce dernier avait fortement accentué le caractère spirituel du ciel et de l'enfer. Comment expliquer dès lors les passages du symbole où il est question de la descente du Christ aux enfers, de son ascension corporelle dans le ciel? Honorius s'est posé avec beaucoup de précision le problème, dans des textes publiés pour la première fois par Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 150-154. La réponse relative à la descente du Christ aux enfers est curieuse seulement en ce qu'elle marque avec force le caractère exclusivement spirituel des sanctions d'outre-tombe. Mais la donnée traditionnelle de l'ascension du Christ soulevait une bien autre difficulté. Honorius n'hésite pas à dire que le corps glorifié du Christ s'est pour ainsi dire évanoui et résolu en la divinité, en sorte qu'il est, à présent, en dehors du temps et du lieu. *Sicut ergo divinitas ubique est illocaliter, ita et humanitas Christi ubique est illocaliter. A morte quidem resurgens mortale corpus in spiritale, spiritale vero in deitatem sic convertit, ut aer in lucem convertitur, manente tamen propria substantia... Ascendens autem non aliquam partem aeris vel ætheris, vel ullo hujus corporei mundi loco resedit unde venturus sit, sed in subtilitatem spiritualis corporis abiit, quod omnem locum et tempus excedit*, p. 152. On reconnaît ici cette espèce de résolution cosmique dans le sein du grand tout qui est l'aboutissant du *De divisione naturæ* de Scot Ériugène. Et ce même principe domine toute l'eschatologie d'Honorius. Ce qui fut vrai du corps de Jésus après sa résurrection se réalisera un jour pour tous les hommes. *Post ultimam namque resurrectionem omnium hominum sive bonorum, sive malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum Deus omnia in omnibus erit, ut lux in aere, ut ferrum in igne. Ibid.*, p. 152. Cf. *Cognitio vitæ, P. L.*, t. XL, col. 1029-1030. A côté de ces hardiesses les affirmations d'Honorius sur la spiritualité absolue des peines de l'enfer paraîtront de peu d'importance.

C'est probablement en fonction de cette théorie sur l'ubiquité du corps de Jésus ressuscité qu'il faut interpréter un passage curieux de l'*Eucharistion*. Il s'agit

de savoir ce que devient le corps eucharistique du Sauveur quand il est reçu par d'autres que par les fidèles bien disposés. L'*Elucidarium* avait donné sur ce point une réponse bizarre. « Les pécheurs, demandent les disciples, reçoivent-ils le corps du Seigneur? Seuls les fils de Dieu, répond le maître, reçoivent le corps du Christ; quant à ceux qui ne demeurent pas dans le Christ, ils paraissent sans doute approcher de leurs lèvres ce corps précieux, mais ils ne reçoivent pas le corps de Jésus, bien au contraire ils mangent et boivent leur condamnation. Quant au corps du Christ, il est porté au ciel par les anges. » *Corpus autem Christi per manus angelorum in cælum defertur. P. L.*, t. CLXXII, col. 1131. Cette solution un peu enfantine est transposée en une explication toute philosophique dans l'*Eucharistion*. La chair du Christ, dans ces conditions, est réintégrée dans la substance (supposée partout présente) du Christ : *Caro Christi ab his* (des animaux par exemple) *comesta sic in substantiam Christi transferri creditur, sicut ab infidelibus vel ab indignis catholicis sumpta in essentiam Christi commutari non dubitatur. P. L.*, t. CLXXII, col. 1255.

Dans le problème si redoutable de la prédestination, Honorius a suivi avec une raideur imperturbable la doctrine de saint Augustin. La première édition de l'*Inevitabile* propose sans aucune atténuation la théorie de la *massa damnata* dans laquelle, par un libre décret, antécédant à toute considération de mérite, Dieu choisit ceux qu'il a résolu de sauver.

Pas plus qu'Augustin d'ailleurs, Honorius n'a reculé devant l'idéal même de la prédestination à la mort. *Per gratiam Dei prædestinatio vitæ adipiscitur, perliberum autem arbitrium mortis prædestinatio perficitur.* Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer comment le contact avec saint Anselme a amené le solitaire de Ratisbonne à atténuer quelque peu la raideur de ses premières déductions. La seconde édition de l'*Inevitabile* laisse quelque part dans le décret divin à la prévision des mérites. *P. L.*, t. CLXXII, col. 1198-1199. De même, pense Honorius, les réprouvés ne sont devenus tels que pour avoir méprisé les grâces divines qui leur furent offertes. L'idée, sinon l'expression, de grâce suffisante est assez nettement indiquée. *Ibid.*, col. 1209. Il va sans dire qu'Honorius est loin d'avoir trouvé une solution même approchée de l'insoluble problème.

Une immense curiosité, une touchante application à soulever les questions difficiles, une candeur un peu naïve dans la recherche des solutions, avec parfois une véritable inconscience du danger qu'il fait courir aux doctrines traditionnelles, ainsi pourrait-on caractériser Honorius comme théologien. Et les mêmes caractéristiques conviendraient à tout l'homme. Ce jugement serait trop sévère s'il ne se tempérait par la considération des services qu'il a rendus en mettant à la portée de beaucoup une science qui jusque-là demeurait le privilège de quelques-uns. La préoccupation d'Honorius, d'élever le niveau moral et intellectuel du clergé de son époque, fait de lui une des plus attachantes figures de ce XIIe siècle qui en compte tant et de si grandes.

Le point de vue ancien sur la personne et l'œuvre d'Honorius est représenté au mieux par la notice de l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 165 sq.

Les recherches modernes sont inaugurées par R. Wilmans, dans la préface de son édition de la *Summa totius* et de l'*Imago mundi*, dans *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. X, p. 125. Vient ensuite W. Scherer, dans *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*, 1868, t. XIX, p. 567 sq.; O. Doberentz, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. XII, p. 275 sq.; R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold, 1879, p. 129 sq.; Ed. Schröder, dans *Anzeiger für deutsches Altertum*, 1881, t. VII, p. 178 sq.; Stalonik met toutes ces données au point dans le *Kirchenlexikon*, 1887, t. VI, p. 267 sq.; H. Wattenbach, *Geschichtsquellen Deutschlands*, 1854, t. II, p. 259 sq.; J. Dieterich, dans la préface de son édition de l'*Offendiculum, Monumenta Germaniæ historica. De lite imperatorum et pontificum*, Hanovre, 1857, t. III, p. 29-80; H. Schladebach, *Das Elucidarium des Honorius Augustodunensis und der französische metrische Lucidaire des XIII Jahrhunderts von Gillebert de Cambray* (dissert.), in-8°, Leipzig, 1884.

A partir de 1901 se succèdent à l'Académie de Vienne les communications de J. von Kelle relatives à Honorius : *Ueber Honorius Augustodunensis und das Elucidarium*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, t. CXLIII; *Untersuchungen über das Speculum Ecclesiæ und die Libri deflorationum des Abtes Werner, ibid.*, t. CXLV; *Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius und sein Verhältniss zu den gleichfalls einem Honorius zugeschriebenen Eucharistion, samt zu den deutschen Gedichten, Gehugde und Pfeffenleben, ibid.*, t. CXLVIII, contient aussi une édition de l'*Offendiculum*; *Untersuchungen über das Honorius Inevitabile sive de prædestinatione et libero arbitrio dialogus*, avec une édition de ce traité, *ibid.*, t. CL; *Untersuchungen über den nicht nachweisbaren Honorius Augustodunensis ecclesiæ presbyter et scholasticus und die ihm zugeschriebenen Werke, ibid.*, t. CLII.

J. A. Endres a répondu successivement aux diverses communications de J. von Kelle: *Honorius Augustodunensis und sein Elucidarium*, dans *Historich-politische Blätter*, 1902, t. CXXX, p. 169 sq.; *Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis*, Kempten et Munich, 1903; articles critiques, dans *Historisches Jahrbuch*, 1903, t. XXIV, p. 826 sq.; 1905, t. XXVI, p. 783-785; enfin une étude d'ensemble : *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte der geistigen Lebens im 12 Jahrhundert*, Kempten et Munich, 1906.

I. Bäumker, *Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis und dessen Lehre über das Zusammenwirken von Wille und Gnade*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, Munich, 1914, t. XIII, fasc. 6, a quelques aperçus sur la biographie d'Honorius.

Comme ouvrage d'ensemble : A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1903, t. IV, p. 430 sq.; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914.

Comme monographie française récente je n'ai relevé que celle de l'abbé C. Daux, *Un scholastique du XIIe siècle trop oublié, Honoré d'Autun*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques et Science catholique*, 1907, p. 737-758, 858-884, 974-1002, 1071-1080.

É. AMANN.

HONTHEIM (Jean-Chrysostome-Nicolas de). Voir FÉBRONIUS, t. V, col. 2115-2124.

HOOKE Luc-Joseph, théologien catholique irlandais, naquit à Dublin en 1716. A cause des lois pénales qui ne permettaient pas de donner une éducation catholique en Irlande, son père, historien de renom, l'envoya à Paris, où il fut élevé à Saint-Nicolas-du-Chardonnet. Il reçut le bonnet de docteur en 1736, et en 1742 fut promu à une chaire de théologie en Sorbonne, où il acquit bientôt une grande réputation. Une imprudence le fit priver de sa chaire en 1752, et, bien que le décret fût rapporté, il ne put jamais l'occuper en paix, et il fut obligé de se démettre. Il devint curateur de la bibliothèque Mazarine, poste qu'il occupa jusqu'en 1791; il dut le quitter parce qu'il refusa de prêter serment à la constitution civile du clergé. Il se retira à Saint-Cloud, où il mourut en 1796.

Son ouvrage principal est : *Religionis naturalis et revelatæ principia*, Paris, 1752 ; réédité et annoté par le bénédictin Brewer, Paris, 1774, et réimprimé aux t. II et III du *Theologiæ cursus completus* de Migne. Cet ouvrage fut le premier traité *De revelatione* : il en donne, dit Mgr Douais, les grandes lignes, la méthode et les matériaux. Hooke fut l'auteur de la *Critique de l'Émile*, qui fut publiée, avec de légères modifications, par ordre de la faculté de théologie de la Sorbonne, en 1762. Il écrivit aussi *Principes sur la nature*

et l'essence du pouvoir de l'Église*, Paris, 1791, et quelques ouvrages d'histoire profane.

Nouvelles ecclésiastiques, 1762, 1763; *Almanach royal*, 1743; Feller, *Dictionnaire historique*; Gillow, *Bibliographical dictionary of English catholics*; *Dictionary of national biography*; *Catholic encyclopedia*; *Revue pratique d'apologétique*, juillet 1909.

A. Gataid.

HOPKINS Samuel. — I. Vie. II. Doctrine. III. Influence.

I. Vie. — Né en 1721 à Waterburg, dans l'État de Connecticut (États-Unis), S. Hopkins fit ses études au collège de Yale à New Haven, et plus tard étudia la théologie sous la direction du célèbre Edwards (Jonathas), ministre congrégationaliste, qui eut sur le développement de ses idées une influence considérable. Il exerça successivement le ministère dans deux paroisses, Great Barrington (Massachusetts) et Newport (Rhode Island), où il mourut en 1803. Pasteur zélé, il évangélisa non pas seulement les membres de sa congrégation, mais encore les Indiens du voisinage, et s'intéressa beaucoup à la cause des noirs et à leur libération. Mais il fut surtout un infatigable écrivain, travaillant parfois dix-huit heures par jour. Outre de nombreux sermons, il publia plusieurs traités théologiques, entre autres: *The wisdom of God in the permission of sin* (*La sagesse de Dieu en permettant le péché*); *The true state and character of the unregenerate (Du véritable état et condition des non-régénérés)*; *An inquiry concerning the future state of those who die in their sins (Étude sur l'état futur de ceux qui meurent dans le péché)*; *A system of doctrines contained in divine revelation (Synthèse des doctrines contenues dans la révélation)*.

II. Doctrine. — Sa doctrine est une sorte de « calvinisme mitigé ». Voir Calvinisme, t. ii, col. 1398-1421. Il appartient en effet à cette secte des « congrégationalistes » qui était alors fort nombreuse dans la Nouvelle-Angleterre, et qui, à cette époque, admettait sur presque tous les points, sauf sur la question de la constitution ecclésiastique, les doctrines de Calvin telles qu'elles avaient été formulées en Angleterre dans la Confession de Westminster. Mais son bon sens américain et son amour inné pour la liberté ne lui permirent pas de retenir le déterminisme et le pessimisme du théologien de Genève. Sans doute il insiste, comme celui-ci, sur les droits de Dieu, sa souveraineté absolue, la prédestination gratuite des uns et la réprobation des autres; mais il s'efforce de concilier ces doctrines avec la bonté de Dieu et la liberté humaine; par là il se rapproche des arminiens. Voir t. i, col. 1968-1971. Voici le résumé de sa doctrine : 1° Tous les attributs moraux de Dieu se résument en sa bonté, sa justice elle-même n'étant qu'une manifestation de sa bienveillance à l'égard de l'ensemble des créatures. 2° Jésus est mort pour tous les hommes, et non pour les seuls élus; il nous a rachetés, non pas en subissant le châtiment légal mérité par les pécheurs, mais en glorifiant Dieu et ses attributs par ses souffrances et surtout par sa mort. 3° Tout homme est libre et peut choisir entre le bien et le mal; on ne peut lui imposer ce qu'il n'a pas le pouvoir d'accomplir. 4° Toutefois cette liberté n'exclut pas l'action de Dieu, qui, par ses décrets et sa coopération, contribue au bien et au mal que nous faisons. Si Dieu permet le mal, et même y concourt, c'est toujours en vue d'un plus grand bien. 5° *Avant la justification*, les actes de l'homme sont tous des péchés (en cela il se rattache à Calvin), non pas sans doute en ce sens que l'homme pèche nécessairement, mais parce que, dépourvu de grâce, il pèche infailliblement. Il faut donc l'exhorter à se convertir immédiatement, à se faire un *cœur nouveau*, afin qu'il puisse ainsi s'abstenir du péché. S'il meurt dans son péché, c'est sa faute, puisqu'il peut se convertir avec l'aide de la grâce; il doit donc bénir la main qui le frappe et admirer la justice divine, qui ne le châtie que pour le plus grand bien de l'univers. 6° La justification est un changement de cœur produit par l'intervention spéciale du Saint-Esprit. Quand une fois l'homme est régénéré, il peut faire le bien et il le fait infailliblement; sans doute il peut *en soi* perdre la foi et faire le mal, puisqu'il demeure libre; mais, aidé par la grâce, il est assuré de faire le bien et de se sauver. Ainsi donc Hopkins garde du calvinisme tout ce qui n'est pas opposé à la bonté de Dieu et à la liberté humaine, sans toutefois montrer comment cette bonté se concilie avec la réprobation d'un grand nombre d'hommes, et comment, sous l'action de la grâce, l'homme régénéré fait toujours le bien sans perdre la liberté.

III. Influence. — Par sa pondération ce système de Hopkins répondait bien au sens droit des populations de la Nouvelle-Angleterre, qui, tout en étant attachées au puritanisme, avaient fui la mère-patrie pour y trouver plus de liberté. Il fut bien accueilli par J. Edwards, qui y reconnut plusieurs des idées inculquées à son ancien élève, et par des théologiens de valeur, tels que les docteurs Bellamy, Stephen West, Nathanael, Emmons et Samuel Spring. On commença à l'appeler *hopkinsianism* ou système de Hopkins, du vivant même de l'auteur; ou système « d'Edwards », à cause du rôle important qu'avait eu celui-ci dans l'éducation de Hopkins. Bientôt il fut connu sous le nom de « théologie de la Nouvelle-Angleterre » (*New England theology*), parce qu'il se propagea rapidement dans cette partie des États-Unis; et lorsqu'il fut introduit en Angleterre par André Fuller et Robert Hall, on lui donna le nom de « théologie américaine ». Plusieurs de ceux qui l'adoptèrent y introduisirent de légères modifications, entre autres le docteur Emmons, Asa Burton, Nathaniel Taylor et Charles Finney, mais sans en altérer l'esprit.

Il s'est perpétué dans une école célèbre de théologie, l'*Andover theological seminary*, fondée au début du xixe siècle et qui subsiste encore de nos jours. Cette fondation fut le résultat d'un compromis entre les calvinistes modérés, qui désiraient conserver dans son intégrité la Confession de Westminster, et les disciples de Hopkins, qui voulaient en adoucir les formules trop rigides. Au fond, ces derniers l'emportèrent, puisqu'en fait les formules de Westminster furent adoucies dans le *Credo* d'Andover, mais un peu moins cependant qu'elles ne l'avaient été dans les œuvres de Hopkins. En somme, ce compromis mit une certaine unité parmi les calvinistes de la Nouvelle-Angleterre, en faisant disparaître ce qu'il y avait de trop dur dans leurs premiers symboles. Grande a été l'activité littéraire d'Andover : de ses presses sont sorties des œuvres nombreuses et d'une valeur réelle : des grammaires hébraïques, des commentaires sur l'Écriture sainte, des traités de philosophie et de théologie, et deux revues bibliques : l'*American biblical repository* et la *Bibliotheca sacra*. C'est dans ces diverses publications qu'on peut se rendre compte des modifications subies au cours des temps par les premières théories de Samuel Hopkins.

Outre les ouvrages de S. Hopkins déjà signalés, voir ceux de son maître le président Edwards et de ses principaux disciples, ainsi que leurs biographies : Edwards, *God glorified in man's dependence*, 1731; *An essay on the freedom of the will*, 1754; *The great christian doctrine of original sin*, 1758; Dr Stephen West, *Autobiography of Dr Hopkins*; J. Ferguson, *A memoir of Dr Hopkins*, 1830; Ed. A. Park, *A memoir of Dr Hopkins*, 1854; J. Bellamy, *True religion*

delineated, dans la collection de ses œuvres publiée à New York en 1811; S. West, *Essay on moral agency*, 1772; Ezra Styles Ely, *Contrast between calvinism and hopkinsianism*, 1811; Nath. Emmons, *Works*, 1842; N.W. Taylor, *Essays... on select topics of revealed theology*, édit. 1859; H. B. Smith, *Address on the idea of christian theology as a system*; *Essay on the theology of Emmons*; G. P. Fisher, *The system of Dr N. W. Taylor in its connection with prior New England theology*; Woods, *History of the Andover theological seminary*, Boston, 1885.

A. Tanquerey.

HORMANNSEDER Anselme, augustin autrichien de la première moitié du XVIIIe siècle, docteur en théologie de l'université de Vienne, enseigna pendant quinze ans en cette ville la philosophie et la théologie, exerça dans son ordre les charges de prieur et de provincial et mourut le 15 avril 1740, laissant les ouvrages suivants : 1° *Oratio panegyrica habita in basilica D. Stephani martyris*, in-4°, Vienne, 1710; 2° *Himmlische Eremitenschaar*, in-4°, Vienne, 1733; 3° *Philosophia universa centum quæstionibus tum veterum tum recentiorum philosophorum placita complectens*, in-4°, Vienne, 1728; 4° *Hecatombe theologica seu centum quæstiones ex universa theologia augustiniano-ægidiana speculativa olim a Frid. Gavardi sex tomis divulgata, nunc duobus opusculis comprehensa*, in-8°, Posen, 1737; 5° *Ordinandus examinatus et approbatus seu responsa ad quæstiones quæ ordinandis proponi solent*, in-8°, Posen, 1738; 6° *Parva ethica seu doctrina moralis quomodo homo passiones suas ad propriam et aliorum utilitatem regere, vitia oppugnare et virtutes propugnare debeat*, in-12, Posen, 1739; 7° *Sermones morales ad novitios annis 1718 et 1719 habiti*, ms. in-4°; 8° *Sermones in professione novitiorum recitati* (en allemand), ms. in-4°; 9° *Opus majus de imitatione sanctorum ordinis erem. S. Augustini*; 10° *Fasciculus epigrammatum et variorum poematum*, mss conservés à la bibliothèque des augustins de Prugg en Autriche.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, 1859, t. III, p. 8; *Revista agustiniana*, Valladolid, 1884; t. VII, p. 354; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 443; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1008.

N. Merlin.

HORMISDAS (Saint), pape (514-523), est l'un des pontifes les plus remarquables du VIe siècle. Diacre du pape Symmaque, il lui était resté fidèle alors que l'antipape Laurent faisait de nombreuses recrues dans le clergé romain; à la mort de Symmaque (19 juillet 514), il fut élu d'un commun accord pour le remplacer. La donnée du *Liber pontificalis*, suivant laquelle il aurait été ordonné le 26 juillet, doit être corrigée. C'est le dimanche 20 juillet qu'Hormisdas fut consacré (Jaffé, Duchesne).

La situation était difficile; à Rome il subsistait des vestiges du schisme laurentien, l'Occident à peu près entier était aux mains des barbares, pour la plupart ariens, l'Orient était séparé de Rome par un schisme qui menaçait de s'éterniser. Sur tous ces points Hormisdas eut le bonheur de trouver les solutions convenables. — I. Son gouvernement à Rome. II. Son action en Orient. III. Son activité en Occident.

I. Son gouvernement a Rome. — Les renseignements nous manquent pour préciser l'attitude qu'Hormisdas prit à Rome à l'endroit du dernier schisme. Le *Liber pontificalis* dit, fort brièvement, qu'il ramena la paix dans le clergé : *hic composuit clerum*. C'est là évidemment une allusion aux efforts que fit le pape pour effacer les derniers vestiges du schisme laurentien. Son épitaphe dit à ce sujet qu'il rendit *propriis locis membra revulsa*, ce qui signifie, selon toute vraisemblance, qu'il réintégra dans leurs fonctions certains clercs compromis dans le parti de Laurent et tenus à l'écart par Symmaque (Duchesne). Tout cela valut à Hormisdas une réputation de douceur et de modération qui parvint de bonne heure à Constantinople et dont on retrouve l'écho dans les premières lettres de l'empereur Anastase. Mais cette douceur n'excluait pas la fermeté : les Orientaux devaient plus tard s'en apercevoir; sur l'heure les manichéens qui depuis quelques années s'étaient infiltrés à Rome en éprouvèrent les effets. Le *Liber pontificalis* rapporte qu'Hormisdas leur fit la chasse et, après les avoir dépistés, les condamna à l'exil; leurs livres furent brûlés devant les portes de la basilique constantinienne. Des exécutions du même genre sont également rapportées sous les pontificats de Gélase et de Symmaque. Bien que ces faits ne soient attestés que par le *Liber pontificalis*, il n'y a pas lieu de les mettre en doute; ils étaient assez peu éloignés du compilateur pour qu'on puisse les admettre sur son dire. Suivant sa coutume, le *Liber pontificalis* fait la longue énumération des embellissements apportés par Hormisdas aux basiliques romaines, des présents reçus en diverses circonstances, tout spécialement de l'Orient. Il convient de faire une place à part au diadème précieux que le roi des Francs, nouvellement converti, Clovis, aurait envoyé au pape. Clovis étant mort en 511, il reste quelque incertitude sur l'authenticité de cette donnée; il se peut néanmoins que l'envoi de la couronne, vouée par le roi des Francs au prince des apôtres, ait souffert quelque retard.

II. Son action en Orient. — 1° *Hormisdas et le schisme acacien.* — Depuis 484, la rupture était complète entre Rome et l'Orient. Le patriarche de Constantinople, Acace, après s'être montré le défenseur de l'orthodoxie chalcédonienne, était finalement entré en pourparlers avec ceux qui, à Alexandrie et à Antioche, se posaient en adversaires irréconciliables du concile de 451. De ces tractations était sorti un édit d'union (ἑνωτικόν) que l'empereur Zénon s'était efforcé d'imposer à tous les prélats d'Orient. L'édit abandonnait en réalité les définitions dogmatiques de Chalcédoine; s'il condamnait à la fois Eutychès et Nestorius, il constituait cependant une reconnaissance officielle du monophysisme modéré, et sa formule principale : *unus de Trinitate incarnatus*, bien qu'orthodoxe dans le fond, se rapprochait singulièrement du *qui crucifixus est pro nobis*, qu'en protestation de sa foi monophysite Pierre le Foulon, à Antioche, avait fait jadis ajouter au *trisagion* liturgique. Mais surtout par l'édit d'union les représentants les plus autorisés de l'opposition antichalcédonienne, Pierre le Foulon à Antioche, Pierre Monge à Alexandrie, rentraient dans la communion du patriarche de la ville impériale. Voir t. VI, col. 2159 sq. Rome ne pouvait admettre de tels procédés. Dans un synode romain du 28 juillet 484, le pape Félix III déposa par contumace l'audacieux patriarche de Constantinople. « Tout évêque, clerc, moine ou laïque qui, après notification de la sentence, communiquerait avec lui, serait frappé d'anathème. » Félix ne se flattait pas d'ailleurs de séparer par cette sentence les adhérents d'Acace de leur chef tout-puissant; en réalité, ce n'était pas avec le patriarche qu'on engageait la lutte, c'était avec toute l'Église d'Orient. Pour de longues années la rupture allait être complète entre les deux moitiés de l'Église. Voir t. I, col. 288-290; t. VI, col. 2164-2172.

Il s'en faut pourtant que l'Orient ait pris définitivement son parti d'une situation aussi anormale. Malgré les tendances séparatistes, qui commençaient à se faire jour, le sentiment de l'unité chrétienne était encore trop vif, il restait du rôle supérieur de l'Église romaine dans l'organisation et la sauvegarde de cette unité une perception trop nette, pour qu'on ne cherchât pas de bonne heure un moyen de sortir de la situation créée par les menées d'Acace. D'autre part, enhardi par sa victoire, le parti monophysite tirait de l'Hénotique de

Zénon toutes les conséquences qu'il comportait; il en vint bientôt aux pires excès, du jour surtout où l'empereur Anastase (491-518) eut succédé à Zénon. Deux patriarches de Constantinople, Euphémius et Macédonius, furent successivement déposés en 496 et en 511 pour avoir voulu contrecarrer la politique monophysite du prince; Flavien à Antioche, Élias à Jérusalem durent céder la place aux antichalcédoniens les plus déclarés. Une fois de plus, dans les solitudes de Syrie et de Palestine, les moines orthodoxes payèrent de leur vie leur fidélité au Tome de Léon.

Une telle politique eut pour effet de faire réfléchir les orthodoxes, nombreux encore dans tout l'Orient, et tout particulièrement puissants à Constantinople. Le seul moyen d'empêcher le triomphe définitif du monophysisme, c'était de se réconcilier avec Rome et d'implorer contre l'hérésie grandissante l'appui de l'Occident chalcédonien. Qu'il le voulût ou non, l'empereur Anastase devait compter avec le parti de la paix; des négociations furent commencées avec le pape Anastase II (496-498), fort porté à la conciliation: la mort prématurée de ce pontife vint tout arrêter; les exigences du successeur d'Anastase II, Symmaque, eurent pour effet de rejeter l'empereur vers le monophysisme le plus strict. Telle était la situation quand, en 514, Hormisdas monta sur le siège pontifical.

Mais la politique de l'empereur Anastase n'avait fait qu'irriter les orthodoxes décidés. En 512, l'émeute avait grondé dans les rues de Constantinople; Anastase avait été sur le point d'abdiquer. Deux ans plus tard, Vitalien, un général d'origine barbare, levait dans les provinces du Danube l'étendard de la révolte. La défense de la foi orthodoxe n'était peut-être pas la première de ses préoccupations; il lui sembla néanmoins de bonne guerre de se proclamer le défenseur du concile de Chalcédoine. C'était le moyen de rallier à sa cause tout ce que l'Orient comptait d'orthodoxes mécontents. Quand parurent sous les murs de Constantinople les 50 000 barbares de Vitalien, il fallut bien qu'Anastase se décidât à promettre la fin de la persécution, la restauration des évêques exilés, la réunion à Héraclée d'un grand concile où l'on inviterait le pape et où se réglerait l'union de l'Occident et de l'Orient.

Anastase fit semblant de tenir parole. A la fin de 514 et au début de 515, des lettres partaient pour Rome, annonçant à Hormisdas l'intention qu'avait l'empereur de réunir un concile à Héraclée d'Europe; on y discuterait les questions en litige, le pape était prié d'y vouloir bien assister; on attendrait son arrivée jusqu'au 1er juillet. Thiel, *Epist.*, I et II. Au même moment les évêques de l'Illyricum faisaient savoir par Dorothée, métropolitain de Thessalonique, qu'ils désiraient ardemment la réunion à l'Église romaine, qu'ils lui étaient profondément attachés, qu'ils détestaient comme elle les doctrines d'Eutychès et de Nestorius. Thiel, *Epist.*, III. Rien ne pouvait s'imaginer de plus délicat que la situation d'Hormisdas. On ne pouvait rejeter les propositions impériales, quelques doutes qu'on pût avoir sur leur sincérité; d'autre part, la réunion d'un concile n'allait pas sans difficultés; on avait vu comme avait tourné la réunion d'Éphèse en 449, comme avait failli tourner celle de Chalcédoine. Il n'y avait point d'exemple d'un pape quittant Rome pour assister à un concile d'Orient. Quelle figure y ferait-il, et quelle place lui serait attribuée? Le concile remettrait-il en question, comme semblait l'annoncer la lettre impériale, les définitions solennelles enregistrées à Chalcédoine?

Le pape ne pouvait que temporiser. L'ouverture du concile était fixée au 1er juillet 515; c'est seulement le 8 juillet qu'Hormisdas envoyait sa réponse aux suggestions d'Anastase. Jaffé, n. 773; Thiel, *Epist.*, VI. Il louait le zèle de l'empereur pour la foi orthodoxe, et annonçait l'envoi prochain de légats, qui feraient connaître à Constantinople ses intentions relatives à la tenue du concile. Le 11 août partait de Rome la légation romaine; elle comprenait deux évêques, Ennodius de Pavie et Fortunatus de Catane, le prêtre Venantius, le diacre Vital et le notaire Hilaire. Des instructions extrêmement précises leur avaient été remises par la chancellerie pontificale. Elles expriment au mieux l'attitude qu'allait prendre Hormisdas dans cette grave question de l'union des Églises. Les légats devront faire montre à l'endroit de l'épiscopat grec de la plus grande courtoisie, mais aussi de la plus absolue réserve; ils devront éviter en particulier de faire aucune démarche qui impliquerait la reconnaissance par Rome de personnages suspects ou contestés. Cette précaution s'imposait tout particulièrement à l'endroit de Timothée, l'évêque intrus de la ville impériale. Que si des évêques témoignaient le désir de se réconcilier personnellement avec le siège de Rome, rien n'était plus simple; ils n'avaient qu'à signer le formulaire annexé aux instructions des légats. Si quelques plaintes étaient articulées contre des évêques antichalcédoniens, les légats devaient les recevoir, en réservant la sentence définitive au jugement du siège apostolique. A ce même siège était réservé le jugement des évêques exilés, mais au préalable l'empereur devait les rappeler. La pièce se terminait par le célèbre formulaire, qui portera désormais le nom d'Hormisdas, et qui sera durant toute cette affaire la tessère même de l'orthodoxie. Le signer sans ambages, c'était rentrer dans la communion de l'Église romaine, les légats ne devaient point admettre d'explications ni de discussions; la signature pure et simple était exigée. Voici la teneur de cette formule de foi, dont il a été plusieurs fois question lors des discussions sur l'infaillibilité du pape, et que le concile du Vatican a citée dans la constitution *Pastor æternus*.

Prima salus est regulam rectæ fidei custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, etc. Hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica citra maculam semper est catholica servata religio. De qua spe et fide minime separari cupientes et Patrum sequentes constituta, anathematizamus omnes hæreses, præcipue Nestorium hæreticum, qui quondam Constantinopolitanæ fuit urbis episcopus, damnatum in concilio Ephesino a beato Cælestino papa urbis Romæ et a viro Cyrillo Alexandrinæ civitatis antistite. Similiter anathematizantes et Eutychem et Dioscorum Alexandrinum in sancta synodo, quam sequimur et amplectimur, Chalcedonensi damnatos, quæ secuta sanctum concilium Nicænum fidem apostolicam prædicavit, detestamur et Timotheum parricidam, Ælurum cognomento, discipulum quoque illius et sequacem in omnibus Petrum Alexandrinum. Condemnamus etiam et anathematizamus Acacium Constantinopolitanum quondam	La première condition pour être sauvé, c'est de garder la règle de la foi orthodoxe et de ne s'écarter en rien des constitutions des Pères. Et l'on ne peut non plus passer sous silence l'affirmation de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui a dit : « Tu es Pierre. » Cette parole s'est vérifiée dans la réalité, car c'est dans le siège apostolique que s'est toujours conservée sans tache la religion catholique. Ne voulant donc point nous séparer de cette espérance et de cette foi, attachés aussi aux constitutions des Pères, nous anathématisons toutes les hérésies, et spécialement l'hérétique Nestorius, jadis évêque de Constantinople, condamné au concile d'Éphèse par le bienheureux Célestin, pape de Rome, et par Cyrille, évêque d'Alexandrie. Semblablement nous anathématisons Eutychès et Dioscore d'Alexandrie, condamnés l'un et l'autre au saint concile de Chalcédoine, que nous suivons et embrassons, et qui, marchant sur les traces du saint concile de Nicée, a proclamé la foi apostolique. Nous maudissons également Timothée le meurtrier, surnommé Élure, disciple de Dioscore, et Pierre

episcopum ab apostolica sede damnatum, eorum complicem et sequacem, vel qui in eorum communionis soeietate permanserint; quia Acacius quorum se communioni miscuit, ipsorum similem jure meruit in damnatione sententiam. Petrum nihilominus Antiochenum damnamus cum sequaeibus suis et omnium suprascriptorum.

d'Alexandrie (Pierre Monge) qui l'a imité en tout. Nous condamnons aussi et anathématisons Acace, jadis évêque de Constantinople, condamné par le siège apostolique, complice et adhérent des précédents, et tous ceux qui auraient persévéré dans la communion de ces hommes; Acace, qui est entré en communion avec eux, a mérité par là de partager leur condamnation. Nous condamnons aussi Pierre d'Antioche (Pierre le Foulon) avec tous ses adhérents et tous eeux des personnages ci-dessus.

Suscipimus autem et probamus epistolas beati Leonis papæ universas quas de christiana religione conscripsit, sicut prædiximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem et prædicantes ejus omnia constituta. Et ideo spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica prædicat, esse merear, in qua est integra et verax christianæ religionis et perfecta soliditas : promittens in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est, non consentientes sedi apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Quodsi in aliquo a professione mea deviare tentavero, his, quos damnavi, complicem me mea sententia esse profiteor.

D'autre part, nous recevons et approuvons toutes les lettres écrites par le bienheureux pape Léon sur la religion chrétienne, désirant suivre en tout, comme nous l'avons dit, le siège apostolique et proclamant toutes ses constitutions. J'espère dans ees conditions entrer en communion avec vous, représentants du siège apostolique; c'est là que la religion chrétienne trouve son plein affermissement. Je promets donc qu'à l'avenir je ne réciterai plus dans la célébration des saints mystères les noms de ceux qui ont été séparés de la communion de l'Église catholique, c'est-à-dire qui ne sont point d'accord avec le siège apostolique. Que si je tentais de m'éloigner en quoi que ce soit de la présente profession de foi, je me déclare moi-même le complice de ceux que j'ai condamnés.

Hanc autem professionem meam ego manu mea subscripsi, et tibi Hormisdæ saneto et venerabili papæ urbis Romæ direxi.

Je soussigné ai souscrit de ma main le présent formulaire et je l'adresse à Hormisdas, le saint et vénérable pape de la ville de Rome.

On ne pouvait rien imaginer de plus clair. Le formulaire était l'affirmation péremptoire du droit de Rome à définir souverainement et d'une manière infaillible les controverses doctrinales aussi bien que les questions de personnes. Les *constituta* des papes et tout spécialement le fameux Tome de Léon étaient mis sur le même pied que les décisions des trois grands conciles de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine. Quel besoin y avait-il dans les questions controversées de discussions et d'enquêtes nouvelles? Rome et Chalcédoine avaient jugé, la cause était finie. Désormais l'on ne serait catholique qu'en étant romain, qu'en condamnant les doctrines et les personnes que Rome avait condamnées, qu'en recevant sans discussion les dogmes qu'elle avait canonisés. Jamais encore ne s'étaient affirmées d'une manière aussi tranchante les prérogatives souveraines de l'Église de Rome. Jaffé, n. 774-775; Thiel, *Epist.*, VII et VIII; cf. aussi le texte du formulaire dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171-172. Voir t. VI, col. 2175.

De telles exigences n'étaient point faites pour encourager Anastase. Du concile d'Héraclée, il était à peine question; avant même de l'ouvrir il fallait accepter le règlement définitif des questions qu'il prétendait traiter. D'autre part, le péril créé par Vitalien se faisant moins pressant, les désirs de réconciliation avec Rome devenaient aussi moins vifs. L'empereur objecta donc aux légats qu'il lui était impossible de rayer Acace des diptyques. Semblable mesure produirait infailliblement une émeute dans la population de la capitale, restée fort attachée au souvenir de l'ancien patriarche. C'était vouloir la réconciliation avec Rome, et la canonisation de l'auteur même de la rupture. Les légats ne purent que se retrancher derrière leurs instructions; le 16 juillet 516, ils quittaient Constantinople. Le *Liber pontificalis* constate mélancoliquement que leur mission avait échoué; *nihil egerunt*.

L'échec était moindre cependant que l'apparence l'aurait fait croire. La présence dans la ville impériale des représentants du pape avait réveillé bien des consciences. En Thrace, dans l'Illyricum, en Dardanie, en Épire, nombreux étaient les évêques qui, soit isolément, soit en corps, demandaient le retour à l'unité romaine. Hormisdas accueillait avec joie leurs suppliques, et envoyait son formulaire, dont il pressait la signature. Jaffé, n. 780, 783, 785; Thiel, *Epist.*, XVII, XX, XXIII. Le 15 février 517, il pouvait écrire à Avit, évêque de Vienne, que quarante évêques de l'Illyricum abandonnant l'obédience de Thessalonique étaient rentrés en communion avec Rome. Jaffé, n. 784; Thiel, *Epist.*, XXII.

L'empereur lui-même ne pouvait résister indéfiniment à l'opinion publique. En même temps qu'arrivaient à Rome les légats de retour de Constantinople, deux hauts fonctionnaires impériaux se présentaient à Hormisdas. La question d'Acace étant, extérieurement du moins, la seule qui créât difficulté, ils devaient en demander au pape le renvoi après le concile toujours projeté. L'assemblée réglerait d'abord les points de doctrine en suspens; l'on examinerait ensuite les questions de personnes. Les ambassadeurs impériaux étaient aussi porteurs d'une lettre adressée au sénat romain; on lui demandait d'interposer ses bons offices auprès du pape et auprès du roi Théodoric pour la conclusion de la paix. Thiel, *Epist.*, XI et XII. Hormisdas demeura inflexible : qu'on radiât d'abord Acace et les pourparlers pourraient commencer; sinon, l'on n'avait que faire à Rome des bonnes paroles de l'empereur. Désireux pourtant de montrer ses intentions pacifiques, le pape, en avril 517, envoyait à Constantinople une seconde légation. Ennodius de Pavie et Pérégrinus de Mirenum, en Campanie, les deux envoyés pontificaux, étaient porteurs des lettres adressées à l'empereur et au patriarche. On ne laissait point ignorer à ce dernier qu'on le tenait toujours pour excommunié, mais la sévérité à son égard se tempérait de quelque indulgence; on espérait que son action serait décisive pour ramener la masse de l'épiscopat oriental. Jaffé, n. 720; Thiel, *Epist.*, XXVIII. Un monitoire adressé à tous les évêques les engageait à revenir « à la pierre sur laquelle a été fondée l'Église ». Jaffé, n. 791; Thiel, *Epist.*, XXIX. Enfin l'on faisait espérer à ceux qui déjà étaient retournés à l'Église romaine qu'ils verraient bientôt le terme de leurs angoisses. Les légats enjoindraient à leurs persécuteurs de cesser toute vexation, en invoquant au besoin l'intervention de l'empereur. Jaffé, n. 792, 794, 795, 796; Thiel, *Epist.*, XXXII, XXXIV.

La deuxième légation d'Hormisdas devait être moins heureuse encore que la précédente. La radiation des diptyques d'Acace et de ses successeurs, même les plus orthodoxes, tels qu'Euphémius et Macédonius, heurtait trop violemment le sentiment populaire pour que l'empereur n'en tirât point parti. Nous sommes mal renseignés sur les faits et gestes de la légation; le *Liber pontificalis* insinue qu'après avoir essayé de la persuasion, voire de la corruption, l'empereur recourut, à l'endroit des légats, à la manière forte. Ils auraient été gardés de telle sorte qu'il leur aurait été impossible de remettre aux divers destinataires les protestations dont ils étaient porteurs. Ce qu'il y a

de certain, c'est que la lettre que leur remit Anastase le 11 juillet 517, à l'adresse du pape Hormisdas, manquait complètement d'affabilité. Elle se terminait par ces mots irrités : « On peut nous injurier et nous mépriser, mais nous commander, jamais. » C'était l'échec définitif des négociations avec l'empereur grec. Thiel, *Epist.*, XXXVIII. En même temps la persécution contre les orthodoxes se rallumait en Orient. Jaffé, n. 800; Thiel, *Epist.*, XL.

Le 9 avril 518, Anastase mourut, frappé par la foudre, si l'on en croit la tradition recueillie par les chroniqueurs byzantins et le *Liber pontificalis*. En tout cas, sa mort fut assez soudaine pour qu'il n'ait pas eu le temps de régler la succession à l'empire. Ce fut le préfet du prétoire, Justin, un rude soldat, qui, malgré les intrigues de l'eunuque Amantios, réussit à se faire proclamer empereur par le sénat et par le peuple. Justin était un partisan décidé de la foi chalcédonienne; en même temps qu'il montait sur le trône, Vitalien, l'ancien rival d'Anastase, revenait au pouvoir. Le neveu de l'empereur, Justinien, partageait, en matière d'orthodoxie, les idées de Justin et de Vitalien. Toute la politique de ces trois personnages allait converger vers un seul but : le rétablissement des relations entre l'ancienne Rome et la nouvelle.

Dans l'Église même de Constantinople, quelque chose aussi était changé. Au patriarche Timothée, monophysite décidé, avait succédé Jean le Cappadocien, orthodoxe de désir, bien qu'un peu timide dans l'expression de ses sentiments. Le peuple de Constantinople se chargea de le rappeler à une plus saine appréciation de son devoir. Le 15 et le 16 juillet (c'était peu de temps, ce semble, après l'accession au trône de Justin) la populace se précipita dans la cathédrale et, après avoir longuement acclamé l'empereur et l'Augusta, elle exigea de son évêque une profession de foi nettement chalcédonienne, l'excommunication des eutychiens et tout spécialement de Sévère, l'évêque intrus d'Antioche, enfin le rétablissement dans les diptyques des noms du pape Léon et des patriarches Euphémius et Macédonius, déposés sous Anastase pour leur attachement à la foi orthodoxe. L'archevêque Jean ne put que s'exécuter. Voir un récit détaillé de la scène dans les actes d'un concile de Constantinople de 536, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 1057-1065. Ce que l'opinion publique obtenait dans la capitale, l'autorité impériale le réalisait dans les provinces. Un premier édit ordonnait le rétablissement des évêques exilés par Anastase et la reconnaissance par toutes les Églises de la profession de Chalcédoine. Un second déclarait les hérétiques incapables de tout office public, civil ou militaire, et ordonnait la déposition de tous les hétérodoxes. Sévère d'Antioche était décrété de prise de corps; il n'eut que le temps de fuir à Alexandrie, la citadelle du monophysisme. La manière forte eut raison de bien des résistances. Les choses étant ainsi disposées, il ne restait plus qu'à s'adresser à Rome. C'est ce que firent en septembre 518 les trois hauts personnages dont dépendait maintenant l'avenir religieux de l'Orient : l'empereur Justin, son neveu Justinien, et le patriarche Jean. Thiel, *Epist.*, XLII, XLIV, XLIII. On demandait instamment au pape d'envoyer à Constantinople une légation animée de sentiments pacifiques; le Tome de Léon et le formulaire de Chalcédoine étant acceptés sans aucune difficulté, la seule question qui resterait à régler serait celle de l'excommunication posthume d'Acace.

Sur ce dernier point Hormisdas se montrerait inflexible, les lettres envoyées par lui en décembre 518 et en janvier 519 ne laissaient aucun doute sur sa résolution. « Recevoir le Tome de Léon et maintenir dans les diptyques le nom d'Acace, ce sont choses contradictoires, » écrivait-il au patriarche. Jaffé, n. 803; Thiel, *Epist.*, XLVII. Et les instructions remises aux légats accentuaient encore cette intransigeance. Ce n'était pas seulement Acace dont les envoyés pontificaux avaient ordre de presser la radiation; ceux même de ses successeurs qui avaient été orthodoxes et qui avaient souffert pour la foi de Chalcédoine étaient englobés dans la même condamnation, pour n'avoir point cherché à se réconcilier avec le siège romain. Si les autorités byzantines acceptaient la radiation d'Acace, mais faisaient des difficultés pour celle d'Euphémius et de Macédonius, les légats devaient alléguer d'abord le texte du formulaire précédemment soumis à la signature des Orientaux. Il ne leur était loisible d'en rien modifier. A l'extrême rigueur, on pourrait dans la formule d'anathème taire les noms des deux prélats orthodoxes; mais ils devraient néanmoins disparaître des diptyques de l'Église. Enfin les légats ne devraient rien négliger pour assurer la publicité des soumissions demandées aux évêques orientaux et à leurs chefs. Jaffé, n. 805; Thiel, *Epist.*, XLV. Il semblait que croissaient les exigences de Rome en même temps que s'affirmaient les désirs d'union des Orientaux. Mais ce n'était qu'une apparence. L'anathème porté contre tous les schismatiques était déjà inscrit dans le formulaire de 515. C'étaient les événements de juillet 518 qui avaient attiré l'attention sur Euphémius et Macédonius. A Rome on ne se rendait pas bien compte que leur rétablissement dans les diptyques était une manifestation d'orthodoxie et de désir d'union; les byzantins comprendraient-ils que cette même orthodoxie exigeait maintenant la radiation de ces mêmes prélats?

En janvier 519, les deux évêques Germain et Jean, le prêtre Blandin, les diacres Félix et Dioscore partaient de Rome pour Constantinople. Sur leur chemin, ils recueillaient dans tout l'Illyricum les adhésions des évêques au formulaire d'Hormisdas. Thiel, *Epist.*, LIX, LX, LXIII. Le lundi de la semaine sainte, ils étaient arrivés dans la capitale. L'accueil fut magnifique et tel que pouvait le souhaiter Hormisdas. Dès le mercredi saint l'entente était complète entre le patriarche et les légats du pape. Le jeudi, le patriarche était venu au palais impérial, avait signé le formulaire; au milieu des acclamations et des larmes de joie de tout le peuple, on s'était rendu à la cathédrale pour célébrer le divin sacrifice, et tous avaient pu remarquer que les noms d'Acace et de ses successeurs, voire ceux des empereurs Anastase et Zénon, avaient été omis dans la lecture des diptyques. « Par vos prières, écrivaient les légats à Hormisdas, la paix est rendue aux cœurs chrétiens, il n'y a plus dans l'Église qu'une seule âme, qu'une seule joie. Seul en gémit l'ennemi du genre humain, terrassé par votre piété. » Thiel, *Epist.*, LXIV.

Au vrai, les choses avaient été moins faciles que ne semblait le dire la dépêche officielle des légats. Dans une lettre particulière, le diacre Dioscore, qui semble avoir joué dans toute l'affaire un rôle considérable, mandait à son maître que l'archevêque Jean avait voulu substituer au formulaire d'Hormisdas, dont on lui demandait la signature pure et simple, une profession de foi de son cru. Après une longue discussion, il avait été convenu qu'il rédigerait seulement un court préambule auquel il ajouterait le formulaire. Thiel, *Epist.*, LXV. On ne comprend même pas bien comment les légats pontificaux acceptèrent cette transaction. Le préambule de Jean ne reniait rien des prétentions excessives de l'Église de Constantinople, et semblait mettre sur le même pied l'ancienne et la nouvelle Rome. *Sanctissimas enim Dei ecclesias, id est, superioris vestræ et novellæ istius Romæ, unam esse accipio illam sedem apostoli Petri et istius augustæ civitatis unam esse definio.* Le patriarche déclarait adhérer aux quatre conciles; or jusqu'ici Rome n'avait jamais officielle-

ment reconnu celui de Constantinople, dont un canon affirmait la prééminence religieuse de la ville impériale sur tout l'Orient. Thiel, *Epist.*, LXI. Dans la joie du succès on ne remarqua pas ces nuances dont se tempérait la soumission byzantine. La paix religieuse étant rétablie dans la capitale, il s'agissait maintenant de la faire régner dans le reste de l'empire, à Antioche d'abord, et puis, si possible, à Alexandrie. De Rome, Hormisdas, tout en félicitant ses légats de leur succès à Constantinople, les pressait d'agir sur l'empereur; en même temps il multipliait les démarches auprès des personnages influents de la cour impériale et du patriarche de Constantinople, les priant d'unir leurs efforts à ceux de ses envoyés. Jaffé, n. 819-827; Thiel, *Epist.*, LXXIX-LXXXVII. Une chose aussi lui tenait à cœur, le rétablissement immédiat de certains évêques, évincés de leur siège, et qui, malgré l'édit récent de Justin, n'avaient pu se faire rendre justice. Un courrier parti de Rome le 2 septembre 519 inondait bientôt la capitale des requêtes pontificales en faveur de ces malheureux. Jaffé, n. 830-833, 835; Thiel, *Epist.*, XCIII-XCVI, XCII.

Mais à Rome on ne pouvait se rendre un compte exact des difficultés que rencontrait l'œuvre de réunion. Dans la ville impériale, l'autorité pouvait faire fléchir les fronts les plus rebelles; à une certaine distance, les choses se compliquaient étrangement. Un des légats, l'évêque Jean, ne tarda pas à en faire l'expérience. Il était allé à Thessalonique, espérant bien obtenir l'adhésion du métropolitain Dorothée au formulaire d'Hormisdas. Sans entrer en relations directes avec l'envoyé pontifical, celui-ci lui avait dépêché l'un de ses prêtres nommé Aristide. On s'était chicané longuement sur le formulaire, et l'on s'était quitté, sans rien conclure, sur des paroles très aigres. La conférence devait reprendre le lendemain; elle fut troublée par l'intervention de la populace, qui se rua sur Jean et tua deux de ses serviteurs. Blessé à la tête, roué de coups, le légat n'eut que le temps de se réfugier dans la basilique de Saint-Marc, où la police vint enfin le délivrer. Thiel, *Epist.*, C. Au dire des légats, ce n'était rien moins qu'un guet-apens organisé par l'évêque du lieu. Avant l'arrivée de l'ambassadeur pontifical, Dorothée aurait agi de manière à faire croire qu'une persécution était imminente; en dehors de toute fête baptismale, on avait conféré le baptême à plus de deux mille personnes; on avait distribué l'eucharistie à pleines corbeilles, de manière que le peuple chrétien pût conserver longtemps les espèces sacramentelles, la persécution étant sur le point de fermer les églises. Tout cela était bien fait pour surexciter le populaire.

Hormisdas ressentit vivement l'injure faite à son légat; il demanda que Dorothée fût immédiatement déposé et envoyé à Rome pour y être jugé. Jaffé, n. 840; Thiel, *Epist.*, CIII. Sa requête ne fut pas agréée. Dorothée, convoqué à Constantinople, pour répondre de ses actes, sut intéresser à sa cause des protecteurs puissants. « Il était parti de Thessalonique avec une somme d'argent capable d'aveugler, non seulement des hommes, mais des anges. » Thiel, *Epist.*, CII. Comme il arrivait d'ordinaire à Constantinople, l'or eut raison de toutes les résistances. Dorothée, exilé d'abord à Héraclée, reçut bientôt l'autorisation de rentrer à Thessalonique. En août 520, il écrivait au pape pour se justifier et lui demander de rentrer dans sa communion. Thiel, *Epist.*, CXXVIII. La réponse d'Hormisdas est intéressante à signaler; le pape voudrait croire à l'innocence de Dorothée, il sera heureux de le recevoir dans la communion romaine, quand il aura souscrit au formulaire imposé à tous. Jaffé, n. 852; Thiel, *Epist.*, CXXXIV. Et voilà donc un prélat important, rétabli sur son siège par ordre de l'empereur et qui cependant n'avait point acquiescé pleinement aux professions de foi romaine. Cela jette un jour curieux sur la politique de Justin.

S'il n'était pas facile de réduire un métropolitain de Thessalonique, à quelles oppositions ne se heurterait-on pas quand il s'agirait d'un potentat comme le patriarche d'Alexandrie? Hormisdas suppliait Justin de déposer Timothée, un monophysite déclaré. Il pensait assurer la succession à son légat Dioscore, originaire d'Égypte. Jaffé, n. 842; Thiel, *Epist.*, CV. Mais l'autorité du basileus dut fléchir devant celle du « Pharaon ». Timothée ne put être ébranlé; sur la terre d'Égypte, le monophysisme demeurait triomphant. Et les choses n'allaient guère mieux à Antioche. Sévère, sans doute, était en fuite, et l'on pouvait songer à mettre à sa place un prélat tout dévoué à l'orthodoxie chalcédonienne. Mais impossible d'assurer à Antioche une élection conforme aux désirs impériaux. L'empereur fit choix d'un prêtre de la capitale, nommé Paul, qui fut expédié à Antioche et consacré par quelques évêques complaisants. Thiel, *Epist.*, LXXV. Mais la situation du nouveau patriarche n'était pas tenable; il eût fallu nommer dans la capitale de la Syrie un personnage au-dessus de tout soupçon; Paul, malheureusement, n'en était pas là. Dans ce milieu hostile les pires accusations commencèrent à courir sur le patriarche. Au bout de deux ans, Paul démissionna plutôt que de se soumettre à l'enquête que tous demandaient sur sa moralité. Thiel, *Epist.*, CXLV, CXLVI. Il eut pour successeur Euphrasius, qui commença par rayer des diptyques le pape et le concile de Chalcédoine. La crainte, sans doute, contribua à le rendre plus prudent par la suite; mais il était trop visible que la force seule maintenait en Syrie l'autorité du concile de 451.

L'empereur Justin et son héritier présomptif Justinien commençaient à le comprendre. A partir de juillet 520, ils ne cessent d'insister dans leur correspondance avec Hormisdas sur les difficultés que rencontre l'œuvre de réunion. Quelle erreur ce serait donc de les aggraver par d'inutiles exigences! La douceur, la modération sont nécessaires si l'on veut aboutir. Thiel, *Epist.*, CXVI, CXX, CXXIX. Il faut trancher au plus vite la controverse soulevée par les moines scythes au sujet de la formule : *unus de Trinitate passus est;* il faut surtout ne pas exiger dans toutes les cités et sans aucun discernement la radiation sur les diptyques de tous les évêques compromis de près ou de loin dans le schisme d'Acace. Qu'on supprime les noms spécialement visés dans le formulaire, rien de mieux; mais il est des évêques très pieux, très populaires, qu'il est impossible d'englober dans la même condamnation que les auteurs responsables du schisme. Faudra-t-il, pour une question après tout secondaire, compromettre l'œuvre d'unité? Et la lettre de Justinien jetait un jour étrange sur les procédés employés par l'administration impériale. Ni l'exil, ni le fer, ni le feu n'avaient pu avoir raison de l'obstination de certains Orientaux. Assez de supplices, disait Justinien; ce n'est point par les persécutions, par le sang, mais bien par la douceur qu'on aura raison des rebelles. N'allons point, sous prétexte de gagner les âmes, perdre à la fois et les âmes et les corps. Thiel, *Epist.*, CXX. Et une lettre du 9 septembre 520 s'exprimait avec plus de fermeté encore : « Dieu vous demandera compte du salut de tous ceux qui pourraient à présent être sauvés par l'esprit de douceur. » Thiel, *Epist.*, CXXXII.

Au moment où ces nouvelles arrivaient à Rome, les légats avaient quitté la ville impériale (juillet 520) et étaient venus rendre compte au pape du résultat de leur mission. Quelle impression donnèrent-ils à Hormisdas de la situation religieuse de l'Orient; nous ne savons. Il semble pourtant qu'ils n'aient pas suffisamment représenté au pontife les difficultés que créaient ses exigences. Toujours est-il qu'Hormisdas ne dévie

point de la ligne de conduite qu'il s'était tracée : pas un seul nom de schismatique dans les diptyques; il ne sortirait pas de là. C'est ce qu'il annonça à l'empereur Justin dans une lettre du 26 mars 521. Jaffé, n. 860; Thiel, *Epist.*, CXL. « Que le monarque veuille bien persévérer dans son désir de l'unité; qu'il ne redoute point, à l'occasion, de mettre la force au service de la vérité. On verra bien si l'obstination de ceux qui déchirent l'unité de l'Église sera plus forte que tous nos désirs de paix. Il y a des blessures devant lesquelles il ne faut pas reculer, puisqu'elles sont infligées pour le salut de l'âme. Et qu'on ne dise pas que nous nous montrons plus sévère que nos prédécesseurs. Ce n'est point l'opiniâtreté qui nous engage dans cette voie, mais bien les scandales dont nous avons été témoin. » On notera cette lettre, elle exprime pour la première fois l'appel de l'Église au bras séculier pour contraindre les dissidents. Nous ignorons quelle réponse y firent Justin et son neveu. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'à la suite de tous les événements que nous venons de raconter, plus de cinquante évêques, dont plusieurs fort recommandables par leur science et leur piété, furent déposés et envoyés en exil. Le jour n'était pas loin où l'Orient prendrait sa revanche de telles humiliations.

2° *La controverse théopaschite.* — Cette question de diptyques n'était d'ailleurs pas la seule qui préoccupât à cette époque les légats d'Hormisdas. Plus graves sans aucun doute étaient les querelles théologiques soulevées au même moment par ceux qu'on appelait les moines scythes. Elles roulaient tout particulièrement sur la formule : *unus de Trinitate passus est.* Cette expression ne laissait pas que d'être suspecte aux chalcédoniens stricts; et ses origines étaient bien faites pour aggraver les défiances. Cinquante ans plus tôt, en témoignage de ses sentiments monophysites, Pierre le Foulon, à Antioche, avait introduit dans le *Trisagion* liturgique l'addition : *qui passus es pro nobis.* Il voulait signifier qu'une des personnes de la Trinité avait souffert pour nous. Pour qui admettait la formule chalcédonienne des deux natures dans l'unité de personne, l'expression incriminée n'était pas plus scandaleuse que le nom de *mère de Dieu* attribué à la vierge Marie. Mais quand l'on songe au monophysisme avéré de Pierre le Foulon, on ne peut s'empêcher de remarquer le danger que créait semblable manière de parler. On mettait l'accent sur la nature divine du Christ au point de reléguer dans l'ombre sa nature humaine, seule capable de souffrir et de mourir. On semblait attribuer à la divinité elle-même les souffrances de la passion. Le *qui passus es pro nobis* était vite devenu dans tout l'Orient le signe de ralliement de l'opposition antichalcédonienne. Sans reprendre cette formule suspecte, l'Hénotique de Zénon contenait une expression apparentée : *unus de Trinitate incarnatus.* Autant que la précédente, la formule impériale était susceptible d'interprétation orthodoxe; elle n'en était pas moins devenue la tessère du monophysisme modéré. Plus tard, quand l'empereur Anastase avait accentué sa rupture avec l'orthodoxie, une expression rappelant plus clairement les idées de Pierre le Foulon avait été mise en circulation. L'on disait couramment dans les milieux monophysites de la capitale : *unus de Trinitate crucifixus.* Et l'adoption de cette formule dans la liturgie constantinopolitaine avait causé dans le public orthodoxe une révolution véritable. Le terme s'était maintenu néanmoins. Ce fut seulement à l'avènement de Justin que l'on songea à l'abroger. Mais juste à ce moment il lui survint des défenseurs bien inattendus dans la personne des moines scythes et de leur abbé Maxence. Ce milieu ne pouvait guère être soupçonné d'hostilité à la foi chalcédonienne. Vitalien, un des plus fermes soutiens de l'orthodoxie, entretenait les meilleurs rapports avec les moines scythes, dont il se fera l'ardent défenseur. Les écrits de l'abbé Maxence, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 74-158, ne témoignent pas d'un attachement quelconque aux doctrines monophysites. Mais en ce milieu on craignait, ou l'on faisait semblant de craindre, que la réaction chalcédonienne, provoquée par Justin, ne fît relever la tête aux restes, toujours vivants à Constantinople, de la faction nestorianisante. En adoptant l'expression : *unus de Trinitate crucifixus*, on mettrait en relief l'unité absolue de celui qui avait été engendré de toute éternité, et qui cependant était mort pour notre salut.

En sens inverse, un diacre nommé Victor, qui faisait profession de ne connaître que la formule de Chalcédoine, attaquait vivement les moines scythes. C'était bien le moment de rouvrir les querelles théologiques! Mais le sol byzantin était si favorable à ce genre de produits! On en vint bien vite de part et d'autre à se traiter d'hérétique. Pour les moines scythes, Victor n'était qu'un nestorien à peine déguisé; Victor ripostait et accusait ses adversaires de monophysisme. C'est au milieu du premier fracas de ces joutes dangereuses qu'arrivèrent à Constantinople les légats d'Hormisdas. Thiel, *Epist.*, LXXV, LXXVI. Les Scythes et Victor voulurent faire trancher le différend par les représentants du pape. Mais la théologie de ces derniers était un peu courte pour se reconnaître de suite dans ces arguties byzantines. Avec beaucoup de raison ils se retranchèrent derrière leur formulaire. Pour être déclaré orthodoxe il suffisait de l'accepter : à quoi bon y rien ajouter ? On avait le texte de Chalcédoine; il était suffisant à dirimer les questions. Ainsi raisonnaient les légats, qui dans la circonstance se rencontraient avec le patriarche Jean. On fit comparaître devant ces deux autorités les Scythes et leur adversaire. Victor déclara qu'il recevait le Tome de Léon et la lettre synodale de Cyrille. C'est fort bien, dirent les Scythes; mais qu'il ajoute : *et unus de Trinitate crucifixus.* Les légats s'y opposèrent. « Ce qui n'est point défini dans les quatre conciles, ni dans le Tome de Léon, nous ne pouvons l'ajouter. » Thiel, *Epist.*, XCVIII; relation du diacre Dioscore, 15 octobre 519.

Les Scythes ne se tinrent pas pour battus. Les légats du pape pactisaient avec l'hérésie; il ne restait plus à Maxence et à ses moines qu'à partir pour Rome et à soumettre directement leur querelle au jugement d'Hormisdas lui-même. Ainsi fut fait; dans l'été de 519 les Scythes arrivaient à Rome et ne tardaient pas à remplir la ville de leurs bruyantes accusations contre Victor d'abord, puis contre les légats pontificaux, entraînés dans son hérésie. Hormisdas cependant ne se pressait point de répondre, malgré les instances pressantes que, de Constantinople, lui adressait Justinien. Thiel, *Epist.*, XCIX. Il commençait à comprendre que, sous toutes ces querelles soi-disant théologiques, il y avait surtout des questions de personnes, et avant de prendre une décision, il n'était pas fâché d'entendre les impressions que de Constantinople lui rapporteraient ses légats. Lettre à Justinien, mars 520, Jaffé, n. 846; Thiel, *Epist.*, CXII. Et comme les Scythes, mécontents des lenteurs romaines, avaient essayé de fuir, le pape les avait fait surveiller plus étroitement. Lettre aux légats, décembre 519, Jaffé, n. 840; Thiel, *Epist.*, CIII.

Les légats avaient quitté Byzance en juillet 520; ils étaient porteurs de lettres adressées au pape par tout ce qu'il y avait dans la capitale de personnages importants. Dans tous ces documents l'on insistait beaucoup sur l'urgence qu'il y avait à arrêter la querelle des moines scythes. Justinien, qui déjà s'exerçait au métier de théologien, discutait la formule de Maxence et proposait à son tour ses vues personnelles. Il lui sem-

blait que l'expression : *unus in Trinitate* avait moins d'inconvénients que les mots : *unus ex Trinitate*, surtout si on ne les faisait pas précéder du nom de Jésus: *Sicut enim videtur ambiguum dicere simpliciter unum de Trinitate non præmissa nomine Domini nostri Jesu Christi, sic ejus personam in Trinitate cum Patris Spiritusque Sancti personis non dubitamus esse*, et il alléguait des textes augustiniens qui lui paraissaient confirmer sa manière de voir. Thiel, *Epist.*, CXX. Quelques semaines plus tard, l'impérial théologien revenait sur la question : *Nobis videtur quoniam Filius Dei vivi, Dominus noster Jesus Christus ex virgine Maria natus, recte dicitur unus in Trinitate cum Patre Spirituque Sancto regnare, majestatisque ejus personam in Trinitate et ex Trinitate non infideliter credimus.* Thiel, *Epist.*, CXXXII. Le même courrier transmettait à Rome une profession de foi des Églises de Jérusalem, d'Antioche et de Syrie, que l'empereur Justin faisait tenir au pape. Elle débutait par une affirmation relative à la Trinité, une seule essence en trois personnes. Elle interprétait ensuite la formule chalcédonienne de l'unité de personne en fonction de la formule trinitaire. « Le concile, disait-elle, a proclamé que Dieu le Verbe est une seule substance ou personne (ce qui est la même chose) en deux natures, la divinité et l'humanité, sans division ni confusion, et Notre-Seigneur Jésus-Christ est donc l'un de la Trinité sainte et consubstantielle, » ce que la profession de foi exprimait encore en ces termes : *Deus Verbum incarnatus est et homo factus est unus ex sancta et unius essentiæ* (ὁμοουσίῳ) *Trinitate secundum filiationis proprietatem.* Ainsi l'autorité impériale semblait prendre la défense d'une formule étroitement apparentée à celle que préconisaient les moines scythes.

Hormisdas était dans le plus cruel embarras. Ses légats lui représentaient la formule scythe comme une concession au monophysisme expirant. Un évêque africain, Possessor, qui se touvait à Constantinople depuis 517, n'était pas loin de partager les mêmes idées. Une lettre de lui, reçue à Rome le 18 juillet 520, soulevait en outre une difficulté d'un autre genre. Dans le camp scythe on discutait beaucoup, en dehors des questions christologiques et trinitaires, les graves problèmes soulevés par la controverse pélagienne. Comme l'on voyait partout des nestoriens, l'on découvrait partout aussi des partisans de Pélage. Les livres de Fauste de Riez relatifs à la grâce étaient soumis à une critique pénétrante qui y relevait des attaches suspectes. Possessor, interrogé, n'avait pu que déclarer que les livres de Fauste, n'étant pas canoniques, n'exprimaient pas après tout la doctrine officielle de Rome. Sur tous ces points Possessor demandait une prompte réponse. Thiel, *Epist.*, CXV.

C'est lui qui reçut le premier les confidences d'Hormisdas. Une longue lettre, écrite le 13 août 520, lui narrait tous les déboires que l'obstination des moines scythes avait causés au pontife. Hormisdas n'était pas tendre pour ces moines brouillons et querelleurs, contempteurs des autorités traditionnelles, sans cesse en quête de nouveautés, et prétendant imposer partout leur sentiment. N'avaient-ils pas été jusqu'à vouloir provoquer dans Rome un mouvement populaire, en placardant sur la statue de l'empereur leurs protestations contre les nestoriens, et sous cette dénomination injurieuse ils voulaient désigner les légats mêmes du pontife. Le pape suspendait encore son jugement sur le fond de l'affaire, mais il était dès lors facile de voir en quel sens il pencherait. Quant aux questions soulevées autour des livres de Fauste, la sagesse romaine refusait de s'engager. Fauste n'avait jamais été officiellement approuvé par l'Église, mais on n'avait pas canonisé non plus toutes les théories d'Augustin. Le seul acte qui engageât Rome, c'était la condamnation portée par le pape Célestin et conservée aux archives: il serait toujours possible de se référer au texte authentique. *De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia, licet in variis libris beati Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum possit cognosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur, quæ, si tibi desunt et necessaria credis, destinabimus.* Jaffé, n. 850; Thiel, *Epist.*, CXXIV.

En possession de cette lettre, l'évêque africain ne se priva pas de faire en tous lieux un portrait peu flatté des Scythes. Il raconta leur échec à Rome et Maxence lui-même se chargea bientôt de confirmer les dires de Possessor. Sa rancune contre Rome s'exhala dans un long pamphlet qui nous est conservé, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 93-111. Il commençait par contester l'authenticité de la lettre pontificale, mise en circulation par l'évêque africain. Comment serait-elle d'un évêque, une lettre où il n'y a nulle lumière, nul enseignement, où l'on ne trouve que récriminations et plaintes sans aucune réponse aux questions posées? Ayant ainsi justifié d'avance toutes ses critiques, Maxence reprenait point par point tous les termes du soi-disant document pontifical et en faisait une critique amère. Seul un hérétique pouvait ainsi prendre la défense de Dioscore, dont le nestorianisme était flagrant. Le pape lui-même eût-il déclaré de vive voix que l'on ne pouvait appeler le Christ Fils de Dieu, *unum ex sancta et individua Trinitate*, l'Église de Dieu ne pourrait le suivre; un tel pape ne serait plus l'évêque universel, mais un exécrable hérétique. Loin de nous, continuait le factum, la pensée d'attribuer pareil langage à l'évêque de Rome. Puis il entreprenait de défendre la conduite des moines. Ce qu'on appelait obstination n'était chez eux que zèle à défendre la vérité, à faire prévaloir une formule exacte à l'encontre d'expressions hérétiques et fautives. Les troubles qu'on les accusait d'avoir excités dans la capitale, la responsabilité en retombait sur les policiers dont la brutalité les avait contraints à invoquer la protection de l'image impériale. Le tout se terminait par la critique du jugement rendu par Hormisdas dans la question de Fauste. Fallait-il même parler de jugement ou de réponse? La lettre à Possessor n'était qu'un ramassis de propos sans suite, sans autorité et en dehors de la question. Maxence, lui, avait pris la peine d'étudier le livre incriminé et à l'appui de sa condamnation il alléguait de nombreuses citations empruntées justement aux parties qu'avait lues l'évêque africain.

Nous ne savons si Hormisdas eut connaissance immédiate de l'impertinente réponse de Maxence. Toujours est-il que, le 25 mars 521, il adressait à l'empereur Justin son jugement motivé sur la controverse théopaschite. Une lettre parallèle était adressée au nouveau patriarche de Constantinople, Épiphane. Le pape défendait de faire autre chose que répéter les enseignements de Léon et de Chalcédoine. Ces formulaires suffisaient amplement à définir la vérité. Il critiquait ensuite vivement l'expression des Scythes. Elle avait un double inconvénient : elle pouvait donner à croire aux esprits simples qu'il y a plusieurs dieux; que la divinité, impassible par nature, a pu endurer les souffrances de la passion. Il fallait sauvegarder avant tout l'unité de l'adorable Trinité, *unus* (sic) *est sancta Trinitas, non multiplicatur numero, non crescit augmento.* Pourquoi d'ailleurs vouloir chercher à pénétrer ce mystère? Adorons en toute humilité l'indivisible essence, respectons le caractère de chacune des personnes et les propriétés qui les distinguent. Le propre du Père est d'engendrer le Fils; le propre du Fils est de naître du Père; le propre du Saint-Esprit est de procéder à la fois du Père et du Fils. Mais c'est aussi le propre du Fils de s'être fait chair et d'avoir habité parmi nous. Unissant dans une même personne

les deux natures divine et humaine, le même Fils de Dieu est donc à la fois Dieu et homme. Ce n'est point, comme les infidèles le disent, une quatrième personne qui s'ajouterait aux trois autres; mais c'est le Fils même de Dieu qui est à la fois Dieu et homme. Toute la réponse revient, en dernière analyse, à savoir distinguer ce qui est de l'essence divine, ce qui est le propre des personnes. *Satis est cavere ita proprietatem et essentiam cogitandam ut sciatur quid personæ, quid nos oporteat deferre substantiæ; quæ qui indecenter ignorant aut callida impietate dissimulant, dum omittunt quod sit proprium Filii, trinæ tendunt insidias unitati.* Jaffé, n. 857, 861; Thiel, *Epist.*, CXXXVII, CXLI. En d'autres termes, l'incarnation, les souffrances, la mort du Fils de Dieu sont des propriétés personnelles de la seconde hypostase, la formule scythe, trop brutale, semble vouloir les rapporter à l'essence même de la Trinité. Elles sont le fait de la seconde personne, qui a assumé une nature humaine; la formule scythe a l'inconvénient de sembler les rapporter à la nature divine. Les expressions d'Hormisdas n'étaient peut-être pas d'une lucidité admirable; du moins elles déclaraient nettement qu'il n'y avait pas lieu de reviser les décrets de Chalcédoine et d'y introduire de force une formule suspecte par ses exigences, par sa teneur même et peut-être par l'esprit de ses défenseurs. Quinze ans plus tard, un des successeurs d'Hormisdas, Jean II, eut la faiblesse de laisser rouvrir bien imprudemment cette controverse. Il ne se doutait pas des misères qu'une telle attitude causerait un jour à l'infortuné Vigile. S'il eût imité la ferme réserve d'Hormisdas, bien des discussions et des luttes eussent sans doute été évitées. Du moins, cette attitude d'Hormisdas retarda-t-elle de quelques années la réouverture des querelles. A partir de 521 il n'est plus question dans la correspondance du pontife de la controverse théopaschite.

III. Son activité en Occident. — Ce n'était point les querelles théologiques qui préoccupaient à ce moment les évêques occidentaux; il s'agissait surtout de façonner au catholicisme les barbares païens ou ariens qui s'installaient de tous côtés sur les ruines de l'empire romain. Le saint-siège eut à cœur, pendant toute cette période, de diriger autant que faire se pouvait l'épiscopat d'Occident dans sa rude tâche. Hormisdas s'y employa à l'égal de ses plus illustres prédécesseurs.

L'Espagne chrétienne commençait à se réorganiser après l'invasion wisigothique. Rien ne contribuerait davantage à cette réorganisation que l'action d'évêques énergiques représentant le siège apostolique et s'occupant à promouvoir les réformes rendues nécessaires par les circonstances. Le 2 avril 517, Hormisdas déléguait à Jean, évêque d'Illicitum (d'autres textes lisent Tarragone), les pouvoirs de vicaire du siège apostolique pour l'Espagne du Nord, et lui envoyait les *constituta generalia* qu'il devait faire appliquer partout. Ces ordonnances rappelaient les règles relatives aux ordinations, insistaient sur l'honorabilité à exiger des ordinands, interdisaient les ordinations *per saltum*, prohibaient la coutume qui commençait à s'introduire d'ordonner des pénitents. Il fallait sauvegarder le principe de l'élection des évêques, éviter tout ce qui pourrait dans ces délicates matières ressembler à de la simonie. Enfin, la célébration régulière des conciles provinciaux était recommandée comme le plus sûr moyen de restaurer la discipline. Jaffé, n. 786, 787, 788; Thiel, *Epist.*, XXIV-XXVI. En 521, Hormisdas envoyait des instructions du même genre à l'évêque Sallustus à Séville, qu'il créait son vicaire pour les provinces de Bétique et de Lusitanie. Il devrait sur tous les points signalés envoyer un rapport exact au saint-siège. Jaffé, n. 855, 856; Thiel, *Epist.*, CXLII, CXLIII.

En Gaule, on constate des efforts du même genre. On cite une lettre d'Hormisdas à saint Remi de Reims, lui confiant le soin de le représenter dans tout le royaume de Clovis. Jaffé, n. 866. Mais il y a toutes chances que cette lettre soit un faux, destiné à soutenir les revendications postérieures des archevêques de Reims. Au contraire, l'authenticité des lettres adressées par Hormisdas à Césaire d'Arles et à Avit de Vienne ne saurait être contestée. Jaffé, n. 777, 784, 864; Thiel, *Epist.*, IX, XXII, CL. On y voit le pape s'intéresser aux fondations entreprises par ces évêques de Provence.

Au même moment l'Église d'Afrique, si durement traitée par les Vandales, commençait à respirer. Le *Liber pontificalis* signale sous Hormisdas la restauration de l'épiscopat catholique en Afrique. Cette restauration eut lieu immédiatement après la mort du roi Trasamonde, 28 mai 523. La nouvelle put en parvenir à Rome avant la mort d'Hormisdas, qui eut lieu le 6 août de cette même année. Hormisdas avait siégé neuf ans et dix-sept jours. Il avait été un administrateur et un diplomate habile, ferme avec cela et ne se laissant entraîner à aucune compromission. On doit le compter parmi les pontifes qui ont revendiqué avec le plus de succès et d'énergie la suprématie doctrinale et politique du siège romain.

Jaffé, *Regesta roman. pontificum*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. I, p. 101-109; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I, p. 733-1006 (donne la meilleure édition des lettres d'Hormisdas et de ses correspondants); *P. L.*, t. LXIII, col. 367 sq. (le texte est généralement médiocre); *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 98-105, 269-274; Baronius, *Annales ecclesiastici*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1867, t. IX, p. 132-317; Smith et Wace, *A dictionary of christian biography* art. *Hormisdas*, t. III, p. 155-161.

Sur le décret dit quelquefois d'Hormisdas, et qui est également attribué à Gélase et à Damase, le dernier travail, annulant tous les précédents, est celui de von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, im kritischen Text herausgegeben und untersucht*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1912, t. XXXVIII, fasc. 4. Il a été discuté de très près par dom Chapman, *On the Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, dans la *Revue bénédictine*, 1913, p. 187-207, 315-333. Voir aussi la *Revue biblique*, 1913, p. 602-608.

E. Amann.

HORNER Grégoire, bénédictin autrichien, né à Laufen le 19 novembre 1689, mort le 14 mars 1760. Profès de l'abbaye de Notre-Dame de Gleink, il fut ordonné prêtre en 1712. Pendant deux années, de 1716 à 1718, il professa la philosophie à l'université de Salzbourg, et fut ensuite rappelé à son monastère pour y exercer la charge de prieur. En novembre 1726, il revenait à l'université de Salzbourg pour y enseigner la théologie morale et en 1732 en devenait le recteur, dignité à laquelle il renonça en 1740. Lorsqu'il mourut, il était confesseur des bénédictines de Nonnberg. Dom Grégoire Horner publia : *Quæstiones selectæ in decem categorias Aristotelis*, in-4°, Salzbourg, 1718; *Prima fidei catholicæ principia juxta seriem in sacra ejusdem fidei professione occurrentem contra Lutheri sectatores methodo polemico-scholastica succincte tradita et explicata*, in-8°, Salzbourg, 1735. Il y enseigne l'infaillibilité pontificale.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 131; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 509; *Scriptores ordinis S. Benedicti qui fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico*, in-4°, Vienne, 1881, p. 198; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1380.

B. Heurtebize.

HORNES (Arnould de), né dans le comté dont il portait le nom, gouverna le diocèse et la principauté de Liége pendant dix ans, de 1379 à 1389. Il succédait à Jean d'Arckel et, comme lui, il avait d'abord occupé le siège épiscopal d'Utrecht. A la mort de Jean

d'Arckel, le chapitre de Saint-Lambert avait porté ses suffrages sur la personne d'Eustache Persyn de Rochefort; mais ce choix, accepté par Clément VII, pape d'Avignon, se heurta à l'opposition d'Urbain VI, qui désigna de Hornes. Le grand schisme d'Occident venait précisément d'éclater et commençait à produire ses naturels et lamentables effets. Fort de l'appui du pontife romain, Arnould crut néanmoins plus opportun de ne prendre provisoirement que le titre de « mambour » ou mainbour, c'est-à-dire d'administrateur; et, après avoir désigné son frère Louis pour gérer les affaires en son nom, il alla rejoindre ses premiers diocésains. Alors les Liégeois, comme mus par un sentiment de jalousie, le rappelèrent au milieu d'eux. Sa situation, ainsi consolidée, fut définitivement assurée quand il eut obtenu de l'empereur Wenceslas des lettres de confirmation. Nommé en 1381 cardinal-prêtre par Urbain VI, il déclina cette haute distinction, sans que nous puissions dire quel fut le motif de son refus. D'ailleurs d'un caractère doux et plutôt conciliant, sachant faire au besoin de nécessité vertu, il semble qu'il ait eu par là même moins à souffrir des difficultés qu'avaient rencontrées plusieurs de ses prédécesseurs et contre lesquelles ils s'étaient inutilement butés. C'est ainsi qu'on vit, sous son gouvernement, les progrès de la démocratie s'accentuer toujours. La principauté de Liége, qui comprenait alors le Condroz, la Hesbaye, le comté de Looz, le marquisat de Franchimont, la seigneurie de Bouillon et l'Entre-Sambre-et-Meuse, s'organisa en une sorte de république fédérative. En 1384, les patriciens renoncèrent à tout privilège dans les élections. Par reconnaissance, aux élections de cette année, on choisit pour bourgmestre un membre de la noblesse, Fastré de Lardier, mais le conseil fut composé entièrement de gens du peuple; et l'année suivante, il en fut de même des bourgmestres. Désormais tous les droits furent concentrés dans la bourgeoisie, et pour y participer, les nobles se trouvèrent obligés de se faire inscrire sur la liste des métiers. Le pouvoir souverain, qui jusque-là avait appartenu à l'épiscopat et à l'aristocratie, passa aux mains de la nation représentée par les trois états, les petits métiers étant appelés à voter comme les grands, les ouvriers comme les maîtres, et les apprentis même ayant droit de vote. On put voir là, en plein moyen âge, quelque chose d'analogue à un essai de suffrage universel. Le conseil de la cité épiscopale comptait à lui seul plus de 200 membres. L'évêque consentit-il de bon gré à ces arrangements, ou fut-il moralement contraint d'y souscrire, on l'ignore. Ce qui est certain, c'est que Liége présentait en ce moment l'image de la plus complète égalité qui se soit rencontrée jamais. Michelet a souligné ce fait avec complaisance. Mais il aurait pu ajouter que les meilleures choses ont leurs inconvénients, car « multitude engendre confusion », comme disait déjà à ce propos un contemporain, Jacques de Hemricourt; et lorsque la fièvre démocratique est montée à un certain degré, il est bien difficile de faire entendre aux foules la voix de la raison et de la modération. Ces vérités d'expérience allaient recevoir bientôt des événements une nouvelle et éclatante confirmation, par les troubles qui éclatèrent sous Jean de Bavière, successeur immédiat d'Arnould, et par les massacres dont ils furent l'occasion. Le 12 octobre 1386, Arnould de Hornes promulgua la loi organique connue sous le nom de *mutation de la paix de Waroux*. Cette loi réglait sagement plusieurs points relatifs aux testaments et aux contrats de mariage, reconstituait la *cour allodiale* sur des bases plus larges, et fixait dans la capitale le siège de la *cour féodale*, antérieurement ambulatoire. Ce fut le dernier acte politique d'un prélat sage et modéré, qui mourut, le 8 mars 1389, emportant dans la tombe les regrets des Liégeois.

Polain, *Histoire de l'ancienne principauté de Liége*, 1844, t. II, p. 182; Namèche, *Cours d'histoire nationale*, Bruxelles, 1856, t. V, p. 1077-1078; Kurth, *La cité de Liége au moyen âge*, Bruxelles, 1910, t. II et III; Alph. Le Roy, art. *Arn. de Hornes*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. IX, col. 491-492.

J. Forget.

HORRY Claude, canoniste, protonotaire apostolique et procureur en l'officialité de l'archevêché de Paris, mort dans la première moitié du XVIII[e] siècle, est auteur des ouvrages suivants : *Le parfait notaire apostolique et procureur des officialités*, in-4°, Paris, 1688; *Observations sommaires sur les édits et déclarations de nos rois touchant la célébration du mariage qui renferment toutes les formalités requises pour la célébration du mariage par les édits, déclarations et ordonnances de nos rois, et arrêts rendus en exécution jusqu'en ce jour par les cours souveraines, et plusieurs questions importantes sur la question du mariage*, in-4°, Paris, 1692 ; *Institution à la pratique bénéficiale et ecclésiastique*, in-4°, Paris, 1693; *Nouveau traité du mariage chrétien fait selon les lois de l'Église et les ordonnances de nos rois, avec des notes sur l'édit du roi en règlement du mois de mars 1697*, in-12, Paris, 1700 ; *Pratique civile des officialités ordinaires, foraines et privilégiées, et autres cours et juridictions ecclésiastiques, accommodée aux ordonnances du roi de 1667 et 1670, ensemble aux édits et déclarations de Sa Majesté, arrêts de ses conseils et de ses parlements, contenant toutes les compétences attribuées à la jurisprudence ecclésiastique, par l'édit de 1695*, in-4°, Paris, 1703; *Traité de la juridiction ecclésiastique*, 2 in-4°, Paris, 1763.

Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 140; J. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, in-8°, Stuttgart, 1880, t. III, p. 614; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 586.

B. Heurtebize.

HOSIUS — forme latinisée du polonais **HOSYJUSZ**, de l'allemand **HOSZ** — Stanislas, naquit à Cracovie le 5 mai 1504. Son père était directeur de la Monnaie et procurateur de la ville de Vilna. C'est là qu'il fut élevé et qu'il apprit le polonais, l'allemand et le latin. Il entra à l'université de Cracovie le 29 août 1519. Dès la fin de l'année suivante, il était reçu bachelier. Tout en continuant ses études, il devint précepteur des neveux de l'évêque de Cracovie Tomicki, puis son secrétaire. En même temps, il dirigeait l'éducation de quelques jeunes gens appartenant à la noblesse polonaise. Il s'exerçait déjà aux belles-lettres et publiait, à la mode du temps, des épigrammes latines en tête ou à la fin d'ouvrages qui paraissaient alors en Pologne. En 1523, il présente de cette façon le *Judicium astronomicum* de Nicolas de Shradek; l'année suivante, le *Judicium majus* de Jean de Plonik et le *De bello inferendo Turcis oratio*, de Philippe Callimaque-Buonaccorsi. A la fin de cet ouvrage, se trouvent quelques vers de Hosius à la louange de Tomicki. En 1525, il présente au public un nouveau travail de Nicolas de Shradek, *Judicium astronomicum*, et la lettre de Critius = Krzyki, *Ad I. O. Pulleonem de negotio Prutenico epistola*. Tous ces écrits se rapportent aux sciences ou à la politique. Mais, dès 1526, Hosius prend une direction qu'il n'abandonnera plus. Un imprimeur de Cracovie, Victor, publie une édition du livre d'Érasme, qui vient de paraître, *Hyperaspistes. Diatribe adversus servum arbitrium Martini Lutheri*. Hosius lui donne comme préface un petit poème *In Lutheri admiratores*, et comme épilogue une épigramme *In Lutheri sectatores*. L'année suivante, Krzyki publiait un court ouvrage de polémique contre Luther sous le titre *De afflictione Ecclesiæ*. Hosius le félicitait, dans deux petits poèmes imprimés comme conclusion, de sa lutte contre « le sanglier de Calydon ». Il se chargeait lui-même de publier *Des. Erasmi*

Roterodami epistola ad inclytum Sigismundum regem Poloniæ, avec une épigramme de sa façon comme préface. En 1528, il donne libre cours à ses talents poétiques et à sa piété dans *In psalmum quinquagesimum paraphrasis Stanislai Hosii carmine conscripta.* Le poème est perdu, il ne reste que l'épigramme qui l'introduit et la lettre préface à Tomicki. La même année, il publiait le texte grec, avec traduction latine, d'un petit traité de saint Chrysostome : *Joannis Chrysostomi comparatio regiæ potestatis, divitiarum et nobilitatis cum monacho qui cum vera et christiana philosophia familiaritatem habet.* L'ouvrage est dédié par une lettre-préface à Tomicki. Tous ces essais de jeunesse sont dans la plus pure ligne érasmienne. Le titre du dernier est particulièrement significatif à cet égard. Enfin, en 1529, il édite, avec une préface de sa main, le livre de Krzyki, devenu évêque de Plock, *De ratione et sacrificio missæ.*

Ses talents l'avaient désigné à l'attention de Tomicki, qui était devenu son protecteur déclaré. Il le gratifia en cette année des revenus de deux bénéfices pour lui permettre d'aller en Italie achever sa formation. Hosius passa l'année 1530 à Venise et à Bologne. L'année suivante, il était proclamé *doctor in utroque jure* en cette dernière université. En 1532, il visite Padoue, où il se lie avec l'humaniste Bonamico. Il revient à Bologne et y fait connaissance de l'historien Guichardin et d'une série de futurs cardinaux, Campeggi, Otto Truchsess, Christophe Madruzzo, Reginald Pole. Au cours de 1533, il retourne en Pologne et reprend son poste de secrétaire auprès de Tomicki, qui l'initie, à Cracovie, aux secrets de l'administration diocésaine. Mais Tomicki meurt le 29 octobre 1535. C'est probablement peu de temps après que Hosius compose la *Vita Petri Tomicii*, éditée pour la première fois en 1879, par Hipler et Zakrzewsjki, dans la collection de ses lettres. En tout cas, en 1536, il publiait une *Elegia in obitum Petri Tomicii episcopi Cracoviensis*, dans laquelle il payait sa dette de reconnaissance envers son bienfaiteur.

Il entre alors comme secrétaire au service de Jean Choinski, évêque de Plock, vice-chancelier de Pologne. Des honneurs et des bénéfices viennent récompenser ses vertus et ses talents. Il est nommé chanoine de Frauenbourg dans l'Ermland (Varmie) en 1537, de Cracovie en 1540, de Sandomir en 1542. En même temps il reçoit les cures de Golobie et de Radlov, que, du reste, il n'occupa point personnellement. Il est ordonné prêtre en 1543. Par l'intermédiaire de Choinski, il connaît Maciejowski, évêque de Cholm, alors tout puissant dans les conseils du roi de Pologne, Sigismond l'Ancien. Sur sa recommandation, il devient secrétaire royal en 1538. Il s'occupe alors des affaires d'administration temporelle, dans lesquelles il révèle ses talents politiques. En 1539, il édite et dédie à Maciejowski le *Carmen paræneticum ad C. Attiopagum*, de l'ami de Copernic, Dantiscus, qui venait d'être nommé évêque de l'Ermland. Cf. F. Hipler, *Des ermländischen Bischofs Johannes Dantiskus und seines Freundes Nikolaus Kopernikus geistliche Gedichte*, Munster, 1857. La lettre-préface trace un portrait idéal de l'évêque digne de son auteur et montre ses soucis humanistes en même temps que sa piété.

Cependant les idées nouvelles commençaient à pénétrer en Pologne et se répandaient dans le clergé. Le chapitre de Cracovie, dont Hosius faisait partie, comptait dans son sein des chanoines qui inclinaient aux idées protestantes ou tout au moins à des idées de réforme peu compatibles avec la doctrine catholique. Hosius, en 1545, fut désigné comme inquisiteur pour juger plusieurs de ses collègues inculpés d'hérésie. L'évêque de l'Ermland, Dantiscus, lui envoyait à ce propos l'ouvrage de Filippo Archinto, *P. Archinti christiana de fide et sacramentis explanatio.* Hosius s'empressa de le publier. Il se trouve dès lors en contact avec un de ses collègues de la secrétairerie royale, dont les idées réformatrices devaient provoquer ses principaux ouvrages. Andreas Fricius Modrevius — Modrzewski — avait publié à Cracovie, en 1546, à propos de la question alors débattue de l'envoi au concile de Trente de délégués polonais, un discours qui avait fait grand bruit, *Ad regem, pontifices, presbyteros et populos Poloniæ et reliquæ Sarmatiæ oratio A. Fricii Modrevii de legatis ad concilium christianum mittendis.* Il y soutenait, entre autres choses, que l'Église pouvait errer. Hosius ne pouvait laisser passer une pareille affirmation. Dans ses lettres de cette époque, dont quelques-unes sont de petits traités, il combat vivement les doctrines de son collègue. Elles avaient pourtant grand succès dans le clergé et la noblesse de Pologne, et même auprès du prince héritier. Aussi l'avènement prochain de celui-ci annonçait-il des difficultés aux catholiques. En effet, Sigismond l'Ancien mourait en 1548. Ce fut Hosius qui composa son oraison funèbre, puis le discours d'avènement de Sigismond-Auguste et la réponse que l'évêque de Cholm Maciejowski lui fit comme chancelier du royaume. La même année, il éditait le *Libellus hymnorum* de Dantiscus.

Sa science et la dignité de sa vie l'avaient mis en relief. Le 3 février 1549, le roi Sigismond-Auguste le nommait comme successeur de Maciejowski au siège de Cholm. Il lui confiait en même temps une ambassade importante auprès de Charles-Quint et du roi des Romains Ferdinand. Il s'agissait de renouveler les traités de la Pologne avec l'empire. De nombreuses difficultés étaient alors pendantes entre les deux puissances, surtout depuis la défection de l'ordre teutonique et la sécularisation de ses biens au profit d'Albert de Prusse. Hosius avait pour compagnon Modrzewski lui-même, qui faisait fonction de secrétaire de l'ambassade. Il se rendit d'abord à Vienne, où il vit Ferdinand, puis à Anvers, où il rencontra Charles-Quint. Il s'acquitta heureusement de sa charge. Rentré à Cracovie au commencement de 1550, il y reçut, dans le courant de mars, la consécration épiscopale. Le 23 juin 1550, il rendait compte de son ambassade dans un discours qui eut un grand succès. Il commençait à s'occuper de son diocèse, quand Paul III le nomma inquisiteur pour la Poméranie. En effet, le luthéranisme, le hussitisme et l'utraquisme faisaient de continuels progrès en Prusse orientale. C'est ce qui le décida à accepter un changement de siège épiscopal. Il quitta Cholm pour devenir évêque de l'Ermland. Les historiens allemands lui reprochent avec aigreur d'avoir occupé ce poste sans posséder l'iudigénat prussien, qui, paraît-il, était requis. En tout cas, il en prit possession en janvier 1551 et il y déploya dès l'abord une ardeur infatigable contre l'hérésie. De cette époque datent un grand nombre de sermons, en allemand, en polonais, en latin, qu'il composait lui-même et qu'il faisait donner dans son diocèse et dans toute la Pologne par des orateurs exercés. Il s'attachait surtout à y défendre le catholicisme contre les attaques des novateurs. Cf. F. Hipler, *Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Cromer*, Cologne, 1885.

Une occasion plus propice encore allait s'offrir à lui de manifester sa foi. Le roi Sigismond-Auguste, malgré l'influence de son beau-frère le prince Radziwill, se montrait alors favorable aux catholiques et disposé à prendre des mesures contre l'hérésie. L'archevêque de Gnesen Dzierzgowski se décida à profiter de ces bonnes dispositions et convoqua, pour le mois de mai 1551, un synode des évêques polonais à Piotrkow.

On y devait discuter la participation au concile de nouveau convoqué à Trente, et surtout les mesures à prendre contre l'esprit de réforme. Celui-ci se manifestait dans de nouveaux ouvrages de Modrzewski, les *Dialogi de utraque specie sacramenti eucharistiæ a laicis sumenda, non affirmandi sed disputandi et discendi causa conscripti, anno 1549, mense maio et junio, Pragæ*, qui furent publiés en 1550. Dès cette époque, il avait terminé son grand ouvrage, *Commentarii de emendanda re publica christiana*. Mais il avait rencontré de vives résistances pour sa publication et c'est en 1551 seulement qu'il avait été autorisé à le donner avec des suppressions et des modifications importantes. Aussi s'était-il décidé à le soumettre au synode de Piotrkow. Il se sentait d'ailleurs fort de l'appui de Sigismond-Auguste, dont il était alors très goûté.

C'est précisément Hosius que le synode désigna unanimement pour réfuter son ancien collègue, par un exposé de la doctrine catholique sur les points controversés. Telle fut l'origine de la *Confessio catholicæ fidei christiana, a patribus in synodo provinciali habita Petrikoviæ, anno 1551, mense maio, congregatis*. Hosius lui-même raconte, dans la préface de l'édition de 1562, les conditions dans lesquelles il composa cet ouvrage. Il l'avait rédigé en quatre jours et présenté aux évêques du synode. Ceux-ci en furent si contents qu'ils l'approuvèrent immédiatement et décidèrent de le faire imprimer aussitôt. L'auteur réclama un délai pour polir et enrichir son œuvre. Après deux mois, la première partie, qui traitait de la foi et de l'espérance, parut à Cracovie. Elle était publiée au nom du synode, dédiée par l'archevêque Dzierzgowski à Sigismond-Auguste et ne portait pas le nom de l'auteur. Envoyée à Rome pour être examinée par les théologiens, elle tomba aux mains d'Otto Truchsess, devenu archevêque d'Augsbourg, à qui elle plut tellement qu'il en fit immédiatement donner une nouvelle édition à Dillingen.

Mais Hosius avait remis une nouvelle partie de son travail, sur la charité et la grâce, à l'archevêque de Gnesen. Celui-ci l'envoya à Mayence pour y faire imprimer le tout. L'ouvrage parut, comme la première partie, sans nom d'auteur. Ce fut la raison pour laquelle les théologiens de Louvain commencèrent par le condamner. Mais quand ils l'eurent appris, Ruard Tapper, leur doyen, écrivit à Hosius pour le prier de reconnaître ouvertement la paternité de l'ouvrage. Comme l'édition de Mayence était pleine de fautes, l'auteur se décida à la corriger et à la développer, puis il envoya son travail sous sa forme définitive à Vienne pour le faire publier. En mars 1560, il n'était pas encore achevé d'imprimer. C'est à Vienne même, où il venait d'être envoyé comme nonce par Pie IV, que Hosius mit la dernière main à la partie qui traite des sacrements.

Ce mode de publication lui permit du reste de serrer de plus en plus près son adversaire véritable, Modrzewski. En raison de la faveur dont il jouissait auprès de Sigismond-Auguste, la *Confessio* ne le nomme point par son nom. Mais ce sont ses idées qu'elle vise constamment. En 1551, Modrzewski avait donné à Bâle une édition complète de son grand ouvrage sur la réforme de l'Église. Il y attaquait en particulier les privilèges ecclésiastiques. Hosius prit position sur ce point dans la dernière rédaction de la deuxième partie de la *Confessio*. De même il se reporta, dans son exposé de la doctrine des sacrements, aux dialogues de Modrzewski sur la communion sous les deux espèces. De plus, il ne s'était pas contenté de la première approbation des évêques polonais. Après avoir terminé la seconde partie en 1554, il l'avait soumise, en novembre de cette année, au synode de nouveau réuni à Piotrkow. L'ouvrage eut un succès extraordinaire et exerça une influence profonde. On compte trente-deux éditions publiées du vivant de l'auteur dans tous les grands centres intellectuels. On en fit des traductions dans toutes les langues de l'Europe, et même en arabe et en arménien.

Pourtant ce travail n'absorbait pas l'activité de l'évêque de l'Ermland. On avait agité au synode de 1551 la question de la représentation de la Pologne au concile convoqué à Trente. Hosius avait été désigné pour cette charge. Mais en février 1552, en raison des tentatives de réforme qui s'accentuaient en Prusse orientale, il demanda à en être dispensé. En août, il faisait de grands efforts pour convertir le duc Albert de Prusse. Il fut si près de réussir que quelques historiens ont cru à cette conversion. En septembre, il insiste auprès de Sigismond-Auguste pour le maintien des anciennes pratiques et de la discipline ecclésiastique. Ici il obtint complètement gain de cause. Il ne s'adresse pas seulement aux princes. Il se tourne aussi vers les peuples. L'utraquisme fait de grands progrès dans les principales villes de l'Ermland. A Thorn, à Elbing, à Graudenz, à Braunsberg, Hosius se multiplie contre l'hérésie. Il fait donner des missions et des carêmes dont il écrit lui-même les discours. Il résume les principes de sa conduite et de sa foi dans une série de publications où il démêle avec une clarté parfaite les questions politiques qui viennent compliquer à plaisir les problèmes religieux. De là le *De actis cum Thorunensibus*, en 1551, *cum Elbingensibus*, en 1553, 1555 et 1568, *cum Graudentinentibus*, en 1556, *cum Braunsbergensibus*, en 1564. Il s'attaque au principe même du mal, en réfutant directement, en 1556, les dialogues de Modrzewski sur la communion sous les deux espèces, dans le *Dialogus de communione sub utraque specie*. Sous une forme plus populaire que dans la *Confessio*, il y expose la doctrine de l'Église. Modrzewski lui répond par une *Defensio cœnæ Domini integre a populo sumendæ*, qui est, semble-t-il, la dernière passe de ce long duel. Hosius avait ajouté au premier dialogue deux autres essais du même genre, *De sacerdotum conjugio* et *De celebrando sacro in vulgari lingua*, qui eurent aussi un très grand succès.

Il remplissait en même temps des missions politiques. En janvier 1554, Sigismond-Auguste l'envoyait comme ambassadeur auprès d'Albert de Prusse, pour le règlement des contestations relatives aux droits de la Pologne en Poméranie. Il en profitait pour écrire au roi une série de lettres dans lesquelles il le mettait en garde contre les suggestions de son beau-frère, le palatin de Vilna, Radziwill, qui était toujours le champion du protestantisme et poussait à la réunion d'un concile national. Pour parer ce coup, il faisait demander au pape, par le synode de Piotrkow, au cours de mois de novembre, l'envoi d'un nonce spécial en Pologne, et désignait comme très apte à cette charge Aloysio Lippomano. En février 1555, il appelait les jésuites dans l'Ermland et les invitait à fonder un collège à Braunsberg. Au synode de 1555, les protestants présentèrent une confession de foi. Hosius demanda à son ami Martin Cromer de la réfuter. Pour son compte, il la combattit dans des lettres nombreuses adressées à des grands du royaume. Il agit de même envers les idées de son successeur sur le siège épiscopal de Cholm, Uchanski, qui voulait une réforme de la loi du célibat ecclésiastique et la communion sous les deux espèces.

Une nouvelle polémique plus importante l'attendait. Christophe de Wurtemberg avait fait proposer le 24 janvier 1552, au concile de Trente, une confession de foi rédigée par son théologien Brenz. Le dominicain Pierre de Soto, alors professeur à l'université de Dillin-

gen, en eut connaissance et s'empressa de la réfuter dans un ouvrage qui parut en 1552 sous le titre : *Assertio fidei catholicæ*. Brenz se défendit d'abord dans ses *Prolegomena in apologiam confessionis*, de 1555, puis dans son *Apologia confessionis* qui parut à la fin de 1555 et en 1561. Or, en 1556, Pietro Paolo Vergerio vint tout exprès en Pologne pour les recommander au roi. Il les fit imprimer en décembre 1556 à Kœnigsberg, avec une préface dans laquelle il demandait une discussion publique, en présence du roi lui-même, avec le nonce Aloysio Lippomano. Le roi n'accéda pas à cette demande. Mais son attitude indécise, en cette affaire comme en celle du concile national, n'était pas sans causer de vives inquiétudes aux catholiques. De plus, les ouvrages de Brenz trouvaient de nombreux lecteurs et même des éditeurs jusqu'à Brest-Litovsk et à Allenstein. Hosius avait appris la publication de l'ouvrage de Brenz en Pologne, à la diète de Varsovie de décembre 1556. Il le demanda et le reçut au commencement de 1557. Il se mit aussitôt au travail. Telle est l'origine de la *Confutatio prolegomenorum Brentii quæ primum scripsit adversus Petrum a Soto*. Suivant son habitude, Hosius en soumettait chaque partie, une fois terminée, au jugement de ses pairs ou de ses amis. En mai 1557, il envoyait la première partie au synode de Piotrkow. Il adressait les autres à divers personnages, en particulier à Otto Truchsess, qui l'approuvait. L'ensemble fut terminé en octobre et dédié au roi, auquel l'ouvrage s'adressait tout spécialement. Mais en raison des retards de l'impression, l'ouvrage complet parut seulement au début de 1558, à Cologne. Une traduction polonaise, due à Rotundus, en fut faite aussitôt et répandue dans le peuple.

C'est contre les mêmes adversaires, mais particulièrement contre Vergerio, que fut composé un autre ouvrage de Hosius, le *De expresso Dei verbo*, qui parut en 1558. Il y combattait la doctrine de l'intelligibilité de l'Écriture pour tous et y démontrait la nécessité d'un interprète autorisé et éclairé par Dieu. Brenz, avant de répondre pour son compte, se tourna d'abord vers Vergerio, qui était son homme de confiance en Prusse et en Pologne et qui jouissait de la faveur du duc Albert et du prince Radziwill. Celui-ci publia donc ses *Dialogi IV de libro quem S. Hosius contra Brentium et Vergerium edidit*, dans lesquels il attaquait aussi bien la *Confutatio* que le *De expresso Dei verbo*. Puis Brenz entra lui-même en lice dans une longue préface mise en tête de l'ouvrage de son ami Andrea, *Refutatio pia et perspicua criminationum, calumniarum, mendaciorum quibus S. Hosius non solum prolegomena Brentii, verum etiam universam vere piam doctrinam contaminare conatus est*, qui parut à Francfort en 1560. Cette polémique en avait entraîné une autre.

Dans le *De expresso Dei verbo*, Hosius avait utilisé un violent pamphlet publié par Erasmus Albérus contre l'un des hommes qui avaient le plus travaillé à faire réussir la Réforme en Pologne, Jean Laski. Celui-ci releva l'attaque dans sa *Brevis ac compendiaria responsio ad collectos quosdam ex Erasmo Albero per S. Hosium articulos de doctrina Joannis a Lasco atque huc in Poloniam transmissos simulque et ad libellum ipsius editum De oppresso verius quam expresso Dei verbo*. Cette violente attaque était dédiée au châtelain même de Cracovie, le comte Tarnow. Hosius ne pouvait la laisser sans réponse. De là le *De oppresso Dei verbo*, composé en 1559. Mais Laski étant mort sur les entrefaites, Hosius ne publia point son ouvrage, qui parut seulement en 1584, par les soins de son secrétaire Rescius.

Dès 1558, le pape Paul IV, reconnaissant les grands services et le zèle de l'évêque de l'Ermland, l'avait appelé à Rome, pour prendre ses avis au sujet des affaires religieuses de la Pologne et de la Prusse. Celui-ci répondit à cet appel en juin 1558.

Après un court séjour à Vienne, il arriva à Rome le 1er septembre. Il y resta jusqu'en 1560, occupé des affaires de la curie et surtout de la lutte contre l'hérésie. Il y retrouva ses amis de Bologne, Otto Truchsess, Christophe Madruzzo et un autre cardinal avec lequel il se lia étroitement, Jacopo Puteo. Il jouissait de la faveur de Paul IV, qui dès lors voulait lui donner la pourpre. Il refusa. A la mort du pape, le 18 août 1559, il resta à Rome et assista au conclave, où il fut désigné comme futur nonce à Vienne. Cet honneur lui valut une nouvelle attaque de Vergerio, qui publia en 1560 à Kœnigsberg son pamphlet *De reverendo domino S. Hosio, apostolico nuntio per Germaniam destinato*.

Deux graves questions se posaient alors en Allemagne : celle de l'attitude de Maximilien, fils et héritier de l'empereur Ferdinand, et celle de la nouvelle convocation du concile de Trente. Ces deux points furent le centre des négociations du nouveau nonce. Il quitta Rome le 20 mars 1560. Mais, malgré les exhortations de l'empereur, qui pressait sa venue, il mit un long mois pour arriver à Vienne.

La situation y était critique. Maximilien, endoctriné par son prédicateur Pfauser, penchait de plus en plus au protestantisme. Il résistait obstinément aux menaces de son père et demandait secrètement appui aux princes protestants. Il manifestait en toute occasion ses préférences pour la Confession d'Augsbourg et réclamait la communion sous les deux espèces. Son père l'avait bien obligé d'éloigner Pfauser, en le menaçant de faire noyer ce maître malencontreux. Mais Maximilien exigeait un autre prédicateur de même opinion. Dans ces conjonctures, Hosius arrivait à Vienne le 21 avril. Sa tâche n'était point facile. Son adversaire se dérobait sous toutes sortes de prétextes et par tous les moyens. Ce fut seulement quand il eut la certitude de ne pas être appuyé par les princes protestants qu'il devint plus accommodant. Il accorda dès lors au nonce des entretiens parcimonieusement mesurés, l'écoutant parler sans lui répondre. Mais les faits furent plus forts que son obstination. La perspective de la couronne impériale finit, après bien des tergiversations, par avoir raison de son protestantisme. Quand Hosius quitta Vienne, l'attitude de Maximilien était sinon satisfaisante, du moins correcte, à l'égard du catholicisme.

La question du concile n'était pas moins épineuse. Le nonce avait charge d'exprimer à l'empereur la volonté arrêtée du pape, qui entendait le convoquer à nouveau. Mais il devait attendre, pour le faire, que les ambassadeurs de France et d'Espagne se fussent mis d'accord. Aussi est-ce le 10 mai seulement qu'il put aborder la question avec Ferdinand. Mais celui-ci tenait d'une part à ce que les protestants fussent invités. D'un autre côté, il ne voulait pas que le nouveau concile fût considéré comme la simple continuation de celui qui s'était par deux fois déjà tenu à Trente. Maximilien était du même avis que son père. Ici encore Hosius n'obtint pas de succès décisif. D'ailleurs, l'attitude des princes protestants, réunis à Naumbourg, vis-à-vis du nonce Delfino, qui venait les inviter au concile, dispensa Pie IV d'insister sur le premier point et affaiblit la résistance de Ferdinand sur le second. Aussi la bulle de convocation fut-elle reçue à Vienne, sinon avec enthousiasme, du moins sans résistance. Hosius s'y trouvait encore quand elle fut promulguée.

Or, dès février 1561, Pie IV l'avait nommé cardinal et, quelques jours plus tard, désigné comme légat au concile qui allait s'ouvrir. De Vienne, il s'occupait activement des préparatifs de la grande réunion. Dans les premiers jours de juillet, il envoyait aux

deux autres légats, Morone et Seripando, à Trente, le petit traité que Bullinger venait de publier contre la convocation du concile, sous le titre *De conciliis*. Hosius demandait aux légats d'y faire une réponse. Morone proposa d'utiliser à cette fin un traité posthume de Reginald Pole, *Questiunculæ de concilio*, dont il retrouva le manuscrit dans ses papiers. On l'envoya à Rome, qui approuva le projet. Mais le manuscrit ne fit retour que le 1er août. Hosius arrivait alors à Trente. On ajouta au petit traité une courte *Vita* du cardinal Pole, œuvre de l'imprimeur Paul Manuce, des notes de Seripando, et une préface des trois légats, qui semble bien être de la plume de Hosius. Le tout parut à Rome, en 1562, sous le titre: *De concilio liber Reginaldi Poli cardinalis*. Ce fut la première publication de l'imprimerie fondée par le pape sous la direction de Paul Manuce, en vue des travaux que le concile allait provoquer. Une lettre de Seripando à cette occasion nous apprend que Hosius composait alors un ouvrage sur les conciles sous forme de lettres, et qu'il voulait le publier à Cologne. Cet ouvrage n'a pas vu le jour.

La nomination de Hosius comme légat avait excité ses adversaires. Quelques semaines après son arrivée à Trente, paraissait à cette occasion une nouvelle attaque de son vieil ennemi Vergerio, *Comparation tra'l concilio Basiliense e il Tridentino*. L'auteur y demandait au roi de Pologne d'écarter Hosius comme représentant au concile et il le dissuadait d'y envoyer des membres du clergé polonais. Hosius n'en fut pas moins désigné pour cette charge. Du reste, en raison de sa science théologique, les deux autres légats lui réservèrent plus spécialement la direction des discussions dogmatiques. De Rome même, au début de 1562, on le charge d'examiner un ouvrage de Bucer, probablement le *De regno Christi*. En avril, il a mission de faire un rapport sur les raisons pour lesquelles l'archevêque de Prague demandait au concile la permission d'ordonner des prêtres utraquistes. Il prenait position dans la question, alors vivement débattue, de l'institution des évêques. Les Espagnols et les Français voulaient la faire déclarer *de jure divino*. Hosius blâmait cette attitude. C'était, selon lui, vouloir énerver l'autorité de l'Église et lier les mains du pape. En juin, il obtint de l'archevêque de Prague l'abandon des propositions de réforme que celui-ci déclarait apporter au nom de l'empereur. Un peu plus tard, il traitait avec l'ambassadeur de Ferdinand la question du calice.

Mais il s'intéressait surtout à la doctrine. Ici non plus les difficultés ne manquaient pas. En juillet 1562, il dirige la rédaction du décret concernant la sainte messe. Une grande discussion s'était élevée entre les théologiens pour savoir si Notre-Seigneur, à la dernière Cène, avait offert le saint sacrifice. Hosius l'avait soutenu dans ses ouvrages antérieurs. Il était appuyé sur ce point par les deux théologiens qui avaient soulevé la question, et pour lesquels il avait beaucoup d'estime, Salmeron et Torrès. Aussi ne cachait-il point au cardinal Borromée son désir de voir modifier en ce sens la rédaction du décret. Mais il se heurtait sur ce point à l'opinion des deux autres légats, en particulier de Seripando, qui s'exprimait là-dessus avec une extrême vivacité. Hosius avait du reste pour lui la grande majorité des Pères et l'appui de Rome. Le décret fut prorogé. Mais, en fin de compte, ce fut lui qui l'emporta dans le vote définitif du 17 septembre 1562.

La question de l'institution des évêques revint en octobre, à l'occasion du décret sur le sacrement de l'ordre. L'archevêque de Grenade réclamait instamment l'insertion de la formule *de jure divino*. Hosius fit remarquer que les protestants n'avaient pas nié cette doctrine et que, même, la Confession d'Augsbourg l'admettait expressément. Il concluait qu'il n'était aucunement nécessaire d'en faire mention. Un peu plus tard, comme les Espagnols devenaient pressants sur ce point, Hosius conseilla à Rome d'admettre le droit divin des évêques, mais *quoad ordinem tantum*. Le conseil fut du reste inutile. En février 1563, le cardinal de Lorraine avait présenté, au nom de la France, tout un programme de réformes. Hosius fit remarquer que les demandes de l'empereur étaient de beaucoup antérieures. C'était un moyen de les écarter. Il fut chargé des négociations sur ce sujet avec le cardinal de Lorraine. En avril, il intervint encore à son propos. Dans la discussion du décret concernant les abus du sacrement de l'ordre, le cardinal de Lorraine avait introduit de sa propre autorité quatre nouveaux canons qu'il avait soumis à la commission des théologiens. Hosius réclama et fit écarter, non sans peine, ces canons subreptices. Mais ces interventions le fatiguaient visiblement. Il avait été gravement souffrant à plusieurs reprises. Il demanda à Pie IV de le relever de sa charge. Le pape lui fit répondre que sa présence était nécessaire à Trente jusqu'à la fin du concile. Il ne quitta la ville en effet que le 14 décembre 1563.

Malgré le fardeau qu'il avait à porter comme légat, Hosius n'oubliait pas la Pologne et la Prusse orientale. En mai 1561, deux dominicains qui exerçaient leur ministère en Pologne demandaient aux légats une délégation du saint-siège pour recevoir les abjurations, non pas solennellement, comme il était prescrit, mais en secret. Le pape accorda cette faculté et chargea le nonce en Pologne, Bongiovanni, évêque de Camerino, d'accorder ce pouvoir à qui lui paraîtrait digne. Les dominicains eussent préféré que la substitution se fît en faveur de l'archevêque-primat de Gnesen, Przerembski. Hosius, qu'on avait chargé de toute cette affaire, refusa de les suivre et le nonce garda seul ce pouvoir. Vers la même époque, Bongiovanni insistait au synode de Varsovie, pour que le clergé polonais fût dignement représenté au concile. Devant la difficulté d'envoyer des évêques, on décida de déléguer l'abbé mitré de Sulejow, Falencki, que l'archevêque de Gnesen demandait en même temps comme coadjuteur. Celui-ci se présenta à Trente avec le titre de procurateur des abbés polonais et réclama le droit de vote. Il lui fut refusé. Mais Hosius insista auprès de Sigismond-Auguste pour que la Pologne fût plus dignement représentée au concile. Il n'eut gain de cause qu'un an plus tard.

Ces tergiversations ne refroidissaient pas son zèle. Le 23 mars 1562, il adressait une longue lettre au duc Henri de Brunswick, beau-frère de Sigismond-Auguste, pour le presser d'envoyer des représentants au concile. Cette lettre, qui fut publiée aussitôt, lui valut une nouvelle attaque de Vergerio, qui publia un petit pamphlet sous le titre: *Di un epistola latina del cardinal Osio, scritta all' illustrissimo signor duca di Brunsvico nella causa del concilio*. Le duc Albert de Bavière prit soin de faire répondre à ce libelle par son théologien Staphylus. Hosius l'en remercia dans une longue lettre, où il justifiait son attitude. Cette polémique mit un terme aux espérances que, de Rome même, on avait caressées, à propos d'une participation des protestants wurtembergeois et strasbourgeois, sinon au concile, du moins à un colloque préparatoire à l'union. En effet, Vergerio était, avec Sturm et Zanchi, le porte-parole de ce groupe réformé qui avait pour chefs Christophe de Wurtemberg et le duc de Deux-Ponts. Au commencement de 1563, Bongiovanni était rappelé de Pologne. Hosius demanda aussitôt à Rome de le remplacer par Commendone, plus ferme et plus décidé. Il obtint cette nomination malgré l'opposition de Bongiovanni lui-même. Il

s'agissait surtout de la défense des privilèges et des biens ecclésiastiques, qui étaient alors très menacés en Pologne par les progrès de la Réforme et que Sigismond-Auguste, selon Hosius, ne défendait pas avec assez de vigueur.

En effet, à la diète de Varsovie, en mai 1563, le parti protestant avait pu contester ouvertement au concile de Trente le caractère d'œcuménicité. Par une ironie singulière, Modrzewski avait été le seul à le défendre. Ce fut l'occasion d'une intervention nouvelle de Hosius. Elle lui fut offerte expressément par une lettre que lui adressa l'un des esprits les plus curieux de la Pologne au XVI[e] siècle, Stanislas Orzechowski = Orechovius. Cf. L. Kubala, *Stanislaw Orzechowski*, s. l. n. d. Dans une lettre datée de Przemysl, 23 mai 1563, il reconnaissait expressément le pape comme la tête « et la bouche » de tous les ministres de l'Église de Dieu. Mais en même temps, comme Ruthène, il réclamait au nom des patriarcats orientaux qui n'étaient pas représentés à Trente, et sans lesquels aucun concile œcuménique ne s'était jamais tenu. Hosius lui répondit, le 30 août, par le traité *De loco et auctoritate romani pontificis in Ecclesia Christi et conciliis*. Il démontrait avec une grande érudition quelle avait toujours été l'attitude de Rome vis-à-vis des Églises orientales dans la question des conciles et assurait Orzechowski que les rites de l'Église ruthène et de l'Église arménienne ne couraient aucun risque à Trente. La démonstration de Hosius ne paraît pas avoir absolument convaincu Orzechowski. Du moins resta-t-il l'adversaire décidé de tous les sectaires qui jetaient alors la confusion dans l'Église polonaise, à commencer par Modrzewski.

Parti de Trente le 14 décembre 1563, Hosius arrivait à Frauenbourg en février 1564. Il fit dès lors sa résidence habituelle du chateau épiscopal de Heilsberg, près de cette ville. La situation religieuse s'était aggravée et dans son diocèse de l'Ermland et dans toute la Pologne. A Elbing en particulier, son action et le compte rendu qu'il en avait donné lui avaient valu, dès 1556, une *Responsio ad calumnias Stanislai Hosii in quibus tum Elbingenses, tum omnes alios, qui Augustanam Confessionem amplectuntur, defectionis ab Ecclesia et hæreseos accusat*. L'auteur en était un pasteur luthérien, qui allait devenir superintendant en Saxe, Jérôme Menzel, En 1562, le même adversaire publiait deux dissertations, l'une déjà ancienne — elle datait de 1545 — d'un docteur en théologie de Kœnigsberg, Stanislas Rapagelanus, *De Ecclesia*, l'autre, *De conjugio sacerdotum*, qui était son œuvre, et qu'il dirigeait contre l'évêque de l'Ermland. Enfin, l'année suivante, il y ajoutait un *Epitome blasphemiarum et atrocissimarum criminationum ex duobus ejusdem Osii libellis, fideliter excerpta, cum brevi refutatione.* Le tout était dédié au protecteur des protestants en Pologne, le palatin de Vilna, Nicolas Radziwill. Toutes ces polémiques, les prédications de quelques pasteurs et les intrigues de Vergerio causaient de grands troubles dans la ville, ainsi qu'à Braunsberg. L'évêque s'empressa de mettre ordre à toutes ces menées. Il commença par Braunsberg et fit publier les décrets du concile de Trente dans son diocèse, enlevant ainsi tout prétexte légal à ses adversaires. En même temps, il donnait un grand essor au collège que les jésuites y avaient fondé. Il continua par Elbing. Mais la ville ne dépendait pas immédiatement de lui. Il fallut recourir au roi. Sigismond-Auguste écrivit bien au sénat et aux consuls de la ville. Mais il s'en tint, comme d'ordinaire, aux paroles. Hosius rendit compte de sa conduite dans une nouvelle série d'*Acta* publiée en 1564 et 1565. Il y répondait en particulier aux attaques de Menzel. C'est à cette occasion probablement qu'il composa le recueil de textes où il revendiquait pour les évêques le droit et le rôle de juges de la foi : *Loca excerpta quibus ostenditur ad episcopos judicium de fidei religionisque controversiis pertinere.*

Son diocèse n'était pas seul à lui causer des soucis. Pendant son absence, la Pologne tout entière avait été littéralement envahie par des sectaires chassés du reste de l'Europe, catholique ou protestante, auxquels elle offrait un asile assuré. Ochino et, après lui, tout un groupe d'Italiens fugitifs, que Genève et Zurich avaient successivement rejetés, s'étaient réunis autour de l'ancien confesseur de la reine Bonne, veuve de Sigismond l'Ancien, le moine apostat Lismanin. Grâce à la décision de la diète de Varsovie, qui, en 1563, avait autorisé les nobles polonais à pratiquer librement, dans leurs domaines, la prédication de l'Évangile, ils répandaient à leur aise les doctrines antitrinitaires. C'est en face de ce chaos que se trouvait Hosius. Précisément les théologiens de Zurich, poussés par Bullinger, et, avec eux, les théologiens de Heidelberg, venaient de publier contre ces sectaires un manifeste très vif, *Judicium et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium de adoranda Trinitate*. Ils y attaquaient les disciples d'Ochino, protégés de Lismanin, en particulier Blandrata et Gentile, puis un de leurs adversaires, qui, du reste, ne différait d'eux que par des nuances, Stancaro. Ils les dénonçaient au bras séculier, soutenant que la décision de la diète de Varsovie excluait formellement les doctrines antitriniaires. Le *Judicium* avait eu une édition à Cracovie. Un coreligionnaire de Bullinger, que Hosius ne nomme point — *symmistes quidam vester* — en avait fait le sujet de sermons polonais qui avaient été imprimés et répandus dans le peuple. Hosius saisit l'occasion. Il publia, en 1564, sous le titre de *Judicium et censura de judicio et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium de adoranda Trinitate*, un ouvrage dans lequel il montrait comment les hérésies sont solidaires les unes des autres, et comment les protestants se condamnaient eux-mêmes en exigeant la condamnation des antitrinitaires. Cet écrit eut un grand retentissement. Bullinger se crut obligé d'y répondre. Il le fit dans une longue préface publiée en tête du traité de son disciple Josias Simler, *De æterno Dei Filio*, dirigé contre les doctrines d'Ochino. Cette préface est datée du mois d'août 1568.

Les difficultés qu'il éprouvait sans son diocèse de l'Ermland provenaient en grande partie de la situation politique de la Prusse orientale. Cette province, en effet, ne tenait à la Pologne que par une union personnelle. De là une grande indépendance des villes et de leurs conseils vis-à-vis du gouvernement du roi. Cette situation favorisait au plus haut point la diffusion des idées nouvelles. Hosius, comme évêque de l'Ermland, était de droit président des États de Prusse. Il s'efforça donc de transformer cette union personnelle en union réelle, afin de pouvoir agir plus vigoureusement en faveur du catholicisme. Il ne se cachait point du reste des sentiments qui l'inspiraient et déclarait expressément qu'il n'avait qu'un seul souci, le bien de la religion. Ses efforts aboutirent à la diète de Lublin, le 16 mars 1569. Les représentants des États prussiens voulaient s'y engager solennellement à repousser toute volonté du roi qui blesserait leurs privilèges. Hosius intervint personnellement. Son influence détermina les députés à repousser le projet et à accepter les termes du célèbre édit de Lublin qui rendait plus étroits les liens entre la Pologne et la Prusse orientale. En même temps, il secondait de son autorité et de sa plume les efforts des jésuites du collège de Braunsberg. C'est à l'occasion d'une conversion faite par eux qu'il écrivit en 1567 les *Palinodiæ sive revocationes Fabiani Quadrantini, cum*

factus esset ex lutherano catholicus. Il y exposait les raisons qui devaient ramener les dévoyés à la foi catholique.

Saint Pie V l'avait, en 1566, nommé légat *a latere* pour le royaume de Pologne. En 1569, Sigismond-Auguste le choisissait comme ambassadeur auprès du saint-siège. Hosius, sentant qu'il abandonnait définitivement sa patrie, demanda comme coadjuteur pour l'évêché de l'Ermland son vieil ami Martin Cromer. Il s'établit définitivement à Rome, où il fit de sa demeure, au témoignage de Papyre Masson, qui le visita, l'asile des lettres et des sciences. Il passait les mois d'été à Subiaco. En 1573, le nouveau pape Grégoire XIII le nommait grand-pénitencier. Il entretenait toujours une vaste correspondance, qui du reste se rapporte tout entière à la défense de la religion. Il écrit aux nobles polonais, Radziwill, Gorka, Chodkiewicz, Firley, qui avaient fait défection, pour les ramener à la foi catholique. Par l'intermédiaire de Catherine Jagellon, femme de Jean III, roi de Suède, il essaie de ramener celui-ci à l'Église. Il fait la même tentative auprès d'Auguste de Saxe. Mais un nouveau péril menace la religion en Pologne. Sigismond-Auguste meurt, en 1573, sans laisser d'héritier. La question de la succession au trône provoque des intrigues de toutes sortes. La question religieuse n'y est pas étrangère. Les nobles protestants concluent un pacte pour exiger du candidat qui sera choisi une extension de la liberté religieuse. C'est la célèbre confédération de Sandomir. Avant même que l'élection ait lieu, Hosius cherche à rendre vaine cette manœuvre. Puis, quand le duc d'Anjou est élu, il intervient auprès de lui pour le dissuader de souscrire au pacte de Sandomir. Il publie à cette occasion un *Examen sive excussio articuli confœderationis serenissimo Henrico Poloniæ regi per hæreticos ad approbandum propositi*, puis bientôt après, une *Altera excursio ejusdem confœderationis*. D'un autre côté, il intervenait auprès du cardinal de Lorraine, de l'évêque d'Angers, Guillaume Ruzé, confesseur du roi. Il recevait de Papyre Masson, à cette occasion, une *Epistola ad Stanislaum Osium cardinalem*, publiée en 1574 sous le pseudonyme de *P. Xamussio auctore*. Mais ses efforts furent vains. Henri III souscrivit l'article de Sandomir. Cette souscription n'eut du reste aucune conséquence. Et quand le roi se fut enfui de Varsovie, et qu'Étienne Bathory eut été élu pour le remplacer, Hosius insista longuement auprès de lui pour lui faire accepter les décisions du synode catholique de Piotrkow, en 1577. C'est l'objet des dernières lettres du cardinal. Il mourut à Capranica, le 5 août 1579. Son secrétaire Reszka — Rescius — nous a laissé, dans une lettre adressée au neveu de Hosius, un récit pathétique de ses derniers moments.

Les sources principales de la biographie de Hosius sont ses œuvres et surtout ses lettres. Parmi les éditions de ses *Opera omnia*, toutes incomplètes, il faut citer les trois suivantes : Paris, 1562 ; Venise, 1573, et surtout Cologne, 1584. La correspondance se trouve dans *Stanislai Hosii... Epistolæ*, publiées par F. Hipler et V. Zakrzewski, Cracovie, 1879, t. I; 1886, t. II. Cette publication va seulement jusqu'en 1558. Pour les lettres postérieures, il faut consulter l'édition des *Opera* de Cologne, t. II, p. 145-453. Elle en renferme 276, qui appartiennent surtout à la dernière période de la vie de Hosius. Elle est très défectueuse, surtout pour les dates. Sa légation à Vienne a été publiée par S. Steinherz, *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, IIe part., 1er vol., Vienne, 1879. Sa correspondance comme légat du concile de Trente se trouve dans J. Susta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, Vienne, 1904, t. I; 1909, t. II; 1911, t. III; 1914, t. IV. Sa biographie a été écrite par son secrétaire S. Reszka = Rescius, *De Stanislai Hosii vita*, Rome, 1580, réimprimée par Hipler et Zakrzewski dans le t. I des *Epistolæ*. Elle a été reprise par A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislas Hosius*, Mayence, 1854. La critique de ces biographies a été faite par F. Hipler, *Die Biographen des Stanislaus Hosius*, Braunsberg, 1879. Sur son œuvre : B. Elsner, *Der ermländische Bischof Stanislas Hosius als Polemiker*, Kœnigsberg, 1911 ; B. Dembinski, *Die Beschickung des Tridentinums durch Polen und die Frage von Nationalconcil*. Breslau, 1883 ; *Rzym i Europa*, Cracovie, 1890 ; L. Kubala, *Stanisław Orzechowski*, s. l. n d.; T. Wierzbowski, *Vincent Laureo*, s. l. n. d.; marquis de Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, Paris, 1867.

A. Humbert.

HOSPITALIERS. Les hospitaliers ont organisé dans la société chrétienne l'exercice de la charité envers les malades, les pauvres, les abandonnés et les voyageurs. Cette vertu, recommandée avec insistance par Notre-Seigneur à ses disciples, fut assignée aux évêques par saint Paul comme étroitement liée à leur ministère. L'Église s'est fait un honneur de ne point l'oublier.

1° *Hospitaliers ecclésiastiques.* — L'évêque eut la charge dans son Église des services charitables compris dans le mot hospitalité : il y pourvoyait avec les ressources de la communauté ecclésiastique. Les diacres y furent employés de bonne heure par lui : ils eurent pour les seconder les diaconesses. Tout se faisait sous la responsabilité épiscopale. Les membres de la communauté infirmes ou indigents en profitaient ainsi que les chrétiens des Églises voisines, qui étaient en voyage munis de lettres de communion. La *domus ecclesiæ* ne suffisait pas toujours aux exigences de ce service ; dans ce cas, l'évêque et le premier des diacres prenaient leurs mesures. Nous sommes très mal renseignés sur le fonctionnement de cette charité chrétienne durant les persécutions. L'édit de Milan permit de l'exercer au grand jour (313). L'Église eut le droit de posséder, d'acquérir, d'administrer ses biens et de recevoir des legs. On la vit aussitôt prendre à sa charge les œuvres d'assistance. Comme ses moyens ne lui permettaient pas d'y faire face, Constantin lui fit remettre des rations de blé pour les distribuer aux pauvres. Valentinien et Marcien renouvelèrent ces générosités (454). Les évêques exhortaient les familles riches à faire part de leur fortune à ceux qui manquent de tout. Il fut possible d'assister les indigents qui affluaient dans les villes, de recueillir les orphelins, de racheter les captifs, de soulager de nombreuses misères. Les *diaconies* servaient à ces distributions de secours.

Les établissements hospitaliers ne tardèrent pas à se multiplier en Orient. Du moins, la littérature ecclésiastique, qui est particulièrement abondante dans ces contrées, ne laisse pas ignorer leur existence. Ce furent les *xenodochia*, destinés aux voyageurs et aux étrangers sans ressource; les *nosocomia*, où étaient reçus les malades; les *gerontocomia*, ou asiles de vieillards, et les *orphanotrophia* ou orphelinats. Ces institutions sont considérées comme biens d'église; leurs administrateurs sont placés sous la juridiction ecclésiastique. Les empereurs ne s'en désintéressent pas cependant; ils encouragent et ils donnent des secours : mais il ne leur vient pas à l'esprit de dépouiller l'Église du monopole des services hospitaliers. Justinien l'a fortifié et consacré par sa législation.

La situation fut la même en Occident. La différence de condition tient à la disparition de l'empire. L'Église se trouva beaucoup plus seule en présence des malades et des indigents. Le rôle des évêques devint prépondérant. Au temps de saint Grégoire Ier, la papauté assuma ce qu'on pourrait nommer la direction universelle de l'assistance publique. Les successeurs de ce pontife ne purent remplir cette mission. Chaque Église particulière pourvoyait elle-même aux nécessités locales, les princes barbares gagnés à la foi chrétienne les secondèrent. Le clergé reçut des donations à cette fin. On commençait à savoir que les pauvres ont un droit sur son patrimoine. Ses revenus servaient

aux besoins de sa vie, à l'entretien des églises, à la réception des étrangers et au soulagement des pauvres. Le tiers au moins de la fortune ecclésiastique était donc réservé à l'hospitalité et à l'assistance. L'Occident eut, quoique en nombre moins considérable, ses *xenodochia*, affectés aux pauvres, aux malades et aux pèlerins. Il y en eut à Rome, à Lyon, à Autun et ailleurs. Les rois mérovingiens fondèrent ces deux derniers. Mais, en général, l'établissement hospitalier était une simple dépendance de la maison épiscopale ou de l'abbaye. Les choses se passèrent ainsi sous les Carolingiens. L'Église se présente au seuil du moyen âge avec le monopole des œuvres hospitalières, qui sera universellement respecté.

2° *Hospitaliers monastiques.* — Les monastères d'Orient et d'Occident furent considérés dès le ve siècle comme établissements hospitaliers. Tous devaient s'occuper des pauvres et recevoir les étrangers. Quelques-uns, dont le nombre devint assez grand, ajoutèrent à cette première forme de l'hospitalité le soin des malades; nous connaissons mieux durant cette longue période l'hospitalité monastique que celle exercée par le clergé séculier. Les moines orientaux avaient reçu de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome des leçons et des exemples qu'ils mirent en pratique, La plupart des hospices de Constantinople étaient une dépendance de monastères ou avaient des moines ou des moniales pour les desservir. Cette hospitalité et assistance monastiques furent en honneur à Antioche, à Césarée, en Palestine et en Égypte.

Saint Benoît a consacré dans sa règle cette tradition religieuse, en organisant autour de son monastère la réception des hôtes et le soulagement des pauvres, *de hospitibus suscipiendis*; depuis lors, l'hôtellerie fut l'un des services importants de l'abbaye. Elle était composée de manière à pourvoir aux diverses formes de l'hospitalité. Les communautés de clercs, régulières ou non, adoptèrent la même ligne de conduite. Placés auprès des sanctuaires fréquentés par de nombreux pèlerins ou encore le long des vallées que traversaient les fleuves ou les cours d'eau connus, ou dans le voisinage des anciennes voies romaines, les monastères offraient un gîte aux voyageurs et aux pèlerins, à une époque où les hôtelleries n'étaient pas devenues une institution commerciale. Chacun trouvait auprès des moines ce qu'il lui fallait pour réparer ses forces et continuer sa route. Les habitants des îles de la Grande-Bretagne, connus alors sous le nom de Bretons ou de Scots, qui étaient de grands voyageurs, fondèrent des monastères pour les héberger sur les routes qui menaient à Rome ou en Orient. Les riches abbayes fondées dans les contrées voisines des Alpes échelonnèrent le long des vallées et des cols ouverts aux passagers des prieurés, sur lesquels pesait la charge de l'hôtellerie. Les fondations de ces prieurés-hospices par les bénédictins et les chanoines réguliers se multiplièrent sur les chemins que suivaient les pèlerins de Saint-Jacques de Galice, des deux côtés des Pyrénées occidentales. Le soin des pauvres incombait pratiquement aux moines, qui leur réservaient la dîme de leurs revenus. Fréquemment ces pauvres habitaient le voisinage de l'abbaye; les basiliques monastiques ou canoniales des villes avaient leurs pauvres inscrits ou *matricularii*. Outre les pauvres, il y avait les vieillards et les infirmes, qui trouvaient place dans les hospices monastiques. Nous ne donnons pas de noms, car il nous faudrait citer tous les grands monastères. Les renseignements nous manquent sur le fonctionnement de ces services hospitaliers monastiques. C'est en vain qu'on y chercherait les traces d'une organisation proprement dite, chaque maison faisait comme elle pouvait. Les initiatives locales pouvaient aller fort loin; par exemple, certaines abbayes du VIIe siècle pratiquèrent sur une assez grande échelle le rachat des captifs; ce fut le cas de Jumièges.

3° *Ordres hospitaliers. Moyen âge.* — Au Xe siècle et pendant la période qui suivit, les services hospitaliers continuèrent comme avant les invasions normandes. Ils relevaient de l'Église. Les évêques et le clergé séculier, les abbayes monastiques ou canoniales en avaient la charge. Un changement se fit à l'époque des croisades : elles amenèrent la fondation d'ordres religieux voués spécialement à l'hospitalité. Le premier fut celui de *Saint-Jean de Jérusalem*, fondé à Jérusalem pour le service d'un hospice destiné aux pèlerins (1125-1153). Raimond du Puis lui donna une constitution appuyée sur la règle de saint Augustin. Il servit de modèle à l'ordre hospitalier *teutonique*, qui se rattache à l'ordre de Cîteaux, à l'*ordre du Saint-Esprit*, fondé par Gui de Montpellier à la fin du XIIe siècle, à l'*ordre de Saint-Antoine*, fondé en Dauphiné pour soulager les victimes du mal des ardents (1095). L'*ordre de Saint-Jacques du Haut-Pas* de Lucques eut un établissement à Paris; celui de *Saint-Jacques de l'Épée* en Espagne avait pour mission d'assister les pèlerins de Compostelle; celui de *Roncevaux*, les *Frères de la Charité Notre-Dame*, les religieux du *Saint-Bernard*, fondés par saint Bernard de Menthon pour assister les voyageurs dans les passages difficiles des Alpes (1051), l'ordre de *Saint-Lazare*, voué plus spécialement au soin des lépreux; celui de la *Merci*, fondé par saint Pierre Nolasque (1223) et celui de la *Trinité*. fondé par saint Jean de Matha et saint Félix de Valois (1200). Ces deux derniers ordres étaient plus particulièrement voués au rachat des captifs; les trinitaires eurent toujours des hôpitaux. Ces religieux hospitaliers multiplièrent leurs fondations dans toute l'Europe chrétienne. La plupart des ordres militaires débutèrent ainsi.

Cette période est surtout caractérisée par la fondation de nombreux hôpitaux dans les villes et les campagnes sous le nom générique de *maisons-Dieu* ou *hôtels-Dieu*. Leurs origines sont fort obscures, mais on les rencontre en très grand nombre au XIIIe siècle un peu partout. Leur établissement était dû aux évêques, aux monastères, à des familles riches, à des communautés urbaines. Les fondateurs exerçaient un droit de patronat. On y rendait aux pauvres, aux malades, aux voyageurs tous les services de l'hospitalité chrétienne. Ces hospices ruraux étaient souvent à proximité des routes. Il y avait entre ces établissements une grande inégalité de ressources. Leur fortune consistait en terres, que chacun faisait valoir ou administrait. La mesure des revenus fixait celle de la charité. Les services intérieurs étaient remplis par une communauté de frères et de sœurs, attachés à chaque maison et dont le nombre variait avec son importance. Le maître de l'hôpital en avait la direction. Ces maisons jouissaient de leur autonomie, mais dans chaque diocèse elles étaient sous le gouvernement épiscopal. L'évêque donnait aux religieux et religieuses les statuts qu'ils devaient observer. M. Le Grand, qui en a publié un recueil, dit que cette promulgation de statuts se fit à la fin du règne de Philippe-Auguste et sous celui de saint Louis. Les évêques du nord de la France réunis en concile à Paris (1212) en avaient donné l'ordre, qui fut renouvelé au concile de Rouen. L'hôtel-Dieu de Montdidier reçut les siens de l'évêque d'Amiens (1217); ils se rattachent à la règle de saint Augustin et on y reconnaît une influence des statuts de Saint-Jean de Jérusalem. Les statuts de l'hôtel-Dieu de Paris (1212-1221) présentent une grande analogie avec ceux de Montdidier. Ces règlements, avec ceux de Saint-Julien de Cambrai, servirent de type dans la région. Ceux de l'Hôpital-Comtesse à Lille,

qui eurent aussi une grande vogue, se ressentent d'une influence dominicaine. Les franciscains eurent la leur dans d'autres contrées. Il y eut en somme une extraordinaire variété. Les évêques abandonnèrent aux chanoines l'administration de l'hôtel-Dieu voisin de la cathédrale; ils se déchargeaient volontiers de la direction des autres sur leurs archidiacres. Ils chargèrent parfois un visiteur spécial de l'inspection et de la correction de ces établissements et du contrôle financier. Ces services hospitaliers donnèrent satisfaction durant la paix et la prospérité du moyen âge. Mais ils ne purent pas plus résister que les autres institutions aux effets désastreux de la désorganisation qui suivit la guerre de Cent ans. Les abus se multiplièrent alors comme partout ailleurs.

Les *maladreries* ou *léproseries* étaient à la fois des maisons de charité et des lieux de séquestration; elles remontent au XIIe siècle et elles furent très nombreuses. Il y en avait au moins une cinquantaine dans le seul diocèse de Paris. On leur doit la disparition de la lèpre. Les seigneurs hauts-justiciers des communautés d'habitants contribuaient à leur fondation; celles-ci pouvaient s'associer pour en avoir une. Les évêques avaient la direction de ces établissements charitables dans l'étendue de leurs diocèses. Ils décidaient par eux-mêmes ou par l'archidiacre ou l'official des malades qui devaient être enfermés, en prenant l'avis des médecins. La réclusion prenait un caractère religieux, elle se faisait avec un cérémonial liturgique. Les soins étaient donnés par un personnel religieux, semblable à celui des maisons-Dieu, et sujet comme lui au contrôle de l'évêque et à la visite de ses délégués. Les léproseries disparurent toutes pendant la guerre de Cent ans et il ne fut plus question de les rétablir.

4° *Temps modernes.* — Durant les premiers siècles et pendant tout le moyen âge, l'hospitalité fut donc exclusivement ecclésiastique. Les autorités civiles s'y intéressèrent, mais elles ne cherchaient pas à la diriger. Leur attitude changea dans les temps modernes. Les rois avaient déjà rattaché à la Grande Aumônerie la direction des établissements charitables de fondation royale. L'insuffisance des hôpitaux et les désordres de leur gestion amenèrent au XVIe siècle les interventions de l'État et des municipalités. La législation cherchait à restreindre la mendicité. La police se mêlait de l'assistance; on marchait vers la charité légale. Au XVIIe siècle, l'élan de la foi retarda la laïcisation de l'assistance par ses fondations multiples. Louis XIV imposa aux paroisses la charge de leurs pauvres et il institua dans les villes les hôpitaux généraux, où l'on réunissait les pauvres sans domicile. Il y eut un effort du gouvernement pour soumettre le régime hospitalier à une réglementation uniforme. La gestion temporelle des hôpitaux fut exercée au nom de l'État et sous sa direction par des laïques. Les religieux et religieuses gardaient le soin des malades et l'Église avait la direction spirituelle de la charité officielle. L'initiative privée ne perdit point ses droits; elle multiplia les fondations. On remarque un progrès sur les périodes antérieures : l'assistance se spécialise en raison des besoins. Dans cette voie, l'Église continue à rendre les plus grands services. La Révolution entreprit d'unifier par l'extension des droits de l'État et de laïciser les services intérieurs. Il y eut en France pendant le XIXe siècle une réaction contre ce régime, qui a été repris depuis par le gouvernement de la République.

Les anciens ordres hospitaliers continuèrent leurs services, mais il s'en fonda un grand nombre, la plupart avec un but très spécial. Ils se rattachent volontiers à la règle de saint Augustin. Quelques-uns s'agrègent aux tiers-ordres de saint François ou de saint Dominique. Beaucoup se donnent des statuts originaux. Les congrégations de femmes l'emportent sur celles des hommes par le nombre et l'importance. L'initiative charitable n'était jamais allée aussi loin. Elle s'est encore accrue au XIXe siècle, où on l'a vue organiser avec succès l'assistance à domicile. Il n'y a plus une misère qui ne trouve dans la société chrétienne une institution religieuse et charitable vouée à son soulagement. Ne pouvant énumérer ici toutes ces congrégations, nous nommerons les plus connues, en commençant par les hommes.

1. *Congrégations d'hommes.* — *Frères de la Charité*, fondés par saint Jean de Dieu, en 1537 ou 1540, à Grenade, approuvés par saint Pie V (1571), se propagent rapidement en Espagne, en Portugal, en Italie, en Allemagne et en France, où ils eurent trente-huit maisons à la veille de la Révolution. — *Ministres des infirmes*, fondés par saint Camille de Lellis (1582) autour de l'hôpital de Saint-Jacques, à Rome, avec le quatrième vœu d'assister les moribonds même en temps de peste, approuvés par Sixte V et répandus en Italie, en Hongrie et en France. — *Somasques*, fondés par saint Jérôme Émilien (1528), pour recevoir et éduquer les orphelins à Venise, érigés en congrégation par Paul III (1540), se propagèrent en Italie, en Allemagne, en Suisse et en France. — *Frères de la Charité de Saint-Hippolyte*, fondés à Mexico par Bernardin Alvarez, en 1585, eurent leurs hôpitaux dans l'Amérique latine. — *Obregons* ou Frères hospitaliers ou du tiers-ordre de Saint-François, fondés à Tolède par Bernardin d'Obregon (1569), se propagèrent en Espagne et dans les Pays-Bas. — *Bons fieux*, tertiaires de Saint-François, fondés à Armentières (1615), eurent le soin des malades dans les hôpitaux de Dunkerque, Bergues et Ypres. — *Frères gris de la Charité*, fondés à Naples, en 1859, par Ludovic de Casaria pour le soin des incurables. — *Concettini* ou *Fils de l'Immaculée*, fondés en 1854 pour le soin des malades. — *Frères de Notre-Dame de la Miséricorde*, fondés à Malines par le chanoine Schepers (1839) pour l'éducation des enfants, le soin des malades et des aliénés, sont nombreux en Belgique.

2. *Congrégations de femmes.* — *Notre-Dame du Refuge*, fondée à Nancy (1624) par la mère Élisabeth de la Croix-de-Jésus pour arracher à la débauche quelques-unes de ses victimes, eut des maisons à Nancy, Avignon, Arles, Toulouse, Lyon, Montpellier, etc. — Le Père Eudes fonda dans un but semblable les *Sœurs du Bon-Pasteur* à Caen, en 1644. — Marie Le Pelletier forma avec la maison d'Angers une congrégation distincte (1835), qui a pris une extension considérable dans le monde entier. — Le P. Molé, capucin, avait institué dans le même but (1618) les *Madelonnettes*, qui eurent des maisons à Paris, Rouen et Bordeaux. — D'autres associations religieuses existaient déjà ou furent fondées sous le vocable de sainte Madeleine à cette même fin. — Mme Polaillon assigna ce même but aux *Filles de la Providence de Dieu*, qu'elle avait fondées en 1643. — *Hospitalières de la Charité-Notre-Dame*, fondées par Françoise de la Croix, à Paris, en 1624, s'occupaient spécialement des femmes malades et eurent des hôpitaux à Paris, Toulouse, Béziers, Bourg, Albi, etc. — Les *Filles de la Charité*, fondées par Mme Le Gras (1633), sous la direction de saint Vincent de Paul, se répandirent rapidement dans les hôpitaux et les diverses œuvres d'assistance. On les appela en Espagne et en Italie. Elles sont devenues plus nombreuses encore après la Révolution. Leur chiffre approche de 10 000 et on les trouve dans le monde entier. — *Sœurs de Saint-Charles de Nancy*, fondées en 1629 dans cette ville, d'où elles se répandirent en Lorraine et dans les pays voisins. — *Sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve*, fondées par le P. Prout, augustin, en 1679, à Lamballe, eurent de nombreux établissements et se reconstituèrent après la Révolution. — *Sœurs*

de *Saint-Alexis* (1659), qui furent surtout connues dans le diocèse de Limoges. — *Sœurs de Saint-Joseph*, fondées par le P. Médaille, jésuite, au Puy (1630), avec la mission d'exercer toutes les œuvres de miséricorde envers les femmes; on leur donna des hôpitaux; elles se propagèrent en Auvergne, Lyonnais, Dauphiné, Vivarais et Provence et, pendant le XIXe siècle, aux États-Unis. — *Filles de Sainte-Geneviève* ou *Miramionettes*, fondées à Paris (1661), par Mme de Miramion, s'occupaient d'éducation et de visite des malades. — *Hospitalières de Dijon et de Langres*, fondées par J. Joly dans la première de ces villes en 1687. — *Hospitalières de Beaune*, qui fournirent des sujets aux hospices de Dôle, Besançon, Auxonne, Vesoul, Chalon, Saint-Claude, Belfort et servirent de type aux religieuses desservant ceux de Beaujeu, Cluny, Marcigny, Paray, etc. — *Hospitalières de la Charité de Lyon*, qui passaient pour sagement organisées. — *Sœurs d'Ernemont*, fondées par l'archevêque Colbert (1698), se fixèrent à Rouen en 1711. Elles avaient en 1880 dix-huit maisons de charité. — *Augustines de la Miséricorde de Jésus*, constituées à Dieppe, en 1630, et répandues dans l'ouest. — *Sœurs de la Présentation de la Sainte-Vierge*, fondées à Sainville par Mme Poussepin (1684), transférées à Tours (1813), dirigent des hôpitaux, des asiles de mendicité, des colonies pénitentiaires. — *Filles de la Sagesse*, fondées à Saint-Laurent, diocèse de Luçon, par le B. Grignon de Montfort (1783), desservaient, en 1880, 95 hôpitaux, 6 asiles d'aliénés, 130 bureaux de bienfaisance. — *Baptistines*, fondées par Jeanne Solimani, à Moneglia (1730), ne sont pas sorties d'Italie. — *Sœurs du Pauvre-Enfant-Jésus*, fondées à Aix-la-Chapelle (1843), s'occupent des enfants abandonnés. — *Sœurs de l'Instruction chrétienne et des malades*, fondées en 1807, à Saint-Gildas-des-Bois. — *Sœurs de Marie-Joseph*, fondées à Lyon et au Dorat (1806), par Mlle Duplex pour s'occuper des prisonniers. — *Sœurs de la Bienheureuse-Vierge-Marie*, à Saint-Laurent-d'Olt, diocèse de Rodez, pour les pauvresses et les orphelines (1809). — *Hospitalières de Rennes*, *Hospitalières de Saint-Augustin* à Marseille; *Saint-Joseph de Chambéry*, fondées en 1815; *Sœurs de Notre-Dame du Calvaire*, dans le diocèse de Cahors (1833); *Franciscaines de Saint-Philibert-de-Grandlieu*, pour les épileptiques (1840). — *Petites-Sœurs des pauvres*, fondées à Saint-Servan, diocèse de Rennes, par Jeanne Jugan et l'abbé Le Pailleur (1840), pour hospitaliser les vieillards de l'un et de l'autre sexe. — *Servantes des pauvres*, fondées par dom Le Duc, bénédictin de Solesmes, à Angers, pour soigner les malades pauvres à domicile. — C'est aussi le but des *Petites-Sœurs de l'Assomption*, fondées à Paris par le P. Pernet, et d'un grand nombre d'autres congrégations religieuses. Fréquemment les religieuses qui dirigent les écoles rurales s'occupent des malades. Nous terminons cette liste fort incomplète, en ajoutant que de nombreux hôtels-Dieu et hospices, en France et dans d'autres pays, ont conservé leurs communautés hospitalières du moyen âge, lesquelles ont dû modifier leurs constitutions. Quelques-unes, par des fondations, sont devenues le siège de congrégations.

Lallemand, *Histoire de la charité*, Paris, 1902-1910, en cours de publication, 4 vol. ont paru; Hélyot, *Histoire des ordres religieux et militaires*, 8 in-4°, Paris, 1792, *passim*; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katolischen Kirche*, 2 in-8°, Paderborn, 1896, *passim*; Martin Doisy, *Dictionnaire d'économie charitable ou exposition historique et pratique de l'assistance religieuse, publique et privée, ancienne et moderne*, in-4°, Paris, 1855 (*Encyclopédie* Migne); Keller, *Les congrégations religieuses en France, leurs œuvres et leurs services*, in-8°, Paris, 1880; de Champagny, *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église*, in-12, Paris, 1856; Roger Lagrange, *De l'assistance publique à Rome*, in-8°, Paris, 1891; Marin, *Les moines de Constantinople*, in-8°, Paris, 1897; L. Le Grand, *Les maisons-Dieu, leurs statuts au XIIIe siècle*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1896, p. 95-134; *Statuts d'hôtels-Dieu et de léproseries*, dans *Recueil de textes du XIIe au XIVe siècle*, in-8°, Paris, 1901; *Les maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIVe siècle*, dans les *Mémoires de la Société d'histoire de Paris*, 1897, t. XXIV, p. 61-365; t. XXV, p. 47-178; Cam. Bloch, *L'assistance et l'État en France à la veille de la Révolution*, in-8°, Paris, 1908; Hubert-Valleroux, *La charité avant et depuis 1789 dans les campagnes en France, avec quelques exemples tirés de l'étranger*, in-8°, Paris, 1890.

J. BESSE.

HOUPPELANDE Guillaume, théologien français, docteur de Sorbonne en 1457, curé de la paroisse Saint-Séverin à Paris, chanoine de Notre-Dame, archidiacre de Paris, doyen de la faculté de théologie quand il mourut en 1492. Il a composé un traité : *De immortalitate animæ et statu post mortem*, in-8°, Paris, 1491, 1493, 1499, 1504, etc. Ce traité est rempli des sentences des Pères, des philosophes, des poètes et des docteurs catholiques.

J. de Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia*, Paris, 1677, p. 592-595; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. V, p. 880; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Moyen âge*, Paris, 1897, t. IV, p. 314; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1008. Pour les éditions incunables, voir Hain et Copinger.

E. MANGENOT.

HOUSTA (Baudouin de), augustin belge du XVIIIe siècle, bachelier en théologie de l'université de Louvain, successivement professeur de théologie aux abbayes bénédictines de Saint-Trond, Grammont, Afflighem et Tournai, ainsi que prieur, définiteur et deux fois provincial de Flandre, mort à Enghien (Belgique) en 1760. On a de lui : 1° *Oratio funebris quam in exequiis ill. D. Petri Lamberti Ledrou, episcopi Porphyriensis, dixit*, Louvain, 1721; 2° *Oratio parænetica habita in comitiis provincialibus provinciæ Belgicæ ord. FF. eremitarum S. Augustini*, in-8°, Bruxelles, 1730; 3° *La mauvaise foi de Mons. l'abbé Fleury prouvée par plusieurs passages des SS. Pères, des conciles et d'autres auteurs ecclésiastiques qu'il a omis, tronquez ou infidèlement traduits dans son Histoire. Remarques sur les discours et sur la grande conformité de cet écrivain avec les hérétiques de ces derniers siècles*, in-8°, Malines, 1733. Au dire de Nic. de Tombeur, le P. Baudouin aurait composé en outre : 1° *Vita S. Adriani*, 1722; 2° *Vitæ SS. Benedicti, Trudonis et Eucherii*, 1723; 3° *Historia imaginis miraculosæ B. Mariæ Virginis de Bono successu*, Bruxelles, 1726.

Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique, t. XXII, p. 291; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 231; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1174; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 455.

N. MERLIN.

HOUTTEVILLE Alexandre-Claude-François, né à Paris en 1686, mort dans cette ville le 8 novembre 1742. Il entra dans la congrégation de l'Oratoire, où il resta dix-huit ans jusqu'au moment où il devint le secrétaire du cardinal Dubois. Il publia: *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits, précédée d'un discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour ou contre le christianisme depuis son origine*, in-4°, Paris, 1722, ouvrage qui eut beaucoup de succès, mais n'en fut pas moins attaqué par E. Fourmont : *Lettre de R. Ismaël ben Abraham, juif converti, à M. l'abbé Houtteville sur son livre intitulé : La religion chrétienne prouvée par les faits*, in-12, Paris, 1722, et par l'abbé Desfontaines, avec la collaboration du P. Hongnant, jésuite, dans *Lettres de M. l'abbé *** à M. l'abbé Houtteville au sujet du livre de la religion chrétienne prouvée par les faits*, in-12, Paris, 1722. Houtteville répliqua d'abord par *Lettre*

*à M. *** au sujet de quelques difficultés sur le livre de la religion chrétienne prouvée par les faits*, 18 mars 1722; puis il crut avec raison qu'il lui serait plus utile de profiter des critiques pour corriger et compléter son ouvrage, dont une seconde édition parut en 1724. Une autre édition en 4 in-12 fut publiée en 1740-1749. Houtteville avait été élu en 1723 membre de l'Académie française, dont il devint le secrétaire perpétuel le 27 février 1742. Il était en outre abbé commendataire de Saint-Vincent de Bourg-sur-Mer, au diocèse de Bordeaux. Parmi quelques dissertations ou mémoires publiés par Houtteville, on remarque un *Essai philosophique sur la providence*, in-12, Paris, 1728.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI *a*, p. 99; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 146; U. Maynard, *L'Académie française et les académiciens, le XXX*e *fauteuil*, dans *Bibliographie catholique*, mai 1865, p. 351; *Mémoires de Trévoux*, juin 1722, p. 956; juillet 1722, p. 1154; août 1722, p. 1329; avril 1725, p. 631, etc.; *Journal des savants*, avril 1722, p. 463; mai 1722, p. 494; mai 1723, p. 506; juillet 1740, p. 351; août 1740, p. 489; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1388-1390.

B. HEURTEBIZE.

HUART Ignace était né en 1612 à Neerlinter, petit village du canton de Tirlemont. De là l'épithète de *Lintrivallensis*, qui figure invariablement à côté de son nom, en tête de ses ouvrages. Entré très jeune encore, déjà « vers 1618 », d'après Paquot, dans l'ordre de Cîteaux, il fut admis à la profession solennelle dans la célèbre abbaye d'Aulne, près de Thuin. Il était docteur en théologie; mais nous ignorons quand et dans quelle école il avait conquis ce titre. Jusqu'en 1656 il fut chargé d'enseigner la philosophie et la théologie aux religieux de son abbaye. Il résigna alors ces fonctions, pour devenir directeur du monastère des religieuses bernardines de Vivegnis, à deux lieues au nord de Liége. C'est là qu'il mourut, le 19 avril 1661, âgé seulement de quarante-neuf ans.

Huart ne sut pas échapper à l'influence de la faction janséniste, si nombreuse et si remuante à cette époque. Ses tendances doctrinales et ses sympathies personnelles se firent jour dans un volume qu'il publia sous le pseudonyme de *Ranutius Higatus*, transformation anagrammatique de *Ignatius Huartus*. Le volume avait pour titre : *Bernardus, hoc est, D. Bernardi, abbatis Clarævallensis, doctoris melliflui, Tractatus de gratia et libero arbitrio, periodice dispunctus, commentario illustratus, S. Augustino, primario gratiæ propugnatori, consonus demonstratus, atque a filiorum alienorum depravationibus vindicatus*, in-4°, 1649, sans nom de ville ni d'imprimeur. Il ne tarda pas à être attaqué, comme favorable aux erreurs de Jansénius et injurieux à saint Bernard autant qu'à saint Augustin, par un autre religieux cistercien, le P. Bertrand Tissier, prieur et réformateur de l'abbaye de Bonne-Fontaine, dans le diocèse de Reims, et docteur en théologie de l'université de Pont-à-Mousson. La critique de dom Tissier fut imprimée en forme d'*Appendix* à sa *Disputatio theologica in Janseniana dogmata*, Charleville, 1651. Elle provoqua une réponse apologétique intitulée : *Bernardus abbreviatus*. Mais vers le même temps un second adversaire entrait en lice : le P. Matthias Hauzeur, théologien de l'ordre des frères mineurs, auteur de la *Correctio fraterna Ranutii Higati, anagrammatici Ignatii Huarti*. A cette nouvelle attaque Huart opposa d'abord des *Exceptiones et vindiciæ pro Ranutio Higato, adversus criminationes et errores quibus ejus doctrina et mores impetuntur ab authore libelli cui titulus : Correctio fraterna*, in-4°, s. d. n. l. Il y ajouta, un peu plus tard, un *Appendix Vindiciarum pro Ranutio Higato*. Tous ces écrits de Huart, si nous en croyons Foppens, auraient été condamnés par Innocent X, en 1651. Rien ne prouve pourtant, suivant la remarque de Paquot, qu'ils aient été frappés nommément. En dehors des quatre œuvres de polémique déjà mentionnées, le même théologien a produit : *Bernardus abbas, sive sanctus prælatus : hoc est, Flores pastorales, ex selectissimis quibusque D. Bernardi operibus collecti*, in-4°, Louvain, 1651; *Commentarius in logicam Aristotelis, sive Aristoteles rationalis, dilucidissimis brevissimisque commentariis, ex selectissimis quibuscumque philosophis recentioribus et antiquis illustratus*, s. l. n. d. Enfin, on possède, du P. Huart, en manuscrits : *S. Bernardi facies immaculata; Bernardus monachus, ubi vita spiritualis ipsius S. doctoris verbis exprimitur*. Tous ces titres disent assez clairement que l'auteur avait fait de la vie et de la doctrine de l'illustre abbé de Clairvaux l'objet principal, l'objet presque unique, et comme le centre de ses études.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 553; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, édit. de Louvain, 1765, t. V, p. 290; Van Even, art. *Huart*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. IX; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. I, col. 1202, note.

J. FORGET.

HUDDLESTON Richard, bénédictin anglais, né en 1583, à Faringdon Hall, dans le comté de Lancastre, mort à Stockeld Park, dans le comté d'York, le 26 novembre 1655. Voulant demeurer fidèle à l'Église catholique, il réussit au prix de mille dangers à passer en France et vint étudier la théologie à Douai, puis à Rome, où il fut connu sous le nom de Parkinson. De retour à Douai, il fut ordonné prêtre le 22 décembre 1607 et ne tarda pas à passer en Angleterre pour y exercer le ministère apostolique. Quelques années plus tard, il revint en Italie et alla au Mont-Cassin pour y faire profession de la vie bénédictine. En 1619, il fut envoyé de nouveau dans les missions d'Angleterre où il réussit à maintenir dans la véritable Église, ou à y faire rentrer, un grand nombre de familles. Il composa un court traité qui ne fut publié que longtemps après sa mort : *Short and plain way to the faith and Church. Composed many years since by that eminent divine, Mr. Richard Hudleston, of the English congregation of the order of St. Benedict; and now published for the common good by his nephew, Mr. John Hudleston, of the same congregation*, in-4°, Londres, 1688.

[Dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 509: J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the English catholics*, in-8°, Londres, 1887, t. III, p. 466; dom H. N. Birt, *Obit-book of the English benedictines*, in-8°. Édimbourg, 1912, p. 36; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 963, note.

B. HEURTEBIZE.

HUÉ-DELAUNÉ, DE LAUNAY Jean-Baptiste, controversiste, né à Coutances vers 1637, mort au château de Mutrecy, près Caen, le 8 avril 1722. Il fit sa théologie au collège de Navarre et fut reçu docteur de Sorbonne le 13 juillet 1666. L'année suivante, il obtint la cure de Notre-Dame de Caen et dans cette ville engagea aussitôt la lutte contre les protestants, assistant à la plupart des conférences faites par les ministres, et se montrant aussi bon théologien qu'habile controversiste. Ayant une connaissance approfondie de l'Écriture sainte et des écrits des Pères, il ramena bon nombre d'hérétiques à la vérité. Mgr de Nesmond, évêque de Bayeux, le nomma en 1674 pénitencier de son église cathédrale et sous-doyen du chapitre; dix ans plus tard il était archidiacre de Caen, et en 1698 trésorier de l'église de Bayeux. Prédicateur renommé, il prêcha dans beaucoup de paroisses de ce diocèse et y prononça plusieurs oraisons funèbres. En 1682, il avait été désigné pour notifier, sur l'ordre du roi, l'avertissement des évêques de France aux pro-

testants, et il publia les discours qu'il fit à ce sujet devant les consistoires de Caen, de Bernières et de Saint-Silvin, y ajoutant les réponses des ministres. Après la mort de Mgr de Nesmond, il fut un des grands-vicaires choisis par le chapitre pour administrer le diocèse, et le nouvel évêque, le cardinal de La Trémoïlle, le continua dans toutes ses charges et dignités. Le successeur de ce dernier, Mgr François d'Armagnac de Lorraine, trompé par de faux rapports, et sous l'influence du parti janséniste, lui enleva le titre de vicaire général et les pouvoirs qu'il tenait de ses prédécesseurs. Le docteur Hué-Delauné se retira alors près de son frère au château de Mutrecy, où il mourut à l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Le chapitre de Bayeux réclama son corps pour l'ensevelir avec honneur dans l'église cathédrale.

Les principaux ouvrages de ce théologien sont : *Les motifs de conversion d'une famille de qualité à l'Église catholique, apostolique et romaine, et la conduite des ministres de Caen dans l'éclaircissement qu'on leur a demandé sur les matières de controverse*, in-12, Caen, 1673; *Avertissement à M. Morin, ministre de Caen, pour lui faire savoir ce qu'est l'Église catholique*, in-12, Caen, 1673; *Contradictions de M. Morin, ministre de Caen, sur l'article du symbole : Je crois la sainte Église catholique, qui fait voir que la sienne est fausse, et qu'il n'y en a point d'autre véritable que la communion romaine*, in-12, Caen, 1683; *Récit de ce qui s'est passé au prêche de Caen dans la signification qu'on y a faite de l'avertissement pastoral du clergé de France, avec des réflexions très importantes sur cet avertissement*, in-4°, Caen, 1683; *Lettre à M. du Bosc, ministre de la religion P. R., sur le prêche qu'il a fait contre la présence réelle du corps et du sang de N.-S. J.-C. au saint sacrement de l'autel, à la communion sous une seule espèce* (1683); *Catéchisme ou entretien solide et familier entre un docteur et un nouveau catholique, dressé par l'ordre de Mgr l'évêque de Bayeux en faveur de ceux qui se sont réunis à l'Église dans son diocèse*, in-12, Caen, 1686; *Lettre de M. Delauné-Hué à MM. les nouvellement convertis à la religion catholique, apostolique et romaine*, in-4°, Caen, s. d.; *Réflexions sur les deux prêches de dimanche dernier, 24 octobre, faits par MM. Morin et Guilbert, ministres de la R. P. R., où l'on fait voir la faiblesse et la nullité des preuves qu'a apportées M. Morin contre la vérité des traditions apostoliques*, in-4°, Caen, s. d.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI *a*, p. 117; J. Laffetay, *Histoire du diocèse de Bayeux, XVIIe et XVIIIe siècles*, in-8°, Bayeux, 1855, t. I, p. 77; Lecanu, *Histoire du diocèse de Coutances et Avranches*, in-8°, Coutances, 1878, t. II. p. 34.

B. HEURTEBIZE.

HUEBER Apronien, théologien allemand, mort le 2 février 1754 à l'abbaye de Mehrarau, dans l'ancien diocèse de Constance, où il avait embrassé la règle bénédictine et dont il fut prieur. On a de lui : *Anathema juridico-canonicum ac philosophico-theologicum*, in-fol., Constance, 1712; *Thellera, seu concordia libertatis creatæ cum efficacia intrinseca gratiæ*, in-4°, Constance, 1719; *Instructio ultimi concilii romani in sacra basilica Lateranensi habiti pro parvulis prima vice ad sacramentalem confessionem et communionem admittendis*, in-12, Kempten, 1726.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 154; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 511; J. Bergmann, *Necrologium Augiæ majoris Brigantinæ*, in-4°, 1853, p. 11.

B. HEURTEBIZE.

HUET Pierre-Daniel, évêque d'Avranches, né à Caen le 8 février 1630, mort à Paris le 26 janvier 1721. Il fit ses premières études dans sa ville natale, chez les Pères croisiers, puis chez les jésuites au collège du Mont. Il voulut apprendre le grec et l'hébreu et, à peine âgé de vingt ans, s'était déjà fait remarquer par son érudition. Venu à Paris, il se mit en relations avec les principaux savants de son temps. En 1652, il accompagna son ami Samuel Bochart, l'auteur de la *Geographia sacra*, à la cour de la reine de Suède, et, pendant son court séjour à Stockholm, l'étude d'un manuscrit des commentaires d'Origène fit naître en lui le dessein d'éditer les œuvres de cet illustre docteur. De retour à Caen, il fut élu membre de l'Académie des lettres de cette ville et, quelques années plus tard, se livrant à des études de chimie, d'astronomie, d'anatomie, il y créa une Académie des sciences dont il fut le premier président. Il ne reculait devant aucune sorte de travail, et il lui arriva de publier quelques romans : ce qui l'amena à écrire un *Essai sur l'origine des romans*. En 1659, la reine Christine l'appela près d'elle et voulut même lui confier l'éducation du prince royal de Suède; mais rien ne put le décider à quitter son pays et les illustres amitiés qu'il s'y était créées. Daniel Huet fut choisi en 1670 pour seconder Bossuet, nommé précepteur du dauphin, et à lui revint le mérite et la gloire de ces éditions classiques *ad usum delphini* qu'il enrichissait de notes et de commentaires. Quatre ans plus tard, il était élu membre de l'Académie française. Il n'abandonnait pas cependant ses autres travaux : il avait publié les commentaires d'Origène et il travaillait à sa *Demonstratio evangelica*, où il s'efforce de tirer des preuves de la religion de toutes les traditions de l'antiquité. Ces dernières études l'amenèrent à embrasser l'état ecclésiastique, et en 1696 il reçut la prêtrise des mains de Claude Auvry, évêque de Coutances. Deux ans plus tard, le roi le nommait abbé commendataire d'Aulnay, dans le diocèse de Bayeux. Il résida souvent dans son abbaye et y composa quelques-uns de ses ouvrages. En 1685, il fut nommé à l'évêché de Beauvais ; mais en 1689 les bulles n'étaient pas encore arrivées et il permuta avec Brulard de Silleri, qui venait d'être appelé à l'évêché d'Avranches. En 1692 seulement, Daniel Huet put prendre possession de son évêché. Il s'en démit en 1699, recevant alors l'abbaye de Fontenay, où il ne trouva pas le calme et la tranquillité dont il avait joui à Aulnay. De trop nombreux procès l'en éloignèrent, et il vint à Paris, se retirant au faubourg Saint-Antoine dans la maison des jésuites et ne s'occupant que de prière et d'étude. Il y mourut à l'âge de quatre-vingt-onze ans, leur laissant sa magnifique bibliothèque qui, après la suppression de la Compagnie de Jésus, passa dans la bibliothèque du roi.

Les principaux ouvrages de Daniel Huet sont : *De claris interpretibus et de optimo genere interpretandi*, in-4°, Paris, 1661, 1680 ; *Origenis commentaria in sacram Scripturam græce-latine, cum latina interpretatione, notis et observationibus*, 2 in-fol., Paris, 1668; Rouen. 1679, édition précédée d'une excellente introduction sur la vie, la doctrine et les écrits d'Origène; cette introduction est reproduite, *P. G.*, t. XVII, col. 633-1284; *De l'origine des romans*, in-12, Paris, 1670; *Demonstratio evangelica*, in-4°, Paris, 1679; souvent rééditée; dans Migne, *Cursus completus sacræ Scripturæ*, t. II, col. 262-679 : trad. française dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Petit-Montrouge, 1843, t. V, col. 7-936; *Censura philosophiæ cartesianæ*, in-12, Paris, 1689; édition augmentée en 1694 ; *Quæstiones Alnetanæ de concordia rationis et fidei*, in-4°, Paris, 1690; *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, in-12, Paris, 1692 ; Amsterdam, 1698 : d'abord partisan déclaré de la philosophie cartésienne, Daniel Huet en vit le danger pour la foi et le signale dans les ouvrages précédents; *De la situation du paradis terrestre*, in-12, Paris, 1691; trad. latine, Leipzig, 1694, reproduite dans les *Critici sacri; Statuts synodaux pour le diocèse d'Avranches*, in-8°, Caen, 1693,

1695, 1696 et 1698; *De navigationibus Salomonis*, in-12, Amsterdam, 1693; *Recherches sur la ville de Caen et ses environs*, in-8°, Rouen, 1702; *Dissertations sur diverses matières de religion et de philosophie*, in-12, Paris, 1712; *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, in-12, Paris, 1716; Bruxelles, 1717; *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, in-12, Amsterdam, 1718 : ces intéressants mémoires ont été traduits en anglais par J. Aikin, 2 in-8°, Londres, 1810, et en français par Ch. Nisard, in-8°, Paris, 1853. En 1722, l'abbé d'Olivet publia le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, in-12, Paris, dont le texte original écrit en latin parut sous le titre : *Petri Danielis Huetii, episcopi Abrincensis, de imbecillitate mentis humanæ libri tres*, in-12, Amsterdam, 1758. En cet ouvrage, qui fut vivement et justement critiqué, se révèlent toutes les tendances de l'auteur au scepticisme philosophique. D'après Huet, savoir douter serait la vraie science, et il faut se contenter de probabilités jusqu'à ce que la foi nous donne la pleine certitude qui nous manque. Il reproche justement à Descartes son doute méthodique, mais lui-même, par une autre voie, réduit la raison à une complète impuissance. Cette même année, l'abbé d'Olivet publiait *Huetiana ou pensées diverses de M. Huet*, in-12, Paris, 1722, qu'il fit précéder d'une courte notice sur cet illustre savant. L'abbé V. Verlaque a publié: *Lettres de Bossuet à Daniel Huet*, in-4°, Paris, 1876.

Journal des savants, 25 avril 1672, p. 110; 6 juin 1689, p. 320; 20 décembre 1706, p. 1101; 8 juillet 1709, p. 46; 21 octobre 1709, p. 46; avril 1722, p. 371; mai 1730, p. 43; *Journal de Trévoux*, novembre 1702, p. 173; mars 1711, p. 468; mars 1716, p. 399; avril et mai 1721; août 1722, p. 1309; juin 1725, p. 929; A. Baillet, *Jugement des savants*, in-4°, Paris, 1722, t. II, p. 24; t. V, p. 405; Nicéron, *Mémoires*, t. I, p. 49; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI, p. 118; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1759, t. XI, p. 415, 445, 505; C. Bartholmès, *Huet, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique*, in-8°, Paris, 1850; J. d'Avenel, *Histoire de la vie et des ouvrages de Huet*, in-8°, Mortain, 1853; A. de Gournay, *Huet, évêque d'Avranches, sa vie, ses œuvres*, in-8°, Caen, 1854; Flottes, *Étude sur Daniel Huet, évêque d'Avranches*, in-8°, Montpellier, 1857; U. Maynard, *L'Académie française et les académiciens, le XXXVIe fauteuil*, dans la *Bibliographie catholique*, novembre 1863, p. 359; C. Trochon, *Huet, évêque d'Avranches, d'après des documents inédits*, dans *Le Correspondant*, 1876, t. CV, p. 869-1079; 1877, t. CVI, p. 1080; H. Moulin, *Chapelain, Huet, Ménage et l'Académie de Caen*, in-8°, Caen, 1882; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, in-4°, Leipzig, 1766, t. IV, p. 552; A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, in-8°, Paris, t. I, p. 730; E. Blanc, *Histoire de la philosophie*, in-12, Paris, 1896, t. II, p. 87; Barach, *Huet als Philosoph*, 1862; Espenberger, *Die apologetische Bestrebungen des Huet*, 1905; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1091-1103.

B. Heurtebize.

1. HUGO Charles-Louis, né à Saint-Mihiel, au mois de mars 1667, entra le 15 juin 1683 chez les prémontrés de la *Congrégation de l'Antique-Rigueur*; fit son noviciat à l'abbaye Sainte-Marie-Majeure, de Pont-à-Mousson, et sa profession religieuse en 1687; obtint à Bourges, en 1690 ou 1691, le bonnet de docteur en théologie; enseigna la théologie dans les abbayes lorraines de Jandœures en 1691 et d'Étival en 1693; fut nommé, en 1700, prieur du couvent Saint-Joseph, de Nancy. Choisi le 12 août 1710, comme coadjuteur par l'abbé d'Étival, il devint, en 1712, abbé titulaire de cette abbaye vosgienne. Son exemple et ses directions imprimèrent une forte impulsion aux études religieuses et historiques dans ce monastère, qui rivalisa de science et de labeur avec l'abbaye de Senones, sa voisine, alors gouvernée par dom Calmet. Considéré à bon droit comme l'une des lumières de sa congrégation, il entreprit de réunir, à l'imitation des bénédictins de Saint-Maur, dans ses *Sacræ antiquitatis monumenta*, 2 in-fol., Étival, 1726; Saint-Dié, 1731, un grand nombre de documents intéressant son ordre ou la Lorraine, et il voulut doter Prémontré d'un monument analogue à celui que Mabillon avait élevé à la gloire de la famille de saint Benoît. Son plan comprenait une *Monastériologie*, ou chronique de chaque maison; une *Histoire* de l'ordre; une *Bibliothèque*, nous dirions aujourd'hui une « Bibliographie » des écrivains prémontrés; un *Ménologue*, ou recueil des Vies des saints et des bienheureux disciples de saint Norbert. La *Monastériologie* seule fut imprimée, 2 in-fol., Nancy, 1734-1736, sous le titre: *Sacri et canonici ordinis Præmonstratensis annales*. Les documents rassemblés avant 1718 pour composer cet ouvrage ont été conservés. Ils forment 18 in-fol., reliés en veau, de 500 à 600 pages chacun. Ils sont classés comme les notices de l'ouvrage lui-même : ceux qui concernent le même monastère étant réunis, et l'ensemble étant rangé par ordre alphabétique des monastères. Le recueil est complet: il n'y manque que les pièces relatives à Sainte-Marie de Pont-à-Mousson, qui ont été arrachées, vers 1875, du t. XI par un lecteur malhonnête. Il est d'autant plus précieux qu'un grand nombre de documents ont été dispersés et même détruits pendant la Révolution française. Il formait le ms. *48* de la bibliothèque du grand séminaire de Nancy. Des religieux prémontrés ont pris copie des documents de la plupart des monastères. D'autres documents sur les monastères d'Espagne ont été recueillis par le Père Joseph-Étienne de Noviega; d'autres sur les chapitres généraux et locaux de l'ordre, avec des copies de nécrologes, chroniques et Vies des saints personnages, ont été rassemblés par Hugo lui-même. Ms. *49-51* de la même bibliothèque. La suite des *Annales*, qui devait comprendre cinq autres volumes (voir le prospectus, ms. *52*), était prête en partie, le t. III de la main de Hugo, et un autre tome en quatre livres, de la main de Blanpain, curé d'Étival, ancien secrétaire de l'abbé Hugo. Ms. *53* et *54*. Blanpain, qui avait d'abord collaboré à l'œuvre de Hugo, se brouilla avec lui, publia une critique : *Jugement des écrits de M. Hugo*, Nancy, 1736, et refit les *Annales* selon ses vues personnelles. Des notes sur l'histoire de l'ordre, pour une bibliothèque des écrivains, des notices sur des personnages de l'ordre forment les ms. *55-58*. Voir A. Vacant, *La bibliothèque du grand séminaire de Nancy*, Nancy, 1892, p. 52-55.

Les travaux de Hugo ne le détournaient point d'une vie très active; il soutint avec les évêques de Toul une longue querelle de juridiction (voir ms. *130* de la bibliothèque du grand séminaire de Nancy, A. Vacant, *op. cit.*, p. 71), fut revêtu de la dignité épiscopale le 15 décembre 1728, avec le titre d'évêque de Ptolémaïde, *in partibus infidelium*, et mourut, après force vicissitudes, le 2 août 1739, dans la soixante-douzième année de son âge.

Outre les deux recueils dont nous avons parlé et des traités sur la Lorraine, dont il avait le titre d'historiographe, Hugo écrivit une *Vie de Moïse* (voir les mss. *98*, *100*, *101*, *104*, *107*, de la bibliothèque du grand séminaire de Nancy, A. Vacant, *op. cit.*, p. 63-65), Luxembourg, 1698; une *Réfutation du système de M. Faydit sur la Trinité*, in-8°, Luxembourg, 1699; une *Critique de l'histoire des chanoines* (du P. Chaponel, génovéfain), ou *Apologie des chanoines propriétaires... avec une Dissertation sur la canonicité de l'ordre de Prémontré*, in-12, Luxembourg, 1700; une *Vie de saint Norbert*, in-16, Luxembourg, 1704; une *Vie de la rév. mère Marie-Thérèse Érard, supérieure du monastère de Notre-Dame du Refuge, de Nancy*, Nancy, 1715; le *Rituale territorii quasi epi-*

scopalis Stivagiensis, in-4°, Étival, 1725, et un certain nombre de mandements.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, col. 512-516; A. Digot, *Éloge historique de Charles-Louis Hugo*, dans *Mémoires de la Société royale des sciences, lettres et arts de Nancy*, 1842, p. 101 sq.; Eug. Martin, *Servais de Lairuels et la réforme des prémontrés en Lorraine et en France au XVIIe siècle*, dans la *Semaine religieuse de la Lorraine*, 1893; tirage à part, Nancy, 1893, p. 73-76; *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, 1900-1903, t. II, p. 358-359, 463-474; Georgius, *Spiritus literarius Norberlinus*, p. 294-297; *Kirchenlexikon*, t. VI, p. 389; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1234-1235 (dans son *Index theologorum*, col. 1977, il fait de l'abbé d'Étival un écrivain allemand).

E. MARTIN.

2. HUGO Hermann, controversiste et auteur spirituel, né à Bruxelles le 9 mai 1588, entra au noviciat de Tournai le 4 septembre 1605 et enseigna d'abord les humanités à Anvers. Il fut ensuite nommé préfet des études à Bruxelles. En 1624, il suivit en Espagne le duc d'Aerschot, dont il était le confesseur, et, de retour en Flandre, devint aumônier d'Ambroise Spinola. Celui-ci ne consentit jamais à se séparer de son confesseur, qui l'accompagna dans toutes ses expéditions, notamment au siège de Bréda, cf. *Obsidio Bredana*, Anvers, 1626, et exposa intrépidement sa vie sur les champs de bataille. La peste s'étant déclarée dans le camp espagnol, le P. Hugo se dépensa pour soigner les malades avec un tel dévouement qu'il ne tarda pas à être atteint lui-même du fléau et mourut à Rhinberg le 12 septembre 1629. Il fut inhumé dans l'église des augustins. L'ouvrage qui a rendu son nom célèbre au XVIIe siècle : *Pia desideria emblematis, elegiis et affectibus SS. Patrum illustrata*, in-8°, Anvers, 1623, 1625, 1628, 1629, eut d'innombrables éditions et fut traduit dans la plupart des langues de l'Europe. On trouve dans le P. Sommervogel la liste complète de toutes ces éditions et traductions. Parmi celles-ci, il convient de citer : *L'âme amante de son Dieu, représentée dans les emblèmes de Hermanus Hugo sur les pieux désirs*, Cologne, 1717; Paris (Lausanne), 1790, attribuée au ministre Poiret et à Mme Guyon. On a encore du P. Hugo un important ouvrage de controverse relatif aux déclarations du synode de Dordrecht : *De vera fide capessenda ad neo-evangelicanam synodum Dordracenam apologetici libri tres*, Anvers, 1620, contre lequel Balthasar Meisner écrivit une diffuse apologie en dix-neuf dissertations : *Apologia pro consultatione catholica de religione lutherana capessenda*, Strasbourg, 1623. C'est surtout comme poète mystique que le P. Hermann Hugo mérite de conserver dans l'histoire de la littérature religieuse une célébrité durable.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 512-522; Gœthals, *Histoire des lettres en Belgique*, Liège, t. II, p. 333; Hofman-Pærlkamp, *De vita Nederlandorum qui latina carmina scripserant*, Anvers, 1822, p. 308 sq.; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 475.

P. BERNARD.

HUGOLIN Barthélemy, jurisconsulte et théologien, né en Lombardie, mort en 1610. Docteur en droit de l'université de Bologne, il se retira dans son pays, où il fut ordonné prêtre. Il était élu évêque de Bertinoso dans les Romagnes, mais il mourut avant d'avoir été sacré. Les divers traités qu'il publia sont très estimés à cause de la sûreté de leur doctrine. Ce sont : *De sacramentis novæ legis tabulæ*, in-fol., Rimini, 1587; *De censuris ecclesiasticis*, in-4°, Bologne, 1594; Venise, 1602; *De simonia*, Venise, 1599; *De irregularitatibus*, in-fol., Venise, 1601; *Responsiones 1ª de non alienandis bonis immobilibus; 2ª de non erigendis de novo monasteriis; 3ª de judicandis et puniendis clericis*, Bologne, 1607; *De censuris reservatis summo pontifici in bulla Cœna Domini*, in-fol., Bologne, 1609; *De officio et potestate episcopi*, in-fol., Rome, 1617.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI *a*, p. 122; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 598-599.

B. HEURTEBIZE.

HUGONIN Flavien-Abel-Antoine, né à Thodure (Isère), le 3 juillet 1823, fit ses premières classes au collège de Bougoin et suivit, en 1839, l'abbé Dupanloup au petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet à Paris. En 1843, il entra au séminaire d'Issy, puis à Saint-Sulpice de Paris. Au mois d'octobre 1847, il passa à l'école des Carmes, récemment fondée par Mgr Affre, et il fut reçu licencié ès lettres en 1848. Ordonné prêtre le 25 mai 1850, il fit des cours de philosophie et de littérature aux Carmes, tout en préparant son doctorat ès lettres. Avant sa soutenance en 1854, il écrivit une *Étude sur les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, reproduite, *P. L.*, t. CLXXV, col. XCIX-CXXVI. Sa thèse française est intitulée : *Essai sur la fondation de l'École de Saint-Victor à Paris*, in-8°, Paris, 1854 ; reproduite, *P. L.*, *ibid.*, col. XIII-C, et sa thèse latine : *De materia et forma apud S. Thomam*, in-8°, Saint-Cloud, 1854. Le jeune docteur fut nommé, en 1855, directeur de la division ecclésiastique et, le 28 juillet 1861, supérieur de l'école. Docteur en théologie de la faculté de Paris en 1855, il fut chargé d'un cours de dogme à la Sorbonne à partir de 1859 et il devint doyen de Sainte-Geneviève en 1862. Il publia son cours de philosophie : *Études philosophiques, Ontologie ou études sur les lois de la pensée*, 2 in-8°, Paris, 1856, 1857; il y professait un ontologisme modéré. Son cours de 1865-1866 porta sur la société. Voir A. Lebleu, *Vingt-cinq ans de Sorbonne et de Collège de France*, Paris, 1884, p. 361-375. Nommé évêque de Bayeux, le 13 juillet 1866, il ne fut préconisé que le 22 février 1867 et sacré le 1er mai suivant. Pour recevoir l'institution canonique et ses bulles, il dut réprouver les points de son enseignement philosophique qui correspondaient aux doctrines ontologistes condamnées par le Saint-Office, le 18 septembre 1861. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1659-1665. Son acte remis aux mains du nonce apostolique à Paris, le 13 octobre 1866, fut publié dans les journaux à l'époque. H. Reusch. *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 1147. Au concile du Vatican, il fut du parti de la minorité avec Mgr Dupanloup. Le 2 janvier 1870, il signa la pétition relative à la manière de procéder dans le concile; le 12 du même mois, celle qui s'opposait à la définition de l'infaillibilité pontificale; le 1er mars, les observations sur le décret porté le 20 février précédent relativement à la marche à suivre dans les discussions; le 4 juin, la protestation contre la clôture de la discussion générale de la première constitution *de Ecclesia*; le 9 juillet, la plainte concernant l'omission d'une correction votée au c. III du schéma *de Ecclesia*. Le 13 juillet, en congrégation générale, il vota : *Non placet* au sujet de la définition de l'infaillibilité du souverain pontife, et le 17 du même mois, la veille de la définition, il confirma son suffrage et déclara que par respect il n'assisterait pas à la session solennelle du lendemain, tout en protestant de sa foi et de son obéissance. *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 918-920, 945-946, 958-962, 986-987, 991-992, 1002, 994. Plus tard, il publia des *Études philosophiques sur la première constitution dogmatique du concile du Vatican*, Bayeux. Sans parler de ses nombreux actes épiscopaux, mandements et lettres pastorales, citons quelques ouvrages de son épiscopat : *Philosophie du droit social*, in-8°, Paris, 1885; *Du droit ancien et du droit nouveau, à l'occasion de l'encyclique de Léon XIII, Immortale Dei*, in-8°, Paris, 1887. *Études philoso-*

phiques, in-8°, Paris, 1894; *Dieu est-il connaissable?* in-8°, Paris, 1895; *Lettre sur l'enseignement de la philosophie*, Bayeux; *Lettre sur l'enseignement de la théologie*, Bayeux, 1892; *Notice sur l'enseignement du catéchisme dans le diocèse de Bayeux*, Bayeux, 1890. Mgr Hugonin mourut à Caen, le 2 mai 1898, et fut inhumé à la cathédrale de Bayeux.

Deux biographies intitulées : *Mgr Hugonin*, Bayeux, 1898; Mgr Touchet, *Oraison funèbre de Mgr Hugonin, prononcée le 31 mai 1898*, Orléans, 1898; Fisquet, *France ecclésiastique*, 1899; *L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation (1802-1905)*, in-4°, Paris, 1907, p. 108-109; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., Inspruck, 1913, t. v *b*, col. 1881.

E. MANGENOT.

1. HUGUES D'AMIENS. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Hugues naquit vers 1080-1085, probablement au diocèse d'Amiens. Il était de noble origine, *clarus avis*, dit un chanoine de Rouen son contemporain, bibliothèque de Rouen, ms. *Y 27*, p. 39; cf. Pierre le Vénérable, *De miraculis*, l. II, c. IV, et apparenté, ce semble, à la maison de Boves, dont il porta les armes dans son contre-sceau. Adrien de La Morlière, *Antiquités d'Amiens*, Paris, 1627, p. 29; A. Janvier, *Boves et ses seigneurs*, Amiens, 1877; Touflet, *Souvenir du millénaire normand*, in-fol., Rouen, 1913, pl. 1. De ses premières années, on ne connaît rien, sinon qu'il suivit les cours de l'école de Laon, alors célèbre entre toutes celles de la France. *Epist. ad Matthæum Albanensem*, *P. L.*, t. CXCII, col. 1142. Il eut pour condisciple son parent Mathieu, futur prieur de Saint-Martin-des-Champs et futur cardinal-évêque d'Albano, *ibid.*, avec lequel il entretint toujours d'étroites relations. De bonne heure, il prit l'habit religieux à Cluny, *ibid.*, et Pierre le Vénérable put dire plus tard de lui en lui écrivant : « Il nous souvient de ce temps où, à la fleur de votre jeunesse, vous étiez déjà remarquable entre les plus anciens de notre république. » *Epist.*, l. VI, epist. XXXII.

Dès 1113, on le nomma prieur de Saint-Martial de Limoges. Martène, *Anecdota*, t. v, p. 894. Il n'y resta que peu d'années. Le prieuré de Saint-Pancrace de Lewes en Angleterre étant venu à vaquer, on lui confia ce poste. Ce choix témoigne de sa science et de sa piété, car une convention écrite entre l'abbé de Cluny et Guillaume de Varenne, fondateur de Saint-Pancrace, portait que le prieuré devait avoir pour supérieur le plus sage et le plus saint religieux de l'ordre, excepté le grand-prieur de Cluny et celui de La Charité. *P. L.*, t. CXCII, col. 1119; cf. *Monasticon anglicanum*, Londres, 1655, p. 615. Henri Iᵉʳ, roi d'Angleterre, connut bientôt et apprécia le mérite de Hugues; quand il eut construit aux frais de son trésor, en 1125, l'abbaye de Reading, près du confluent de la Tamise et du Kennet, au diocèse de Salisbury, il fit appeler le prieur de Saint-Pancrace et lui confia le gouvernement du nouveau monastère. Cf. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XII, p. 580.

L'activité scientifique de Hugues se fait dès lors remarquer. A la demande de son parent Mathieu, prieur de Saint-Martin-des-Champs, et sur diverses questions théologiques que celui-ci lui avait posées, il composa un ouvrage en six livres, sous forme de dialogues, qu'il devait achever plus tard à Rouen. *P. L.*, t. CXCII, col. 1142 sq. Des polémiques s'élevaient en même temps dans le royaume, au sujet de la fête et du dogme de l'immaculée conception. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3ᵉ série, Paris, p. 229. Hugues prit parti pour la croyance nouvelle et « célébra solennellement la fête de la conception dans son monastère de Reading, à la demande du roi lui-même ». Lettre d'Osbert de Clare à Anselme, dans Thurston, *Eadmeris Tractatus de conceptione*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 58.

Il était mûr pour l'épiscopat. Geoffroy, archevêque de Rouen, étant mort le 28 novembre 1128, Orderic Vital, *H. E.*, l. XII, c. XXIII, les Rouennais lui donnèrent bientôt pour successeur l'abbé de Reading, qui fut sacré le dimanche 14 septembre 1130. Robert de Torigny, *Chronique*, édit. Delisle, t. I, p. 183; cf. *Gallia christiana*, t. XI, p. 43. A l'imitation de saint Anselme, Hugues choisit pour ses chapelains, en montant sur le siège archiépiscopal de Rouen, trois de ses confrères, Hélie, Ansgaire et Victor, afin de pratiquer avec eux les observances monastiques. *Histoire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, Preuves, n. 53, p. XL.

L'Église traversait alors une crise terrible. Le 14 février 1130, Rome avait élu deux papes, Innocent II et Anaclet II. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 1895, t. I, p. 276 sq. Grâce à l'intervention de l'abbé de Clairvaux, l'élection du premier fut ratifiée en France au concile d'Étampes; et, à peu d'exceptions près, tout l'épiscopat de la Gaule se groupa autour d'Innocent II. Henri Iᵉʳ d'Angleterre suivit cet exemple. Peut-être Hugues fut-il, avec saint Bernard, de ceux qui l'y déterminèrent. Du moins eut-il l'honneur de recevoir à Rouen le souverain pontife, le 9 et 10 mai 1131. Cf. Jaffé, *Regesta*, n. 7472, 7473, 7476; Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. I, p. 310. Un peu plus tard (octobre 1131), Hugues assistait au concile de Reims et renouvelait au nom de son souverain le serment de fidélité qu'Henri Iᵉʳ avait déjà prêté à Innocent II. Les premières années de son épiscopat furent troublées par les soucis que lui causèrent les abbayes de son diocèse, notamment l'abbaye de Saint-Wandrille. On en peut voir les détails dans Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, p. 319 sq.; qu'il suffise de noter ici que les droits de l'épiscopat sur les abbés des monastères étaient en cause. Il y avait cinq ou six ans qu'Alain avait été élu abbé de Saint-Wandrille, lorsque Hugues exigea de lui profession d'obéissance. Alain refusa. Innocent II, consulté, conseilla à Alain de céder (20 décembre 1131). Jaffé, *Regesta*, n. 7523. Mais celui-ci et les autres abbés du diocèse eurent l'habileté de mettre le roi d'Angleterre dans leurs intérêts. Henri Iᵉʳ écrivit au pape pour se plaindre de la conduite de l'archevêque à leur égard, comme d'une innovation également préjudiciable à la tranquillité de la province et aux droits de la couronne. Tel était, en effet, le point de vue sous lequel il envisageait le serment que Hugues exigeait des abbés. D'un côté, les anciennes coutumes du duché ne lui présentaient rien de semblable, de l'autre, il regardait ce serment d'obéissance illimitée comme un acte qui attribuait au métropolitain non seulement la juridiction spirituelle, mais aussi le droit temporel de suzeraineté. *Historiens des Gaules*, t. XV, p. 377. Cette lettre mit Innocent II dans un grand embarras. Il ne trouva d'autre moyen d'en sortir qu'en priant l'archevêque de Rouen de ne point brusquer les choses et d'attendre, pour faire valoir ses droits, qui étaient incontestables, un moment plus propice. Jaffé, *Regesta*, n. 7586. En même temps il avisait Henri Iᵉʳ de cette solution. Jaffé, n. 7585. Hugues se crut abandonné de Rome et s'en plaignit au souverain pontife lui-même (lettre perdue). Son ami Pierre le Vénérable appuya sa démarche : « Vous savez, écrit-il à Innocent II, *Epist.*, l. III, epist. XVII, quelle vie sainte et intègre est celle de l'archevêque de Rouen, avec quel zèle il a servi votre cause. Nous supplions donc votre paternité de lui assurer la paix et la justice, pour qu'il puisse rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César; de sorte que, s'il est possible, il ne déplaise point à Dieu et n'offense pas la majesté royale. » Le pape, dans une lettre datée de Pise, 20 janvier 1134, *Regesta*, n. 7810, rassure l'archevêque de Rouen: s'il lui rappelle qu'il faut toujours agir avec

charité, il a soin d'ajouter : « Ne pensez pas que je veuille rendre inutiles vos justes décrets; ce que vous avez planté, nous ne saurions l'arracher. Si donc l'abbé de Saint-Wandrille persiste jusqu'à la prochaine fête de la Pentecôte dans le refus qu'il fait de vous obéir, nous confirmerons par l'autorité apostolique la sentence équitable que vous aurez portée contre lui. » Pour que Hugues ne puisse douter de la sincérité de ses sentiments, il lui recommande de se préparer au rôle de légat qui lui sera prochainement confié. Comme gage de son amitié, il lui envoie sa propre étole : « Vous la porterez toujours, dit-il, comme un souvenir de notre affection. »

Alain finit-il par céder? Cela n'est pas probable. « Cet abbé, dit un historien de Saint-Wandrille, mettait trop souvent aux prises Henri Ier et Hugues d'Amiens; pour le bien de la paix, ses moines le privèrent de sa dignité. » Cod. Y *1 68*, fol. 138, bibliothèque municipale de Rouen.

Le roi d'Angleterre ne garda pas rancune à l'archevêque de son attitude, d'ailleurs légitime. Pris d'un mal subit à Lyons-la-Forêt, le 26 novembre 1135, il le fit mander auprès de lui, et mourut dans ses bras, le 6 décembre. Robert de Torigny, *Chronique*, t. I, p. 194; Orderic Vital, *H. E.*, l. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 945; lettre de Hugues à Innocent II, dans *Historiens des Gaules*, t. XV, p. 694.

En raison même de l'importance de son siège aussi bien que pour sa valeur personnelle, Hugues devait être mêlé, durant son pontificat, aux affaires générales de l'Église et de l'État. C'est ainsi qu'on le voit prendre part au concile qu'Innocent II tint à Pise en mai-juin 1135. Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 865; Orderic Vital, *H. E.*, l. XIII, c. VII. Le pape lui confia même le soin de régler certaines questions pendantes en France, notamment le différend qui s'était élevé entre l'abbaye de la Chaise-Dieu et celle de Saint-Tibéry. Hugues se transporta à Montpellier, d'où il écrit à Innocent II pour lui rendre compte de sa mission. *P. L.*, t. CXCII, col. 1134.

En août 1139, sa présence est attestée en Angleterre par Guillaume de Malmesbury. Le successeur de Henri Ier, Étienne, s'était emparé des châteaux que plusieurs évêques de son royaume possédaient à la campagne. Pour justifier cette usurpation, il alléguait la raison d'État. La question fut débattue dans un synode tenu à Winchester. L'archevêque de Rouen soutint la cause du roi. « Si les évêques, dit-il, ont été privés de leurs châteaux, ce n'est que justice, car ils les ont bâtis contre les canons, qui ne leur permettent pas de posséder des places fortes. Et lors même qu'ils pourraient prouver par le droit canonique qu'il leur est permis d'avoir de ces sortes de maisons, les circonstances dans lesquelles se trouve le royaume, menacé de la guerre civile, autorisent Étienne à en prendre possession pour empêcher qu'elles ne tombent entre les mains de ses ennemis. » Guillaume de Malmesbury, *Hist. nov.*, l. II, c. XX-XXVII, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1410 sq.

Nous verrons plus loin que Hugues s'intéressait particulièrement aux questions de doctrine. Au synode de Paris de 1147, où comparut Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, accusé de falsifier le dogme de la Trinité, l'archevêque de Rouen eut occasion d'intervenir dans le débat. Gilbert avait écrit que les trois personnes divines étaient *tria singularia*. Hugues soutint, au contraire, que Dieu devait être dit *unum singulare*, plutôt que *tria singularia*. Cette motion fit scandale, nous dit Othon de Frisingue, *De gestis Frider.*, l. I, c. LI-LII. On rappela que saint Hilaire, dans son livre *De synodis*, avait déclaré que, si *duos deos dicere* était une profanation, pareillement *singularem et solitarium dicere* était un sacrilège. Après les explications de Gilbert, on finit par s'entendre. Mais l'affaire fut reprise l'année suivante à Reims et définitivement réglée en présence de Hugues, qui ne paraît pas avoir pris part à la discussion. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, c. XXVIII.

Une affaire de non moindre importance, le divorce de Louis le Jeune, amena l'archevêque de Rouen à Beaugency en 1152. Cette question disciplinaire était extrêmement délicate. Un empêchement de consanguinité, au troisième ou quatrième degré, nous dit l'abbé de Clairvaux, *Epist.*, CCXXIV, rendait nul à l'origine le mariage du roi de France avec Aliénor d'Aquitaine. Il y a tout lieu de croire que l'empêchement avait été levé plus tard par le souverain pontife. Cf. *Historia pontificalis*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, t. XX, p. 534. Mais la chose ne paraît pas avoir été considérée sous ce biais par l'assemblée de Beaugency. Et le divorce fut prononcé probablement contre le droit, à coup sûr pour le malheur de la France, qui devait perdre ainsi la Guyenne et le Poitou. Voir, sur la nullité ou la validité du mariage, Vacandard, *Le divorce de Louis le Jeune*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1890, p. 408-432; *Vie de saint Bernard*, 1re édit., t. II, p. 480, note 3.

Nous ne citerons plus d'autre intervention de Hugues dans les affaires politico-religieuses, sauf sa présence dans l'assemblée tenue en 1160 à Neufmarché, par ordre du roi d'Angleterre, Henri II, pour faire reconnaître l'obédience du pape Alexandre III. Robert de Torigny, *Chronique*, t. I, p. 328. Le pape lui sut gré de cette démarche. Jaffé, *Regesta*, n. 10627.

S'il nous fallait écrire une vie complète de Hugues d'Amiens, nous aurions à mentionner une infinité d'actes qui nous le montrent sur divers points de son diocèse, lequel s'étendait de Pontoise à la mer; en divers endroits de sa province, qui comprenait les diocèses d'Évreux, de Séez, d'Avranches, de Coutances, de Bayeux et de Lisieux; ou même en diverses localités de la France, à Valence, où il règle un différend entre le comte de Toulouse et l'archevêque de Narbonne; à Nantes, où il assiste à une translation des reliques de saint Donatien et de saint Rogatien; à Saint-Denis, où, lors de la dédicace de la nouvelle basilique construite par Suger, il consacre lui-même l'une des chapelles, la chapelle Saint-Romain, etc. Pour tous ces détails, nous renvoyons à dom Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, ou encore à l'abbé Hébert, *Hugues d'Amiens*, dans la *Revue des questions historiques*, 1898, t. XX, p. 324-371.

Il est pourtant une institution que nous devons signaler ici, parce qu'elle offre un caractère à la fois religieux et disciplinaire. Une association ou confrérie d'artisans s'étant formée à Chartres pour aider à la construction des tours de la cathédrale, les Normands se piquèrent d'émulation et formèrent en divers endroits une association semblable. Ils tiraient eux-mêmes les chariots qui transportaient les matériaux nécessaires à la construction des édifices sacrés : « Nos diocésains, écrit Hugues, *Epist. ad Theodor. episc. Ambian.*, dans l'édition Delisle de la *Chronique* de Robert de Torigny, t. I, p. 238; cf. Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, p. 331, nos diocésains ayant reçu notre bénédiction se sont rendus à Chartres pour y présenter leurs offrandes. Ils ont fait la même chose chez nous. Mais il est de règle qu'ils n'admettent en leur compagnie que des personnes qui préalablement se seront confessées, auront fait pénitence et se seront réconciliées avec leurs ennemis. Cela fait, les associés élisent entre eux un chef, sous la conduite duquel ils tirent eux-mêmes leurs charrettes avec silence et humilité, et présentent leurs offrandes en se donnant la discipline et en versant des larmes. » Robert de Torigny témoigne de l'existence de ces pieuses confré-

ries. *Chronique*, t. I, p. 238. A Rouen, on peut se demander quelle était leur occupation; on a conjecturé qu'ils collaborèrent à la construction de la tour Saint-Romain, qui est l'une des plus belles pièces du portail, ou même à la construction de la cathédrale.

Nous avons dit que Hugues d'Amiens avait établi à Reading la fête de l'Immaculée Conception. C'est à lui encore, ce semble, qu'est due la fondation de la même solennité à Rouen. On n'en trouve pas trace avant lui, et elle était sûrement en usage sous son successeur Rotrou. Cf. charte de Gautier, dans *P. L.*, t. CVII, col. 1179. D'après dom Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, p. 340, Hugues aurait rangé l'Immaculée Conception parmi les fêtes les plus solennelles de sa cathédrale ou plus simplement parmi celles où il faisait à ses chanoines une distribution de pain et de vin.

Le culte des reliques était alors en grand honneur. Il ne semble pas que les reliques qui, d'après une charte qu'on lui attribue, datée de 1161 (*sic*), *Chronique* de Robert de Torigny, édit. Delisle, t. I, p. XVII; cf. Du Moustier, *Neustria christiana*, fol. 199, auraient été découvertes à Gasny, sous l'autel de saint Nicaise, notamment une ceinture de la sainte Vierge et la mitre de saint Nicaise, soient bien authentiques. Notons du moins que Hugues assista en 1156 à l'exposition de la sainte Tunique d'Argenteuil et qu'il accorda à cette occasion une série graduée d'indulgences aux fidèles de son diocèse qui feraient le pèlerinage d'Argenteuil et vénéreraient la relique sacrée. Robert de Torigny, *Chronique*, t. I, p. 299; *P. L.*, t. CXCII, col. 1136; *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 663; *Neustria christiana*, fol. 196.

Hugues mourut chargé d'ans et de mérites, vraisemblablement dans la nuit du 10 au 11 novembre 1164. Robert de Torigny, *Chronique*, t. I, p. 354; cf. *ibid.*, note de Delisle. Arnulphe de Lisieux, avec qui il était lié d'une étroite amitié, composa son épitaphe : *Inter pontifices speciali dignus honore*, etc. Cf. *Gallia christiana*, t. XI, p. 48.

II. ÉCRITS. — Hugues composa divers ouvrages, historiques, parénétiques, exégétiques, dogmatiques et polémiques. Dans le genre historique, nous avons sa *Vie* de saint Adjuteur ou Aioutre, né à Vernon, et moine de Tiron, dont il recueillit le dernier soupir en 1132. *P. L.*, t. CXCII, col. 1315-1353. Peuvent se rattacher au genre parénétique son traité *De memoria* en trois livres, qui a d'ailleurs pour objet des questions purement théologiques, col. 1299-1324, et son traité *De fide catholica et oratione dominica*, *ibid.*, col. 1324-1315, simple commentaire du symbole des apôtres et de l'oraison diminicale, dédié à son archidiacre Gilles, plus tard évêque d'Évreux. De son *Tractatus in Hexameron*, dédié « à son fils très cher, Arnulphe, évêque de Lisieux », il ne nous reste que quelques pages, *ibid.*, col. 1247-1256; le commentaire s'arrête à Gen., I, 2 : *Spiritus Domini ferebatur super aquas*. Restent enfin ses deux principaux ouvrages : *Dialogorum libri VII*, *ibid.*, col. 1141-1248, et *Contra hæreticos libri tres*, *ibid.*, col. 1255-1298, dédiés le premier à son ami Mathieu, évêque d'Albano, le second à Albéric, évêque d'Ostie, légat du saint-siège.

Hugues avait entrepris les *Dialogues*, étant encore abbé de Reading, à la demande de son parent Mathieu, prieur de Saint-Martin-des-Champs; les six premiers livres furent composés en Angleterre. Plus tard, ayant été élevé sur le siège métropolitain de Rouen, Hugues retoucha son ouvrage et y ajouta un septième livre. Les *Dialogues* ne procèdent que par interrogations et par réponses, sans aucun nom d'interlocuteur. Le Ier livre a pour objet le souverain Bien, c'est-à-dire Dieu et ses attributs absolus ou relatifs; le IIe traite des créatures; le IIIe est consacré au libre arbitre; la chute de l'ange et celle de l'homme forment le sujet du IVe livre; les remèdes du péché, c'est-à-dire les sacrements font la matière du Ve (l'auteur ne parle, du reste, que du baptême et de l'eucharistie); le VIe livre roule sur l'état des moines et la béatitude éternelle; entre le VIe et le VIIe livre se trouve, *P. L.*, t. CXCII, col. 1227-1230, une lettre qui fournit l'explication et la justification d'une proposition malsonnante reprochée à Hugues touchant le pouvoir des prêtres déposés ou excommuniés; enfin le VIIe livre est consacré à l'exposition du mystère de la Trinité, dont Hugues, suivant le goût du siècle, montre les vestiges dans les choses créées.

En dédiant son *Contra hæreticos* au légat Albéric, Hugues lui rappelle qu'étant ensemble à Nantes pour une fête de translation des corps de saint Donatien et de saint Rogatien, ils observèrent une comète qui se précipitait dans la mer : « Présage assuré, disait le légat, de la ruine prochaine de l'hérésie qui dominait alors en Armorique. Le peuple, remarque Hugues, ne put tenir contre la force de vos prédications. La crainte s'empara même tellement de l'hérésiarque, qu'il n'osa se présenter. Vous avez jugé à propos que j'écrivisse quelque chose sur ces hérésies naissantes. C'est ce que j'accomplis aujourd'hui pour vous obéir. » *P. L.*, t. CXCII, col. 1256.

Quel était l'auteur des hérésies bretonnes? On ne saurait le dire avec certitude. Mabillon pense, *Annales benedict.*, t. VI, p. 421, que l'hérésiarque n'est autre que le fameux Éon de l'Étoile. Sans prétendre rejeter absolument cette opinion, écrivent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. VII, « plusieurs raisons nous empêchent d'y souscrire : 1° nul des anciens n'attribue à ce fanatique les erreurs que l'archevêque de Rouen entreprend de réfuter (voir ÉON DE L'ÉTOILE); 2° ignorant et extravagant comme l'histoire nous le représente, Éon ne paraît guère avoir été capable d'imaginer les objections et les raisonnements subtils que le prélat met dans la bouche de ses adversaires; 3° Hugues ne dit mot de l'insigne folie d'Éon adoptée par ses disciples, folie qui le portait à se croire le fils de Dieu, sur une allusion grossière de son nom avec le mot *Eum*, employé dans cette conclusion des exorcismes : *per Eum qui venturus est*, etc. Il est vrai toutefois que Robert du Mont rapporte qu'Éon se présenta devant le légat Albéric et ne craignit pas de le braver dans la mission que ce prélat fit en Bretagne. Mais cela même semble prouver qu'il n'était pas le chef des hérétiques qu'Albéric allait combattre, puisque Hugues, dans le prologue de son ouvrage, atteste que ce chef n'osa se montrer. »

En somme, les hérétiques que l'archevêque de Rouen combat paraissent avoir été des disciples de Henri ou de Pierre de Bruys, qui professaient à peu près les mêmes doctrines. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, c. XXV.

Pour les réfuter, Hugues passe en revue à peu près tout le dogme catholique. Dans un Ier livre divisé en quatorze chapitres, il explique les mystères de la sainte trinité et de l'incarnation, l'unité, la sainteté et l'autorité de l'Église, la nécessité du baptême pour tous les hommes, l'excellence de l'eucharistie et l'obligation où sont tous les fidèles de participer à cet ineffable sacrement; il insiste particulièrement sur le baptême des enfants. Les sept ordres ecclésiastiques sont l'objet du IIe livre. Dans le IIIe sont discutées les erreurs des Bretons sur la résurrection, sur le mariage, sur le vœu de continence des ecclésiastiques et des moines, sur la divinité de l'Église et les services qu'elle rend au peuple fidèle.

Toutes ces considérations forment un véritable traité de théologie; nous nous bornerons à en signaler les traits les plus saillants.

Sur Dieu, sur la trinité, sur l'incarnation, sur la chute des anges et celle de l'homme, rien de bien remarquable.

La question de la grâce et du libre arbitre, discutée dans le IIe et le IIIe livre des *Dialogues*, est soigneusement traitée. « Le libre arbitre, dit Hugues, *P. L.*, t. CXCII, col. 1168, est une faculté en vertu de laquelle l'intelligence raisonnable a le pouvoir d'exécuter ce qu'elle juge (bon). Ce jugement n'est véritablement libre que lorsque la créature fait ce qu'elle croit devoir faire. Or elle le fait lorsqu'elle aime son créateur et, connaissant sa volonté, l'exécute sans égard pour sa volonté propre. Que si elle dédaigne d'obéir à cette volonté, qu'elle juge pourtant devoir être uniquement suivie, elle contredit son propre jugement et perd justement par sa transgression la liberté de bien juger. Cette liberté perdue, elle est à bon droit livrée au vice. Ainsi, perdant son libre arbitre, elle demeure captive dans les liens du péché. Car elle ne peut aucunement recouvrer elle-même la liberté qu'elle a perdue par sa faute; celui qui la lui avait donnée est seul capable de la lui rendre. » Avis à ceux qui prétendent que « le libre arbitre a été donné par Dieu pour le bien comme pour le mal. Il est sûr qu'on le perd en péchant, et, une fois perdu, on ne le recouvre que par la grâce. Du reste, comme il est prouvé que le mal n'est rien en soi et que le bien seul est quelque chose, comment pourrait-on démontrer que le libre arbitre a été donné tout à la fois pour quelque chose et pour rien? »

En somme, le libre arbitre n'agit pour le bien que sous l'action de la grâce. Cette grâce, c'est Dieu qui la donne. Mais Dieu ne la donne pas également à tous. De là le problème de la prédestination. Pourquoi Dieu, dont la charité s'étend à toutes les créatures, préfère-t-il certaines personnes, qu'il préserve du mal, qu'il orne de vertus et qu'il rend éternellement heureuses dans l'autre vie, tandis qu'il laisse les autres croupir dans le crime et les réserve pour être un jour les funestes objets de ses vengeances éternelles? *Dialog.*, l. II, *loc. cit.*, col. 1155 sq. Hugues répond, *ibid.*, Dieu n'est que charité. Si la créature raisonnable a été douée du libre arbitre, c'est « afin de connaître son créateur et, en le connaissant, de l'aimer comme elle doit le faire. Le créateur exige cette dette de sa créature. Si elle remplit soigneusement ce devoir, elle mérite d'être bienheureuse, en contemplant pleinement celui par qui elle a été créée. L'impie ne remplit pas ce devoir d'amour; il méprise l'ordre établi par la justice : manquant de justice, il court audevant de la misère. En vertu de la souveraine justice, qui est Dieu, toute volonté désordonnée est à elle-même son châtiment. Car Dieu est le créateur; il n'abandonne pas le pécheur; il le rappelle et le corrige; il le flagelle pour le corriger et, quand il ne se corrige pas, il l'abandonne, afin qu'il apprenne par les tourments combien est juste la peine qu'il subit pour avoir, lui créature, méprisé son créateur et pour n'avoir pas aimé, lui tant aimé, le Dieu qui l'aimait tant... C'est le châtiment qui fait comprendre aux damnés combien il est juste que la peine soit la part de ceux qui n'aiment pas, comme il est juste que la béatitude soit la récompense de ceux qui aiment... »

Ainsi, n'est damné que celui qui se damne. Les hérétiques de la Bretagne se demandaient : A quoi sert l'Église? « L'Église, dit Hugues, *Contra hæreticos*, l. III, *loc. cit.*, col. 1297-1298, sert à sauver les âmes. Elle est l'échelle de Jacob que Dieu a dressée de la terre jusqu'au ciel, et par où les anges montent et descendent. Elle est la maison de Dieu et la porte du ciel. C'est un lieu où Dieu réside, non pas comme partout ailleurs, mais comme dans un lieu de grâce, où il est pieusement cherché, trouvé, aimé. C'est la maison de Dieu, terrible pour les impies, les schismatiques, les hérétiques. C'est la maison de Dieu pour tous ceux qui ont trouvé une nouvelle naissance dans les sacrements, qui ont été ornés de la grâce septiforme du Saint-Esprit, qui ont été rassasiés de l'unique pain céleste. »

Hugues explique dans les *Dialogues*, l. II, c. VIII, 19, *loc. cit.*, col. 1160 sq., les sept dons du Saint-Esprit, puis, l. V, c. I sq., col. 1193 sq., les suites du péché et les sacrements qui en sont le remède.

La doctrine de l'Église sur le baptême des enfants scandalisait particulièrement les hérétiques. Hugues répond à leurs objections dans le *Contra hæreticos*, l. I, c. XI, col. 1266 sq. Ils alléguaient ce passage de l'Évangile : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. » Marc., XVI, 16. Or, disaient-ils, les enfants ne croient pas; donc le baptême ne leur sert de rien. Hugues répond que ce passage ne regarde que les adultes. Pourtant, ajoute-t-il, ce n'est pas à eux seuls, mais à tous les hommes en général, que le baptême est nécessaire, suivant ces autres paroles de l'Évangile : « Si quelqu'un n'est pas rené de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., III, 5. « Voilà, poursuit-il, une loi qui n'excepte personne, pas même l'enfant d'un jour. Disons donc que l'on n'exige des enfants que la grâce et non les œuvres, la grâce de la sanctification qui vient du baptême et non les œuvres méritoires qui se font par le choix de la volonté. Cette grâce leur est conférée sans qu'ils s'en aperçoivent. Car de même qu'ils ignorent le péché qu'ils tiennent originairement de notre premier père, ainsi ils reçoivent de Jésus-Christ, par la voie des sacrements, la grâce qu'ils ne connaissent pas. Et comme les enfants ne sont pas excusés du péché (originel) pour l'ignorer, de même ils ne sont pas exclus de la grâce pour ne pas la connaître. » Et plus loin, c. XII, col. 1268-1269, l'auteur fait remarquer que la foi de l'Église catholique supplée à la foi qui manque aux enfants; elle devient pour ainsi dire leur propre foi.

On lira dans *Dialogues*, l. V, c. XIV sq., *loc. cit.*, col. 1209 sq., ce qu'il pense du sacrement de l'autel et dans *Contra hæreticos*, l. II, c. II sq., col. 1276 sq., ce qu'il dit des sept degrés de l'ordre.

Au l. V, c. XI, des *Dialogues*, col. 1204, il avait à répondre à cette question : « Que faut-il penser des ministres sacrés suspens, excommuniés ou déposés? Lorsqu'ils montent à l'autel, opèrent-ils réellement le corps du Christ? Et ceux à qui ils imposent les mains reçoivent-ils les dons du Saint-Esprit? »

Hugues soutient nettement la négative. C'est le Christ, dit-il, qui agit par l'Église lorsqu'elle donne le pouvoir d'ordre et c'est encore le Christ qui retire ce pouvoir quand l'Église le retire. « Si donc celui que le Christ a, par l'Église, destitué de son office en le déposant ou en l'excommuniant, a la présomption d'administrer les sacrements, lui qui n'est plus ministre, il n'opère rien » : *Quem itaque Christus per Ecclesiam deponendo et excommunicando destituit ab officio, si in sacramentis ministrare presumit, qui jam minister non est, nihil facit.*

Cette proposition fit scandale et le prieur de Saint-Martin-des-Champs en avertit Hugues, qui lui répondit par la lettre que Migne a publiée à la suite du VIe livre des *Dialogues*, *loc. cit.*, col. 1227-1230. Hugues ne retire rien de ce qu'il a avancé. Il justifie son sentiment par saint Matthieu, XVI, 19 : *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis*, etc., et par quelques autres textes, tirés du droit canon ou d'auteurs inconnus, par exemple : *Quod conficit schismaticus corpus Christi non est*, ou encore : *Extra catholicam Ecclesiam non est locus veri sacrificii*. Aussi bien l'opinion contraire n'aurait-elle pas des suites effroyables? « Si les consécrations opérées par les schismatiques et les hérétiques étaient efficaces,

chaque siège (épiscopal) aurait aujourd'hui une infinité d'évêques et Rome une infinité de souverains pontifes qui, dans une confusion horrible, délieraient ceux que les autres auraient liés, ou lieraient indûment ceux que les autres auraient déliés. Ainsi, à tout prendre, ce qui est valide serait cassé, et ce qui est nul serait tenu pour valide. Aucun des gestes ecclésiastiques ne serait certain. Bref, pour dire vrai, il n'y aurait plus du tout d'Église. » La raison théologique, aussi bien que l'Écriture et les Pères, veut donc que les schismatiques et les excommuniés perdent, sinon le caractère que leur communique le sacrement de l'ordre, du moins le droit et le pouvoir de l'exercer.

Il semble qu'au temps de Hugues la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction (ou les conditions dans lesquelles s'exerce ce dernier) n'ait pas été nettement déterminée par les canonistes. C'est ce qui explique l'assurance avec laquelle notre auteur émet et soutient son opinion, trop absolue dans les termes. C'est ce qui explique pareillement que d'autres esprits, mieux avertis, en aient pris ombrage.

Hugues fait, dans le VIe livre de ses *Dialogues*, c. III et IV, col. 1218-1219, un curieux rapprochement entre l'ordre ecclésiastique et l'ordre monastique. Pour lui, tout moine est clerc, ou plutôt fut nécessairement clerc avant d'être moine. A la façon dont il relève l'état monastique on reconnaît qu'il a choisi cette profession et qu'il en apprécie l'éminente dignité.

« L'habit monastique, dit-il ailleurs, c. II, col. 1217, est un des sacrements de l'Église catholique. Car la consécration du moine et la régénération du baptême ont la même vertu. De même que dans le baptême on dépouille la vétusté des péchés et on revêt la nouveauté qui est dans le Christ, ainsi, dans la bénédiction monastique, on dépouille le vieil homme et on reçoit, en même temps que la bénédiction, le *colobium*, qui est un sacrement de la nouveauté du Christ. Celui qui revêt dévotement cet habit des mains de son père spirituel, suivant l'usage ecclésiastique, délivré de ses péchés, reçoit en même temps la grâce qu'il eût eue au baptême. Ainsi le saint baptême et la consécration monastique opèrent la même chose. »

Ces considérations manquent peut-être de précision théologique. Le tour oratoire que Hugues donne à sa pensée en fait excuser la hardiesse.

Les hérétiques de la Bretagne méconnaissaient la sainteté de l'état monastique et du vœu de chasteté, qui en est la condition. Hugues n'a pas de peine à justifier par saint Paul la légitimité du vœu de chasteté. *Contra hæreticos*, l. III, c. v, *loc. cit.*, col. 1291. Sans doute, l'apôtre, I Cor., VII, 2, 3, 8, 9, recommande l'union conjugale : *Melius est nubere quam uri.* Mais il ajoute, *ibid.*, 32-35 : *Volo autem vos sine sollicitudine esse; qui sine uxore est, sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo.* L'état monastique et l'état conjugal sont donc deux états saints. L'état monastique se rapproche seulement de l'état ecclésiastique, pour lequel l'Église exige le vœu et la pratique de la continence.

Hugues indique incidemment, *ibid.*, c. IV, col. 1290, quels sont les degrés de l'ordre qui impliquent le vœu de chasteté : *Si quando mater Ecclesia aliquos ex vobis elegerit, quos levitas, vel presbyteros, sive pontifices sublimandos adjudicaverit*, soit le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. Il faut croire que par les « lévites » il entendait non seulement les diacres, mais encore les sous-diacres, car il remarque ailleurs que le vœu de chasteté est aussi la condition du sous-diaconat. *Ibid.*, l. II, c. IV, col, 1277.

Ces hérétiques qui critiquaient le vœu de continence avaient une étrange conception du mariage. Ils semblaient méconnaître qu'il fût un véritable sacrement. Hugues leur rappelle les lois divines et ecclésiastiques qui consacrent l'unité et l'indissolubilité du mariage chrétien. *Ibid.*, l. III, c. IV, col. 1288 sq. Suivant sa remarque la consanguinité formait alors un empêchement au mariage jusqu'au septième degré. *Ibid.*, col. 1291.

Il n'y a pas d'état intermédiaire entre le mariage et la pratique de la continence. A l'exemple de beaucoup d'hérétiques de leur temps, cf. S. Bernard, *In Cant.*, serm. LXV, n. 4, 6 et 7, ceux de Bretagne traînaient à leur suite des femmes qui n'étaient ni leurs épouses ni leurs parentes, sous prétexte d'imiter les apôtres, qui étaient accompagnés de saintes femmes. Hugues leur fait voir, *ibid.*, col. 1289-1290, qu'ils n'ont aucun titre à garder ces compagnes. Les apôtres, dit-il, n'avaient auprès d'eux que leurs épouses ou leurs parentes. Faites de même. Si vous êtes libres, épousez les femmes qui vous suivent, et si vous êtes dans les ordres, ne gardez près de vous que des parentes dont la présence ne soit un scandale pour personne.

L'erreur des Bretons portait encore sur les fins dernières, notamment sur le dogme de la résurrection des corps. Il arrive souvent, disaient-ils, que des corps humains sont déchirés, mis en pièces, mangés par les oiseaux, dévorés par les bêtes ou réduits en poudre et emportés par les vents. Or, il est impossible que ces parties, ainsi dispersées ou transformées en d'autres substances, puissent se réunir et reprendre leur ancienne forme. Donc les corps auxquels elles avaient originairement appartenu ne pourront ressusciter. *Ibid.*, c. III, col. 1288.

C'est l'objection classique; c'est aussi la réponse classique que Hugues leur fournit. « Si la résurrection des corps était l'ouvrage de l'homme ou de quelque autre créature, nous serions, dit-il, embarrassés de répondre. Mais nous croyons et nous confessons que c'est la main du Tout-Puissant qui ramasse toutes ces choses, qu'elle les tient toutes et n'en perd aucune. Quelque dispersées que soient les parties du corps humain, Dieu les connaît et ne les perd pas de vue. Ainsi en un moment, en un clin d'œil, il peut les rétablir dans leur premier état. »

En somme, Hugues d'Amiens a passé en revue tout le domaine de la théologie et il peut être compté parmi les théologiens du XIIe siècle qui nous ont le plus fidèlement transmis la doctrine de l'antiquité. Si l'on excepte l'article un peu délicat qui regarde le pouvoir d'ordre des schismatiques et des excommuniés, tout ce qu'il enseigne est puisé aux sources les plus pures de la tradition. Il est visible qu'il s'inspire de saint Augustin, surtout dans la question de la grâce et du libre arbitre. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 666-667.

Bien que Hugues développe ses idées avec quelque subtilité, il se garde bien de donner dans les théories frivoles qui passionnaient alors certains esprits et faisaient plus de bruit que de bien, apportaient plus d'obscurité que de lumière. Il cherche vraiment à instruire. Son style est clair, simple, facile, bien approprié aux sujets qu'il traite. On le lit avec agrément.

Quinze lettres et différents traités de Hugues, dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1131-1350; quelques autres lettres, *ibid.*, t. CLXXIX, col. 670; t. CLXXXVI, col. 1399-1450; dix-neuf lettres, dans *Recueil des historiens des Gaules*, t. XV, p. 693-702; Orderic Vital, *H. E.*, l. XIII, c. VII et VIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 944 sq.; Robert de Torigny, abbé du Mont-Saint-Michel, *Chronique*, édit. Delisle, 1872, t. I, p. LXVII-LXVIII, 183-185, 208, 238, 250, 285, 299, 354; t. II, p. 228, 239, 254, 265, 266; Jaffé-Lœvenfeld, *Regesta pontificum romanorum*, Leipzig, 1885, n. 7472, 7481, 7483, 7487, 7511, 7523, 7542, 7585, 7586, 7666, 7726, 7818, 7904, 8101, 8626, 9027, 9161, 9165, 9166, 9234, 9240, 9241, 9339, 9368, 9454, 9458. 9554, 10063, 10369, 10442, 10464, 10627, 10787, 11103; dom Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*,

Rouen, 1667, p. 313-343; *Gallia christiana*, t. XI, p. 43 sq. (reproduit dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1111-1118); *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 647-667 (reproduit en partie dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1118-1130); dom Bessin, *Concilia Rothomagensia*, Rouen, 1717, IIe partie, p. 27-30; Du Moustier, *Neustria christiana*, ms., Bibliothèque nationale, Paris, cod. *10048*; *Cartulaire de l'église cathédrale de Rouen*, ms. *2544*, Biblioth. municipale de Rouen; *Bibliothèque* du chapitre de Bayeux, catal. de 1436, 4e pulp., n. *94*; Bibliothèque nationale, fonds latin, *14368*, fol. 891; Luchaire, *Études sur quelques mss de Rome et de Paris*, dans *Bibliothèque de la faculté des lettres*, t. VIII, p. 52-53, 108 et 118; Hébert, *Hugues III d'Amiens*, dans *Revue des questions historiques*, 1898, t. XX, p. 325-371, avec une liste de pièces inédites, p. 368, note; Jamieson B. Hurry, *In honour of Hugh de Boves and Hugh Cook Faringdon, first and last abbots of Reading*, Reading, 1911.

E. VACANDARD.

2. **HUGUES DE BALMA**, écrivain chartreux de la seconde moitié du XIIIe siècle, auteur d'un ouvrage sur les voies intérieures, dont la paternité lui a été longtemps contestée. Cet ouvrage est connu sous trois titres divers. Dans les œuvres de saint Bonaventure, il est intitulé : *Theologia mystica*, et a été considéré souvent comme une des œuvres véritables du docteur séraphique. En 1534, les chartreux de Cologne le firent paraître dans un recueil d'opuscules spirituels de Denys le Chartreux, et lui donnèrent le titre suivant, qu'il portait dans quatre vieux manuscrits : *Hugonis carthusiani authoris vetusti, de triplici via ad sapientiam et divinorum contemplationem, opusculum plane aureum.* Enfin, selon l'usage des anciens copistes, on l'appelait, au moyen âge, le *Viæ Sion lugent*, c'est-à-dire le traité dont le début est formé par ces paroles de Jérémie. Cf. Mougel, *La Chartreuse de Dijon*, Montreuil-sur-Mer, 1898, t. I, p. 414.

Lorsque la sévère critique ne permit plus de maintenir l'attribution de la *Theologia mystica* à saint Bonaventure, on soutint que l'auteur ne pouvait être qu'un frère mineur, probablement Henri de Baume, parent et confesseur de sainte Colette, décédée en 1439. Voir t. VI, col. 2190 sq. Au XVIIe siècle, le P. Théophile Raynaud, jésuite, prétendit que Gerson était le véritable auteur de cet ouvrage. Cf. *Opera*, t. XI, p. 285. De nos jour , on a émis l'hypothèse que l'auteur pouvait bien être un certain Hugues de Balma, bisontin, maître ès arts à Paris, en 1103. Cf. *Études religieuses*, 1900, p. 695, note 1. Mais l'honneur d'avoir composé la *Theologia mystica* revient à un chartreux, dont nous fixerons bientôt l'époque précise et le monastère où il vivait. En effet, le texte publié par les chartreux de Cologne *ex quatuor vetustissimis manuscriptis exemplaribus*, dit l'éditeur au fol. 290 *a*, décèle la profession cartusienne de son auteur, qui, dans la Ire partie, traitant de la vie purgative et parlant des bienfaits particuliers reçus de la divine bonté, propose d'abord à son disciple le conseil de rendre grâces à Dieu de l'avoir appelé à l'ordre des chartreux, où la vie solitaire est modelée sur la vie de Notre-Seigneur au désert et sur celle de son précurseur, saint Jean-Baptiste. En vérité, dans l'édition de la *Theologia mystica* faite à Strasbourg, en 1495, au t. II des œuvres de saint Bonaventure, et dans quelques manuscrits, ces paroles élogieuses pour les chartreux ont été corrigées, complétées par une phrase sur la pauvreté, et adaptées au genre de vie des enfants de saint François; mais il n'en est pas moins certain que, indépendamment du texte publié à Cologne, en 1534, la plupart des manuscrits ne parlent que des chartreux et témoignent que, dans l'édition strasbourgeoise, une interpolation a été faite à dessein en faveur des religieux franciscains. D'ailleurs, la doctrine de l'ouvrage convient entièrement à la vie contemplative des chartreux, et ne correspond pas toujours aux exigences de la vie apostolique d'un frère mineur. C'est la remarque judicieuse que faisait, au XVIIe siècle, dom Charles Le Couteulx. *Annales ord. cartus.*, t. III, p. 311-312. Il dit aussi que, de son temps, la *Theologia mystica* se trouvait ms. dans les archives de plusieurs maisons de l'ordre et toujours avec l'attribution à un chartreux. L'exemplaire de la Grande-Chartreuse, qu'il avait à sa disposition et qu'il estimait avoir été écrit au XVe siècle, est conservé actuellement à la bibliothèque de la ville de Grenoble, dans le codex n. *863*, fol. 230 *a*-276 *b*. Il est intitulé : *Theologia mystica sub duplici tractatu : primo, theorico et speculativo; secundo, practico et quasi activo, fratris Hugonis de Balma, cartusiensis.* Voir *Catalogue général des mss de la ville de Grenoble*, p. 145, n. 406. Les rédacteurs de ce *Catalogue* ont jugé, comme dom Le Couteulx, que le codex est du XVe siècle. Un autre manuscrit de la même époque (après 1448) se trouve à Paris, à la Bibliothèque nationale, n. *13605*. Dans le monde littéraire, il est fort connu sous le nom de *codex Allatianus* ou *Biscianus* de l'*Imitation de Jésus-Christ* attribuée à Jean de Canabaco. Or, parmi les nombreux opuscules réunis par le même copiste dans ce codex, la *Theologia mystica Hugonis de Palma*, chartreux, remplit les feuillets 101-145. Cf. Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione Christi*, Ire section, Paris, 1899, p. 228, 235; *Descriptions bibliographiques des mss du livre De Imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 15 sq., 477. Vers la fin du XVIe siècle, le docteur François Lamata, qui fit imprimer à Rome une nouvelle édition des opuscules de saint Bonaventure, dans un avertissement au lecteur, reconnut que, dans l'édition de Strasbourg, le texte de la *Theologia mystica* avait été interpolé, et qu'un manuscrit ancien, dont il ne précisait pas l'époque, portait la mention favorable aux chartreux. De nos jours, les savants éditeurs des œuvres complètes de saint Bonaventure, les frères mineurs du collège de Quaracchi, près de Florence, ont été amenés deux fois à traiter la question du véritable auteur de la *Theologia mystica* et, avec une louable impartialité, ils ont toujours conclu que cet ouvrage a été composé par un chartreux. La première manifestation de leur jugement se trouve dans les *Prolégomènes* du t. VIII (1898), c. III, a. 2, n. 11, p. CXI, où, contrairement à l'avis de Wadding, ils remarquent que déjà les anciens éditeurs doutaient de l'attribution de cet ouvrage au docteur séraphique, soit à cause de la différence du style, soit à cause du témoignage des manuscrits, de Gerson et de plusieurs autres auteurs qui l'attribuent à fr. Hugues ou Henri de Balma. Il existe encore, disent-ils, plus de cinquante manuscrits qui, à l'exception de quelques-uns anonymes, portent le nom de *Hugues de Balma* avec la mention expresse qu'il est chartreux. Un très petit nombre de codices, et tous de date récente, portent le nom de saint Bonaventure. C'est parce que la *Theologia mystica* est intitulée dans plusieurs manuscrits : *De triplici via ad sapientiam*, qui est aussi le titre d'un traité authentique de saint Bonaventure, qu'on a confondu les deux ouvrages et qu'on les a attribués au saint docteur. En 1892, dans la dissertation Ire du t. X, p. 24, les savants éditeurs ont complété leur premier jugement par plusieurs remarques capables de déterminer d'une façon plus précise le nom de l'auteur et l'époque où il vivait. Ils disent que la bibliothèque de Trèves possède un recueil d'ouvrages mss du XIV-XVe siècle, n. *234* (ancien *158*), qui contient le *Tractatus de triplici via ad Deum. Viæ Sion lugent*, etc. L'écriture de ce traité parut au P. Fidèle a Fanna, paléographe très expert, du XIIIe siècle. *Sine dubio*, disait-il dans une note, *est e seculo XIII*. Dans la marge du codex, un anonyme du XVe siècle écrivit : *Dominus Henricus de Balma dicitur auctor sequentis libri, qui fuit carthusianus.* Les franciscains concluent : « Si nous voulons nous en tenir au témoignage des manuscrits, il faut admettre que l'auteur est *un chartreux*. Nous avons

(connaissance) d'environ 70 codices, y compris les *fragments* et les *traductions*, sept italiennes et deux espagnoles. Un bon nombre de ces mss sont *anonymes;* trois seulement portent le nom de (saint) *Bonaventure*, deux portent celui de *Jean de Balma* (ou des frères prêcheurs, ou d'*excellent professeur*); une *quinzaine* au moins sont favorables à un chartreux, appelé parfois *Henri* ou *Hugues de Balma*. Enfin, il faut aussi noter que jamais, à ce dernier nom, on n'a ajouté la mention qu'il avait été frère mineur. » Grâce à une bienveillante communication des mêmes religieux, nous savons que le P. Fidèle avait noté six traductions italiennes mss: Florence, bibliothèque Laurentienne, n. *19*e de la bibliothèque Leopoldi Biscionianæ, sur papier, in-8°, du XIVe-XVe siècle; Udine, bibliothèque de l'archevêché, *Q. 26, VI, 28*, parchemin, in-4°, vers la fin du XIVe siècle ou au commencement du XVe; Gênes, bibliothèque de l'université, *A. III, 30*, sur papier, in-4°, XVe siècle: Venise, bibliothèque de Saint-Marc, 1re catég., *LVIII*, sur papier, in-16, XVe siècle; Vérone, bibliothèque de la ville, n. progressif *498-503*, sur papier, in-4°, du XIVe-XVe siècle; Naples, bibliothèque nationale, *D. I. E. 29*. Enfin, il paraît que la bibliothèque de la ville de Sienne possédait autrefois une autre traduction italienne du XVe siècle, indiquée au catalogue par les lettres *F. V. 20*, petit in-fol., sur papier. En 1852, le P. Barthélemy Sorio, de l'Oratoire, publia à Vérone une traduction italienne de la *Theologia mystica* avec plusieurs autres opuscules de saint Bonaventure traduits *nel trecento*, c'est-à-dire au XIVe siècle. La *Theologia mystica* occupe la première place dans le volume et porte ce titre : *La Teologia mistica attribuita a S. Bonaventure gia volgarizzata prima del 1367 da frate Domenico da Montechiello Gesuato. Testo di Lingua citato dagli Accademici della Crusca*, etc. Dans la dissertation préliminaire, le savant éditeur revendique l'ouvrage pour le chartreux Hugues de Balma. Ainsi, de tous côtés, la critique contemporaine, appuyée par l'autorité des manuscrits et par le texte même de l'ouvrage, exclut tout autre candidat à la paternité de la *Theologia mystica* et l'attribue à son véritable auteur, Hugues de Balma, fils de saint Bruno.

Mais à quelle époque et dans quel monastère vivait Hugues de Balma? Jusqu'à ces derniers temps, on était porté à suivre la conjecture de dom Charles Le Couteulx, qui, *Annales ord. cartus.*, an. 1205, t. III, p. 313, avait cru que Hugues de Balma, chartreux de Meyriat, dans la Bresse, pouvait bien être l'auteur de la *Theologia mystica*. Cf. *Opera S. Bonaventuræ*, Quaracchi, t. X, p. 24. Mais si cette conjecture est une réalité pour ce qui regarde le monastère où vécut Hugues de Balma, il n'en est pas de même pour l'auteur de la *Theologia mystica*. Deux citations faites dans cet ouvrage du commentaire du célèbre Thomas Gallo, abbé de Saint-André de Verceil, sur la *Théologie mystique* du pseudo-Denys l'Aréopagite, démontrent que le chartreux Hugues de Balma, ancien chevalier et veuf, entré à Meyriat vers l'an 1160 (cf. dom Le Couteulx, *op. cit.*, t. I, p. 215, an. 1116) et mort vers l'an 1205, ne peut pas être le véritable auteur recherché. En effet, Thomas Gallo, victorin, fut d'abord prieur de Saint-André de Verceil, de 1223 à 1226. Au mois de février de cette dernière année 1226, un diplôme de Frédéric II lui donne déjà le titre d'abbé. En 1243, il vivait encore, et ce n'est qu'en 1246 qu'il eut un successeur en la personne de l'abbé Aufossus, qui gouverna le monastère jusqu'en 1282. Il est donc probablement décédé vers 1246. Cf. Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione Christi*, etc., p. 166-195. Bien que l'on ignore l'époque où Thomas Gallo composa le commentaire, la qualité de *commentator Vercellensis* que lui donne le texte du chartreux prouve que celui-ci ne connaissait pas Thomas autrement que comme abbé de Verceil. La grande réputation dont Thomas Gallo jouissait et le titre de *magister in Hierarchia* de saint Denys, que lui décernèrent ses contemporains, cf. Puyol, *op. cit.*, p. 176-184, étaient la juste récompense de vingt années employées à composer l'*Extractio super quatuor libros magni Dionysii*. Or cet ouvrage paraît avoit été fait à Verceil, où, jusqu'au XVIe siècle, on conserva le manuscrit autographe, qui fut ensuite donné au duc de Savoie. Cf. Puyol, *op. cit.*, p. 175. Il en résulte donc que le chartreux Hugues de Balma proposé par dom Le Couteulx comme l'auteur de la *Theologia mystica* ne pouvait pas, en 1205, citer le commentaire de Thomas Gallo, qui ne fut abbé qu'une vingtaine d'années après. Une autre preuve non moins frappante ressort des deux seuls auteurs récents que Hugues de Balma cite expressément dans son livre, à savoir, Richard de Saint-Victor († 1173) et Thomas Gallo († vers 1246). Or, au moyen âge, les écrivains empruntaient sans scrupule des textes aux ouvrages de leurs contemporains sans indiquer les sources auxquelles ils avaient puisé leur doctrine, à moins que les citations ne fussent empruntées aux Pères et aux docteurs les plus célèbres. Cf. Puyol, *op. cit.*, p. 420-422. En citant ces deux auteurs, Hugues de Balma décèle lui-même l'époque où il écrivait, à savoir, la seconde moitié du XIIIe siècle. Il semble avoir ignoré les œuvres de saint Bonaventure, comme le saint docteur paraît ne pas avoir connu son traité. En effet, Gerson, *De elucidatione scholastica Mysticæ theologiæ*, dit que, sur une question fort importante de la vie intérieure : *quod amor est absque cognitione*, saint Bonaventure, dans son *Itinerarium*, est du même sentiment que Hugues de Balma dans son *De triplici via*, et pourtant dans aucun de ces deux traités on ne rencontre le nom de leurs auteurs.

Suivant une étude faite récemment par un religieux anonyme de la chartreuse de Parkminster (Angleterre), Hugues de Balma, auteur de la *Theologia mystica*, est le chartreux *Hugues de Dorchiis*, de la noble famille *de Balmey* ou *de Balma*, qui, après quelques années de vie religieuse à Meyriat, fut jugé digne d'être prieur de ce monastère vers la fin du XIIIe siècle. Cf. dom Le Couteulx, *op. cit.*, t. I, an. 1116, p. 214. Le rapprochement des divers textes de cet historien paraît avoir dissipé tous les doutes sur le nom et sur l'époque où vivait l'auteur de la *Theologia mystica* et lumineusement éclairci la question. La famille *de Balmey*, autrement *de Balma, de la Baulme, de Balmeto*, pendant plusieurs siècles, a eu des relations très intimes avec l'ordre des chartreux, et plusieurs de ses membres embrassèrent cet institut. Le vénérable Ponce de Balmey, écolâtre et chanoine pénitencier de l'église métropolitaine de Lyon, fonda, en 1116, la chartreuse de Meyriat, dans la Bresse. L'année suivante, il se fit chartreux à la Grande-Chartreuse et, en 1118, il fut nommé prieur de Meyriat, qu'il gouverna jusqu'à sa promotion à l'évêché de Belley (1121). En 1133 (ou 1135), il se démit de son évêché et rentra à Meyriat, où il mourut le 13 décembre 1140, en odeur de sainteté. Sa fondation de Meyriat fut approuvée par ses frères. *Garnerius de Balmeto et Wilhelmus dominus Dorchiæ milites, prædicti Pontii fratres, prædictam donationem approbaverunt et laudaverunt in præsentia nostra*, dit le chapitre de l'église métropolitaine de Lyon dans l'acte de fondation. Cf. dom Le Couteulx, *op. cit.*, t. I, p. 212-213. Garnier, après la mort de sa femme, entra aussi à Meyriat, en qualité de frère convers. Guillaume de Balmey, seigneur *de Dorche*, continua sa race, et c'est de cette branche *des Balmey de Dorche* qu'est issu, au XIIIe siècle, dom Hugues de Balma de Dorche, prieur de Meyriat et auteur de la *Theologia mystica*. Il serait difficile de trouver un autre chartreux homonyme et contemporain, à qui on puisse avec autant de probabilité attribuer cet ouvrage. C'est pourquoi il semble

que la question de l'identité de l'auteur, ainsi que celle de la qualité de chartreux, ont été suffisamment et définitivement résolues.

L'honneur qu'on a fait plusieurs fois à ce traité de l'attribuer à saint Bonaventure, de dire que ni le style ni la doctrine n'étaient indignes de ce grand docteur, cf. Puyol, *La doctrine du livre De Imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 561, de le propager en manuscrits et de le publier en latin et en langue vulgaire sous son nom, démontre clairement que la *Theologia mystica* ou le *De triplici via ad sapientiam* « est le produit d'une haute et ferme intelligence » (cf. Puyol, *op. cit.*, p. 558) ou, comme s'exprime le P. Sorio, éditeur de la traduction italienne, « c'est un traité de métaphysique chrétienne aussi sublime que solide ». *Op. cit.*, p. 8. Denys le Chartreux avoue que, par la doctrine de son livre, l'auteur se révèle comme un homme très expérimenté dans la vie spirituelle, doué d'un esprit profond et contemplatif à un haut degré. Cf. *De contemplatione*, l. III, a. 16, p. 437, du recueil intitulé : *Dionysii cartusiani opuscula aliquot quæ ad theoriam mysticam egregie instituunt*, Montreuil-sur-Mer, 1894. Hugues de Balma avait étudié la scolastique. Il se montre habitué à traiter les questions les plus difficiles « avec une vigueur de raisonnement et une abondance de preuves » qui frappent. Cf. Puyol, *op. cit.*, p. 558-562, et Denys le Chartreux, *op. cit.*, a. 14, 15, p. 426-437. Il connaissait à fond les œuvres du pseudo-Denys, et ses doctrines ont attiré l'attention des grands maîtres de la mystique venus après lui. Cf. *Dionysii cartusiani Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 492, et Gerson cité plus haut. Il a excellemment défini la théologie mystique et sa définition fait autorité encore aujourd'hui. Cf. Puyol, *op. cit.*, p 448, note 1. Il y a une dizaine d'années, le T. R. P. Frédien Gianorini, des frères mineurs, custode de Terre Sainte, élevé depuis à la dignité archiépiscopale, fit paraître son livre intitulé : *Studi sulla scuola francescana*, Sienne, 1895, dont le dernier chapitre est consacré à l'étude du mysticisme de saint Bonaventure. Certes, le pieux et savant auteur aurait pu tirer des œuvres mêmes du docteur séraphique la définition du mysticisme et la description générique de ses principaux phénomènes; il aurait pu aussi consulter les nombreux maîtres de son école avec grand avantage; mais la précision des termes employés par dom Hugues de Balma pour définir cette science divine est tellement remarquable que le Père, tout en avouant que la *Theologia mystica* n'était pas une œuvre de saint Bonaventure, néanmoins emprunte à ce traité la définition du mysticisme pour en faire la base de son étude!

S'il est vrai que Thomas Gallo est le premier écrivain de spiritualité où l'on rencontre l'usage des termes *purgatio* et *illuminatio* dans le sens des modernes, cf. Puyol, *L'auteur*, etc., Ire section, Paris, 1899, p. 189, note 1, il faut dire que Hugues de Balma a réalisé dans son livre la précision faite par Mgr Puyol dans ces termes : « Ce n'est pas encore la formule devenue vulgaire de vie purgative, illuminative et unitive, mais on pressent qu'elle ne tardera pas à se produire. » *Ibid.* En effet, le titre même de l'ouvrage de Hugues de Balma *De triplici via ad sapientiam* manifeste l'heureuse distinction qu'il a établie dans la doctrine spirituelle pour bien préciser les mystérieuses ascensions de l'âme vers Dieu. Mais Hugues de Balma a-t-il été le premier écrivain d'un ouvrage méthodique sur les voies intérieures? Il est difficile de trancher cette question délicate. C'est au XIIIe siècle que les mystiques ont commencé à faire usage de cette distinction fondée sur la nature des choses et déjà indiquée par le pseudo-Denys. Cf. Puyol, *op. cit.*, p. 189-190; *Opera S. Bonaventuræ*. Quaracchi, t. II (1885), p. 127, note 2; p. 267, note 4. Dom Hugues de Balma est sans conteste un des premiers écrivains ascétiques où la vie intérieure est régulièrement décrite selon la formule des trois voies progressives, purgative, illuminative et unitive.

Le codex ms. du XIIIe siècle conservé à la bibliothèque de Trèves et la traduction italienne faite avant 1367 et publiée en 1852 prouvent la grande estime que le moyen âge fit de son ouvrage. Le chartreux dom Henri Eger, de Calcar († 1408), dans son *Exercitatorium monachale*, reproduisit plusieurs passages de la doctrine de son confrère sur la vie purgative, sans indiquer, selon l'usage de son temps, l'ouvrage où il les avait puisés. Ce silence et l'obscurité qui a si longtemps entouré l'origine de la *Theologia mystica* ont été la cause de la fausse opinion qui prétendait que l'opuscule de dom Eger était antérieur au *De triplici via*. *De contemplatione*, l. I, c. XXI, de Denys se trouve également dans l'ouvrage de Hugues de Balma et dans l'opuscule de Eger de Calcar. Mais l'emprunt le plus important que Denys a fait au *De triplici via*, ce sont *les industries* qu'il propose, l. I, a. 24, pour aider l'âme à s'élever jusqu'au sommet de la contemplation. Les *dix industries* indiquées sont le résumé exact des *huit industries* énumérées par Hugues de Balma, sauf l'ordre de l'exposition qui a été interverti par Denys. Les écrivains mystiques ont souvent cité l'ouvrage de dom Hugues de Balma, l'attribuant tantôt à saint Bonaventure, tantôt au confesseur de sainte Colette, ou à quelque autre religieux franciscain. Nommons le cardinal Bona, le P. Honoré de Sainte-Marie, le P. Scaramelli, le P. Schram.

La *Theologia mystica* a été publiée parmi les œuvres de saint Bonaventure, à Strasbourg, 1495; Venise, 1504, 1564 et 1751; à Rome, 1588; à Mayence, 1609; à Lyon, 1668; à Paris, dans le t. VII de l'édition Vivès, 1866-1874. L'édition faite en 1534 par les chartreux de Cologne fut réimprimée à Munich, en 1603, in-16. *Hugo de Palma, ord. carth., Theologia mystica seu Trivium sacrum quod agit de triplici via animæ, purgativa, illuminativa, unitiva. Edidit Franciscus de Monte*, in-16, Amsterdam, 1647. Le chartreux Gérard Kalckbrenner, prieur de la maison de Cologne († 1566), dans son *Hortulus devotionis*, inséra l'*Exercitium viæ purgativæ ex libello De triplici via Hugonis cartusiani*, in-12, Cologne, 1541, 1577 et 1579. Cette publication a fait attribuer tout le recueil *Hortulus* à dom Hugues de Balma. Cf. Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*, 1609, p. 147, 145 et 103. Une traduction espagnole de la *Theologia mystica* faite par le P. Jérôme Gratien, carme, fut imprimée à Madrid, en 1607, par l'imprimerie royale. *Opere ascetiche di San Bonaventura volgarizzate nel trecento contenute in questo volume : La Teologia mistica, L'Albero della croce, L'esposizione della Salve Regina, Lo specchio della vita spirituale, La leggenda del B. Santo Francesco*, in-4°, Vérone, 1852. Traduction allemande, in-8°, Amsterdam, 1696.

S. Autore.

3. HUGUES DE BRETEUIL, évêque de Langres, mort en 1051. Fils de Gilduin, comte de Breteuil, et restaurateur de l'abbaye de ce nom au diocèse de Beauvais, il fut clerc ou chanoine de l'église de Chartres. Au commencement de 1031, le roi Robert le nomma à l'évêché de Langres. Arrivé à l'épiscopat, Hugues se laissa aller à tous les désordres, traitant tyranniquement le clergé et les fidèles de son diocèse. En 1049, le pape Léon IX avait convoqué un concile à Reims : l'évêque de Langres s'y trouva et fit tout d'abord déposer l'abbé de Pouthières, convaincu de plusieurs crimes. Mais à son tour lui-même fut accusé, et, désespérant de se justifier, prit la fuite et fut excommunié. Après le concile, touché de repentir, il se rendit près du pape auquel il confessa publiquement ses crimes, se soumettant à la pénitence qu'on voudrait lui imposer. Il suivit Léon IX à Rome et se présenta devant un

oncile, les pieds nus, en habits de pénitent, et un aisceau de verges à la main. Touché de son repentir, Léon IX lui accorda une entière absolution. Hugues revenait en France quand il tomba malade, épuisé par ses jeûnes et ses mortifications. Avant de mourir, l demanda l'habit de saint Benoît aux religieux de Cluny qui l'accompagnaient, manifestant son désir l'être incorporé au monastère de Saint-Paul de Verdun, dont son frère était abbé et où leur père avait ui-même embrassé la vie monastique. En dépit de es erreurs de conduite, Hugues de Breteuil se rappelait es leçons qu'il avait reçues à l'école de Chartres. Il ut promptement découvrir les erreurs de Bérenger ur le mystère de l'eucharistie et fut le premier à écrire contre l'archidiacre d'Angers. Le traité d'Hugues le Breteuil contre Bérenger a été publié par dom l'Achéry à la suite des œuvres de Lanfranc, in-fol., Paris, 1648, reproduit *P. L.*, t. CXLII, col. 1321.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis sancti Benedicti*, . IV, p 7182; [dom François], *Bibliothèque générale des crivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 514; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XX, p. 281; *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 438; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, Florence, 858, t. III, p. 274; Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti. Sæculi VI pars II*, in-fol., Paris, 1701, p. XXXIII; *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. IV, p. 462-463; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1728, t. IV, col. 555.

B. HEURTEBIZE.

4. HUGUES DE RIBÉMONT n'est connu que par une lettre sur la nature et l'origine de l'âme. On ignore s'il fut moine de l'abbaye bénédicine de ce nom, *de Ribo monte*, au diocèse de Laon, ou simplement originaire de ce lieu. Le destinataire de son épître n'est désigné que par une initiale et son ieu d'origine, *ad G. Andegavensem*. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* croient pouvoir identifier ce personnage avec Graphion d'Angers, qui enseignait à Reims sous l'épiscopat de Rainaud de Martigné (1127). Hugues, qui se révèle comme un philosophe habile et un héologien éclairé, familiarisé avec les œuvres de saint Augustin, répond aux questions qu'il lui avait posées. Les explications qu'il lui donne sur la transmission du péché originel sont très satisfaisantes. Il fait connaître es diverses opinions émises sur l'origine de l'âme et l écarte d'un mot juste celles qui sont contraires à sa spiritualité et à sa distinction. Sa lettre publiée par dom Martène, d'après un manuscrit de Clairmarais, dans son *Thesaurus anecdotorum*, t. I, p. 481, est reproduite, *P. L.*, t. CLXVI, col. 831-836.

Histoire littéraire de la France, t. XI, p. 113-115; dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, p. 406-407.

J. BESSE.

5. HUGUES DE SAINT-CHER, célèbre dominicain et cardinal. — I. Vie. II. Travaux et écrits.

I. VIE. — Hugues prit son nom du lieu de sa naissance, situé dans la banlieue de Vienne en Dauphiné, au département actuel de l'Isère, et son nom a subi les variations de celui de la localité. Celle-ci porta d'abord le nom du fondateur de son abbaye et s'appela Saint-Theudère. Comme l'abbaye conservait le chef du saint, le bourg devint Saint-Chef (nom qu'il porte encore aujourd'hui), mais cette nouvelle dénomination fut traduite, dans le patois du moyen âge, Saint-Chier, d'où est venu, quand la langue s'épura, Saint-Cher. Hugues naquit vers la fin du XIIe siècle. Après avoir vraisemblablement fait ses premières études à l'abbaye de Saint-Chef, il fut envoyé fort jeune à Paris, où il étudia la philosophie et la théologie, et il obtint, en cette dernière science, le grade de bachelier. Il se livra ensuite à l'étude du droit civil et du droit canonique, et il y eut un tel succès qu'il ouvrit un cours de droit et attira autour de sa chaire un grand nombre d'auditeurs qui lui étaient très attachés. Il gérait en même temps les affaires de Guillaume, cinquième fils de Thomas Ier, comte de Savoie.

Au témoignage de Gérard de Frachet, un des disciples de Hugues, Humbert de Romans, dauphinois comme lui, le consulta au sujet de sa vocation religieuse : ayant formé autrefois le dessein de se faire chartreux, était-il lié par son ancien projet, ou pouvait-il suivre l'attrait nouveau d'entrer dans l'ordre des frères prêcheurs? Hugues répondit à Humbert qu'il pouvait se faire dominicain et que lui-même, dès qu'il serait déchargé des affaires de Guillaume de Savoie, le suivrait dans cet ordre. Humbert prit l'habit au couvent de Saint-Jacques, le 30 novembre 1225, et Hugues, le 22 février suivant. A cause de son mérite, Hugues, selon un usage assez commun alors, fit ses vœux solennels avant que l'année de son noviciat fût achevée. Ses talents administratifs le firent nommer provincial de la province de France dès 1227. Les trois années de sa charge révolues, il fut appliqué à l'enseignement. En 1230, Roland de Crémone, le premier dominicain qui enseigna la théologie à l'université de Paris, ayant reçu la licence, eut, sous lui, comme bachelier, Hugues de Saint-Cher, qui, à ce titre, expliqua la Bible. L'année suivante, Hugues, licencié ou maître en théologie à son tour, prit la régence de l'école de Saint-Jacques, tandis que Roland inaugurait la faculté de Toulouse. H. Denifle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, p. 171, 174. Il interpréta alors le livre des Sentences. Il ne fut pas, comme les Pères Touron et Chapotin l'ont admis contre les Pères Échard et Mortier, un des quatre nonces envoyés en 1233 par Grégoire IX à Nicée pour traiter, avec le patriarche de Constantinople et, l'empereur, de l'union des Églises. A cette époque, Hugues enseignait à Paris, et, son cours terminé, il devint prieur du couvent. En 1238, il reçut une seconde fois la charge de provincial et s'occupa de la diffusion de l'ordre en France. On lui attribue la fondation des couvents dominicains de Dijon, de Bourges, d'Auxerre, de Coutances, d'Amiens, de Tours, de Bergues et de Toul. En 1235, une longue discussion avait été solennellement ouverte sous la présidence de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, sur la pluralité des bénéfices ecclésiastiques. Tous les maîtres en théologie, à l'exception de deux, avaient été d'avis que la possession de plusieurs bénéfices n'était pas licite; mais aucune décision n'avait été prise. Trois ans plus tard, en 1238, l'évêque rassembla une seconde fois les docteurs au chapitre des frères prêcheurs et proposa de nouveau la question, qui fut très longuement discutée. On prouva que deux bénéfices, dont l'un valait quinze livres de Paris, ne pouvaient être tenus, au salut de son âme. Hugues de Saint-Cher opina dans ce sens, le premier après l'évêque. Voir Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1666, t. III, p. 164-166; H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 158, n. 108.

Le 24 mai de cette année, Hugues, en sa qualité de provincial, assista au chapitre général de Bologne, où saint Raymond de Pennafort fut élu maître général de l'ordre après la mort de Jourdain de Saxe. Une légende postérieure, contredite par les témoignages des contemporains, prétendit que les capitulants dispersèrent leurs voix sur deux personnages déjà illustres : les Français votaient pour Hugues de Saint-Cher, les Allemands pour Albert le Grand, et les électeurs des autres nations pour l'un ou pour l'autre,

selon leurs préférences personnelles. Les voix ainsi partagées, l'élection ne put avoir lieu ce jour-là. Le lendemain, Raymond de Pennafort obtint, au premier tour de scrutin, l'unanimité des suffrages. Ce qu'il y a de certain, c'est que Hugues fut un des députés envoyés à Barcelone pour annoncer à Raymond son élection et, au besoin, vaincre ses résistances. Raymond, en effet, mit tout en avant pour refuser la charge, et on attribua son acceptation aux instances de Hugues de Saint-Cher. P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1903, t. I, p. 256-258. Le premier acte que saint Raymond signa à Barcelone, comme maître général, fut la ratification d'un contrat passé entre les moines de l'abbaye d'Ainay, d'une part, et, de l'autre, Humbert de Romano, prieur des frères prêcheurs de Lyon, et Hugues, provincial de France. Danzas, *Études sur les premiers temps de l'ordre de Saint-Dominique, Saint Raymond de Pennafort et son époque*, Paris, 1885, t. I, p. 302.

En 1240, tandis qu'il faisait la visite du couvent de son ordre à Liége, Hugues fut consulté sur le projet qu'on avait d'honorer le sacrement de l'autel par une fête nouvelle. L'idée avait été émise par sainte Julienne du Mont-Cornillon, mais n'avait pas encore reçu d'exécution. Elle était approuvée par les uns et contredite par d'autres; Guiard, évêque de Cambrai et ancien chancelier de l'université de Paris, y était favorable. Consulté par les chanoines de l'église Saint-Martin de Liége, Hugues, après un examen sérieux de la question, répondit qu'il lui paraissait fort juste, et utile à l'Église, que l'institution de la sainte eucharistie fût célébrée par une fête particulière et avec solennité. Les raisons qu'il présenta, jointes à la réputation de son savoir théologique, donnèrent du crédit à la proposition, qu'il réalisa plus tard, nous le verrons, comme légat pontifical.

Au chapitre tenu à Bologne en 1240, saint Raymond donna sa démission de maître général. Hugues de Saint-Cher y assistait, comme provincial de France. Ce fut seulement le 20 mai 1241 que Jean le Teutonique fut élu pour succéder à saint Raymond. Pendant toute l'année de la vacance, l'ordre entier fut gouverné par Hugues de Saint-Cher au titre de vicaire général. Aux soins du gouvernement de sa province et de son ordre, il joignait la continuation de ses travaux scripturaires, dont nous parlerons plus loin.

Le pape Innocent IV, qui connaissait sa science et son habileté administrative, le chargea par des brefs, en date du 13 décembre 1243, du 15 et du 16 avril 1244, de régler trois affaires délicates et difficiles. Élie Berger, *Les registres d'Innocent IV*, Paris, 1884, n. 319, 612, 603, t. I, p. 67, 104, 105; *Bullarium ordinis prædicatorum*, t. I, p. 129, 141. Par une bulle du 2 avril 1244, il le chargea de porter le pallium à l'archevêque de Cantorbéry. Il fit davantage. Le 28 mai 1244, il le créait cardinal-prêtre du titre de Sainte-Sabine. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, 2e édit., Munich, 1893, t. I, p. 7. Ce fut le premier cardinal dominicain. Prévenu de son élévation à cette dignité, Hugues s'empressa de rejoindre le pape en Italie. Celui-ci venait en France chercher un refuge. Hugues le rencontra à Suse, ville du Piémont, au mois de novembre. C'est là qu'il aurait reçu les insignes du cardinalat. Après une pénible traversée du Mont-Cenis, par un froid vif, dans les défilés encombrés de neige, le cortège pontifical parvint à Lyon. Peu après, le pape convoqua, le 3 janvier 1245, un concile à Lyon pour la fête de saint Jean-Baptiste, 24 juin. Ce fut le XIIIe concile œcuménique. On s'y occupa des affaires des Grecs, de la croisade contre les Turcs et surtout de la cause de l'empereur Frédéric II. Les historiens de l'ordre de saint Dominique disent que Hugues de Saint-Cher y joua un grand rôle. Si, en 1233 et 1234, il avait été réellement le chef des quatre nonces apostoliques envoyés à Nicée, il eût pu, en 1245, exercer une grande influence dans les conversations préliminaires avec les envoyés grecs. Malheureusement, les rares documents que nous possédons sur le concile de Lyon ne nous apprennent rien sur l'activité du cardinal Hugues.

Celui-ci, qui avait quitté l'ordre des frères prêcheurs, fut fréquemment associé aux actes du souverain pontife Innocent IV. Du 23 janvier 1245 au 22 juillet 1254, Potthast a signalé 53 bulles de ce pape que le cardinal de Sainte-Sabine a souscrites. *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, 1875, t. II, p. 1284-1285. Georges Guigue a publié une lettre, datée du 4 juin 1249 et conservée aux archives du Rhône, fonds de Savigny, dans laquelle le cardinal règle la situation des moines bénédictins de l'abbaye de Savigny, que l'archevêque de Lyon, Aymeric, avait excommuniés; il lève l'excommunication, mais il établit la discipline qui devra être suivie désormais pour obvier aux abus précédents. *Une lettre du cardinal Hugues de Saint-Cher* (extrait du *Bulletin historique et philologique*, 1904), Paris, 1905. Le même archiviste et son frère avaient publié déjà une bulle d'Innocent IV, du 21 mars 1251, accordant des indulgences à ceux qui contribueraient à l'achèvement de l'église Saint-Jean de Lyon, et que Hugues avait vidimée, le 4 avril suivant. Le sceau du cardinal, à peu près intact, y est encore appendu, Archives du Rhône, fonds de Saint-Jean. *Bibliothèque historique du Lyonnais*, Lyon, 1886, t. I, p. 384-386.

Un peu après le concile de Lyon, saint Simon Stock, général des carmes, en un chapitre tenu en Angleterre, fut prié par des religieux de résoudre quelques difficultés que présentait leur règle. Il en référa au pape Innocent IV, qui chargea Hugues de Saint-Cher et un autre dominicain d'examiner la règle du Carmel. Les deux commissaires déclarèrent que certains articles devaient être adoucis, parce qu'ils étaient trop austères. Alexandre IV confirma plus tard cette décision, le 3 février 1256, et la règle ainsi adoucie fut dès lors observée par les carmes déchaussés et elle fut remise en vigueur par sainte Thérèse dans sa réforme du Carmel.

En 1247, Hugues s'occupe de l'abbaye de son bourg natal. Il fait conclure l'acte d'union des prieurés de Jailleu, de Saint-Alban, de La Tour-du-Pin et de Crémieu à Saint-Chef. *Semaine religieuse du diocèse de Grenoble*, 1871-1872, t. IV, p. 568. Il n'oubliait pas non plus sa famille. Deux ans plus tard, le 23 mars 1249, Innocent IV mandait à l'abbé de Sainte-Geneviève de Paris de fournir des revenus à l'écolier Martin, neveu du cardinal Hugues de Saint-Cher, pendant les trois années de ses études. H. Denifle et Et. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 190. Cf. E. Berger, *Les registres d'Innocent IV, 1243-1254*, Paris, 1887, n. 4590, t. II, p. 93.

Innocent IV confia au cardinal Hugues une mission très importante. Après la mort de Frédéric II en 1250, il l'envoya, avant de retourner à Rome, en Allemagne en qualité de légat, afin de soutenir dans cette contrée les droits et les intérêts de l'Église et la candidature de Guillaume de Hollande à l'empire. Le 15 avril 1251, Hugues souscrit encore à Lyon un privilège papal; le 21 du même mois, il quitte Lyon et se rend en Allemagne avec Henri de Spire. On peut suivre, dans J. F. Böhmer, J. Ficker et E. Winkelmann, *Regesta imperii*, Inspruck, 1892, t. V *b*, p. 1556-1566, les principales étapes de sa légation et les actes qu'il y accomplit et qu'il serait trop long

le rapporter ici. Voir une lettre d'Innocent IV à Hugues de Saint-Cher, du 2 décembre 1252, au sujet d'Arnaud d'Isembourg, archevêque de Trèves, tirée du fonds Moreau, n. *1202*, fol. 57, et publiée par Hauréau, *Quelques lettres d'Innocent IV*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1876, t. XXIV, p. 243-244.

Pour compléter les renseignements relatifs à la légation de Hugues de Saint-Cher en Allemagne, il faudrait consulter dans le t. III des *Registres d'Innocent IV*, par Élie Berger, Paris, 1897, les lettres que le pape adressa à son légat et par lesquelles il le chargeait d'affaires particulières. Voir les n. 5448, 5453, 5612, 5772, 5867, 5872, 5928, 5954, 5999, 6002, cf. 6078, 6150, 6156, 6196, 6203, 6481, 6482, 6491, 6492, 6504, 6518, 6531, 6551, cf. 6591, 6618, 6650, 6799, 6825, 6865, 6866, dont la plupart sont aussi analysés dans Potthast. Voir encore une lettre de Hugues de Saint-Cher, datée de Besançon et du 11 septembre 1253, au chapitre de Saint-Gengoult de Toul, dans le *Cartulaire* de ce chapitre. Archives nationales, *LL 986*, fol. 30 v°, 31 r°.

Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. LXXXIII, c. XVII, a blâmé quelques actes de sa légation, notamment la déposition de l'archevêque de Mayence et le choix du successeur; mais cet acte répréhensible est le fait de Henri de Suse, archevêque d'Embrun, son compagnon de légation, qui est accusé d'avoir reçu 200 marcs d'argent pour prix de sa complaisance. Au cours de sa légation, Hugues passa à Liége. Il y fut de nouveau question de la fête du saint-sacrement. Le légat approuva la messe nouvelle. Il célébra lui-même un office, qui venait d'être composé, à l'église de Saint-Martin du Mont, et il prêcha sur l'institution de l'eucharistie. Le 28 décembre 1252, s'adressant aux archevêques, évêques, abbés, prieurs et doyens, il statua que, dans tout le territoire de sa légation, le jeudi qui suivra l'octave de la Pentecôte, on célébrera chaque année cette fête avec office propre, et il accorda une indulgence de cent jours pour la fête et l'octave. *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. 462-463; *Semaine religieuse du diocèse de Grenoble*, Grenoble, 1871-1872, t. IV, p. 524-526. Le légat ordonna aussi, le 1er janvier 1253, que la fête de saint Dominique serait célébrée dans toutes les contrées sur lesquelles s'étendait sa juridiction.

Le dernier acte connu de sa légation est daté du 5 octobre 1253. Le 29 novembre suivant, à Rome, le pape le nomma de nouveau légat *a latere*, et le 13 janvier 1254, Hugues souscrit, avec ce titre, un privilège papal. Il ne retourna pas toutefois en Allemagne, où il fut remplacé, au mois d'avril suivant, par le cardinal-diacre Pierre de Saint-Georges. J. F. Böhmer, J. Ficker et E. Winkelmann, *op. cit.*, t. V *b*, p. 1566.

Alexandre IV, élu le 24 décembre 1254, témoigna au cardinal de Sainte-Sabine la même confiance que son prédécesseur. Il le garda auprès de lui pour le consulter et recourir à ses lumières. Du 9 avril 1255 au 17 avril 1261, Hugues de Saint-Cher souscrivit 15 bulles d'Alexandre IV. A. Potthast, *op. cit.*, t. II, p. 1473. Il avait été un des deux cardinaux qui, ayant examiné le cistercien Gui de l'Aumône, lui avaient accordé la licence de *lire* à Paris à la faculté de théologie. Bref du 31 janvier 1256. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 265, t. I, p. 303. Odon de Douai, docteur en théologie, et Chrétien, chanoine de Beauvais, avaient prêté devant Hugues et un autre cardinal le serment de s'en tenir aux ordres du pape, que ces cardinaux leur avaient intimés. Alexandre IV en envoyait le texte à l'évêque de Paris le 2 octobre 1257 et lui ordonnait de le publier. *Ibid.*, n. 320, p. 369. Le pape le chargeait aussi d'examiner des livres d'esprit fort différent. Réginald, évêque de Paris, avait envoyé à Innocent IV *L'Évangile éternel* de Joachim de Flore, avec l'*Introductorius* de Gérard de Borgo San Donnino. Trois cardinaux, dont Hugues de Saint-Cher, furent désignés pour les étudier. Leurs observations, conservées dans trois manuscrits, ont été publiées par le Père Denifle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1885, t. II, p. 97-142. Alexandre IV décida, le 23 octobre 1256, que ces ouvrages devaient être supprimés. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 297, t. I, p. 257. Le *Traité des périls des temps présents*, de Guillaume de Saint-Amour, dénoncé à Rome, fut soumis à l'examen de quatre cardinaux. Les commissaires, dont l'un était Hugues de Saint-Cher, firent au pape un compte rendu public de leur étude attentive. Alexandre IV condamna l'ouvrage et ordonna à Pierre de Tours, à Odon de Rouen et à Réginald de Paris de publier sa condamnation. Lettre du 21 octobre 1256. *Ibid.*, n. 288, 291, t. I, p. 331-333, 337-338.

Hugues de Saint-Cher, quoique sorti de l'ordre des frères prêcheurs, lui demeurait très attaché et se préoccupait de la pratique de la règle et de la discipline intérieure des couvents. Le 3 février 1255, il avait, sur sa propre demande, obtenu d'Alexandre IV le pouvoir le plus absolu sur la règle de l'ordre. Tout en s'aidant des conseils du maître général et des religieux les plus graves dont le choix lui est réservé, il était autorisé à discuter, modifier, supprimer, ajouter tout ce qu'il jugerait bon et utile pour la stabilité perpétuelle de l'ordre. Bulle *Sanctis desideriis*, dans *Bullarium ordinis prædicatorum*, t. I, p. 271. Le cardinal n'usa pas des pouvoirs qui lui avaient été concédés; on ignore pour quelle cause. Il atteignit ses fins, semble-t-il, par un autre moyen. Tandis que le chapitre général était réuni à Florence, au mois de mai 1257, il adressa aux capitulants une lettre remplie de témoignages d'affection, mais aussi d'observations nombreuses et détaillées sur des abus qui s'étaient introduits dans la conduite de certains religieux, soit à l'intérieur des couvents, soit au dehors. Cette lettre, qui témoignait d'un zèle ardent et éclairé pour la discipline, fut accueillie avec respect et reconnaissance. Le cardinal assistait d'ailleurs au chapitre général. On ordonna de lire sa lettre dans tous les chapitres provinciaux, et le *socius* de chaque prieur fut chargé d'en porter un exemplaire dans son couvent. Mortier, *Histoire des maîtres généraux*, t. I, p. 478-482. Humbert de Romans, dans sa lettre circulaire, recommandait affectueusement le cardinal, « très fidèle et très nécessaire ami de l'ordre », qui avait absous, au nom du pape, les frères présents au chapitre et les absents de toute faute contre le silence et de toute excommunication. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 311, t. I, p. 358-359.

Durant les deux premières années du pontificat d'Urbain IV, Hugues de Saint-Cher continua à être mêlé aux affaires du saint-siège. Du 23 janvier 1262 au 16 février 1263, il souscrivit encore sept bulles papales. A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. II, p. 1541. Jusqu'à la fin de sa vie, il continua aussi ses études et ses travaux. Il mourut à Orvieto, le 19 mars 1263. Le pape et tous les prélats de la cour pontificale assistèrent à ses obsèques. L'année suivante, son corps, trouvé entier et sans aucune marque de corruption, fut transféré à Lyon et inhumé dans l'église des frères prêcheurs, en présence du futur pape Clément IV. Cette église, profanée pendant la Révolution française, fut détruite sous la Restauration. La pierre tombale du cardinal fut retrouvée

en 1862, chez un marchand de bric-à-brac de Lyon et achetée par un riche antiquaire. Voir la *Gazette de Lyon*, 1er octobre 1862. L'inscription qui y est gravée signifie : « La sagesse, à sa mort, a souffert une éclipse. » *Semaine religieuse du diocèse de Grenoble*, 1871-1872, t. IV, p. 569-570.

Le ms. latin *3173* de la Bibliothèque nationale de Paris, qui vient du couvent des dominicains de Lyon, a appartenu au cardinal Hugues de Saint-Cher, *cui missum fuerat de Picardia ab auctore ejus mediantibus aliquibus*. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874, t. II, p. 380.

II. TRAVAUX ET ÉCRITS. — Hugues de Saint-Cher fut au nombre des premiers écrivains de l'ordre. Voir Denifle, dans *Archiv.*, t. II, p. 193, 204, 235. La chronologie de ses œuvres n'est pas bien fixée. On les rapporte généralement presque toutes à l'époque de son professorat à Paris et de son provincialat, c'est-à-dire avant le cardinalat. Mais, outre que cette période de sa vie, employée en partie aux actes de l'administration de la province de France, est bien courte pour que le frère prêcheur ait eu le temps nécessaire à la composition d'ouvrages si considérables, ses historiens disent que, devenu cardinal, il ne se désintéressa pas des études et continua ses travaux commencés. Aussi plusieurs de ses œuvres doivent être rapportées au temps du cardinalat. Nous les grouperons cependant selon leur ordre logique, sauf à indiquer, à l'occasion, leur date probable, et nous commencerons par les plus nombreuses et les plus importantes, celles qui ont trait à l'Écriture sainte.

1° *Travaux scripturaires.* — Ils embrassent tous les genres d'études, soit la critique textuelle, soit l'interprétation de la Bible.

1. *Division de la Bible en chapitres.* — Beaucoup d'auteurs ont attribué à Hugues de Saint-Cher l'honneur d'avoir imaginé la division actuelle des chapitres de la Bible dans les références de ses Concordances. Ainsi G. Génébrard, *Chronographia*, Cologne, 1581, p. 970, 972; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1593, p. 249; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 203; H. de Sponde, *Annales*, Bordeaux, 1612, an. 1240, n. 10; l'*Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 69-70; t. XVIII, p. 62-63; t. XIX, p. 38-49, et beaucoup d'autres à leur suite. Mais cet honneur ne lui revient pas, et il doit être reporté à Étienne Langton, comme le pensaient justement d'autres critiques. La première capitulation de la Bible du futur archevêque de Cantorbéry est conservée dans le ms. latin *14417* de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 125-126, où elle a été retrouvée par l'abbé Paulin Martin, analysée par lui, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament, De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1887-1888, t. II, p. 461-474; puis dans le *Muséon*, 1889, t. VIII, p. 460-465; 1890, t. IX, p. 55-59, et publiée intégralement par Otto Schmid, *Ueber verschiedene Eintheilungen der heiligen Schrift*, Graz, 1892, p. 56-58. Elle a été faite quand il professait à Paris, par conséquent avant 1206. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 99, note; O. Schmid, *op. cit.*, p. 91. Toutefois, elle n'est pas partout identique à la division actuelle; et elle en diffère complètement dans les Paralipomènes, Esdras et Néhémie, Tobie, Judith et Esther. Assez souvent, elle s'en écarte pour quelques mots du début des chapitres. Elle a varié, du reste, dans les manuscrits. Voir P. Martin, dans le *Muséon*, 1890, t. IX, p. 55-56, et O. Schmid, *op. cit.*, p. 99-103.

Hugues de Saint-Cher a employé la division nouvelle de la Bible en chapitres dans ses *Postilles*, son *Correctoire* et ses *Concordances*. Dans les Postilles, la coïncidence avec la nôtre est complète, même dans les sept livres de l'Ancien Testament dans lesquels celle de Langton était différente. Il en était de même dans le Correctoire. Un seul exemple le prouve. Hugues faisait commencer le c. XXXI des Proverbes par les mots *Verba Lamuelis*, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, 1888, t. IV, p. 552, alors que Langton en mettait le début au verset 3 : *Ne dederis mulieribus*. O. Schmid, *op. cit.*, p. 73. De ces constatations on ne peut conclure rigoureusement que Hugues fut l'auteur de la division actuelle des chapitres bibliques, puisqu'il aurait pu l'emprunter à l'usage courant. Il y a toutefois présomption que, s'il n'y a pas mis la dernière main, l'emploi qu'il en a fait a contribué à sa diffusion de plus en plus universelle.

En outre, à défaut des versets numérotés que Robert Estienne introduisit plus tard dans la Bible, Hugues, dans ses nombreuses références bibliques, indiquait les subdivisions du texte par les sept premières lettres de l'alphabet, a, b, c, d, e, f, g. Il ajoutait à la citation du texte des indications de ce genre : Joa., III, a; Luc., XIX, e; Marc., XIV, c. Cette division était-elle simplement mentale et approximative, ou bien rigoureusement exacte et matérielle, inscrite à la marge des manuscrits bibliques et comportant, dans le texte, un signe qui marquait la fin d'une subdivision et le commencement de la suivante ? Paulin Martin, qui avait examiné toutes les bibles latines des bibliothèques de Paris et beaucoup d'autres encore, ne connaissait que trois manuscrits du XIIIe siècle qui présentaient cette disposition. *Muséon*, 1890, t. IX, p. 60-61. Les lettres de l'alphabet ne sont pas seulement employées dans les nombreux manuscrits des Concordances bibliques; elles servaient aussi dans les manuscrits de tous les Correctoires, notamment dans ceux qui reproduisent le Correctoire de Hugues de Saint-Cher, et dans les manuscrits et les éditions imprimées des Postilles du même docteur. On ne peut donc pas, avec O. Schmid, *op. cit.*, p. 106, les nommer strictement des lettres de Concordances, à moins de supposer qu'elles ont été imaginées pour faciliter les références de la Concordance; c'était plutôt des lettres de références bibliques, mais rien n'indique qu'elles étaient marquées sur l'exemplaire de la Bible dont se servait Hugues de Saint-Cher. Dans la partie inédite de l'introduction de son Correctoire, il dit qu'un point sépare les versets. Il y a cependant présomption qu'il fut l'inventeur de l'emploi des lettres comme subdivisions des chapitres. Toutefois, ce fut un autre dominicain, Conrad d'Halberstadt, qui, à la fin du XIIIe siècle, modifia le système en marquant les subdivisions du texte par les sept premières lettres de l'alphabet dans les chapitres longs et par les quatre premières dans les chapitres courts.

2. *Correctoire de la Bible.* — Le prieur provincial de France, de concert avec Jourdain de Saxe, maître général, ordonna à des frères prêcheurs de la province de France, de corriger le texte de la Vulgate, qui était alors défectueux dans les manuscrits usuels. Cela résulte de la préface d'un correctoire biblique, dont Luc de Bruges avait un manuscrit du XIIIe siècle, qui contenait Job, les Proverbes et les livres qui suivent jusqu'à Ézéchiel. *Notationes in sacra Biblia*, in-4°, Anvers, 1580, p. 22, 97. Or, le chapitre général, réuni à Paris en 1236, déclarait que les frères prêcheurs de France exécutaient alors un correctoire d'après lequel on corrigerait toutes les bibles de l'ordre. Martène et Durand, *Thesaurus anecdotorum*, t. IV, p. 1675; H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 317. Ce correctoire toutefois n'est pas celui que Hugues de Saint-Cher exécuta lui-même. C'est la *correctio Senonensis*, que

le chapitre général de 1256 désapprouva. Les frères prêcheurs qui en furent les auteurs habitaient le couvent de Sens. Hugues de Saint-Cher n'avait fait que les charger de cette entreprise.

Le correctoire dont il fut l'auteur en est bien différent. — *a*) *Ses manuscrits.* — Le manuscrit de la Bible sur lequel il a exécuté lui-même ou a fait exécuter la correction du texte de la Bible latine, ne nous est pas parvenu. Son correctoire, en effet, n'est pas, comme on l'a souvent dit depuis Echard, celui de la célèbre bible des Jacobins de Paris, Bibliothèque nationale de Paris, ms. lat. *16719-16722*, œuvre des frères prêcheurs du couvent de Saint-Jacques. Nous ne le connaissons que par des résumés, qui reproduisent seulement, plus ou moins fidèlement, les notes marginales du manuscrit original. Le Père Denifle en avait retrouvé huit, qui contiennent le texte entier des corrections, et deux qui, au correctoire de Guillaume de Mara sur les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, joignent celui de Hugues de Saint-Cher sur les deutérocanoniques de l'ancienne alliance. Les huit manuscrits du texte complet sont le *Vaticanus 293*, du XIVe siècle, le ms. lat. *3218* de la Bibliothèque nationale de Paris, du XIIIe, le ms. *94* de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris, aussi du XIIIe siècle, celui de la bibliothèque de l'université de Turin, *I.V.2*, du XIIIe siècle, celui qui, à la bibliothèque de la ville de Nuremberg, est coté *Cent. I, 47*, fol. 110-126, de la fin du XIVe siècle, un sixième est à la bibliothèque de l'université de Leipzig, n. *105*, de la seconde moitié du XIIIe siècle, le septième appartient à l'hospice de Cues à Bernkestel sur la Moselle, n. *12*, et il est daté de 1446, le huitième enfin se trouve à la bibliothèque impériale de Vienne, ms. lat. *1217*, daté de 1434. Les deux manuscrits qui n'ont que le correctoire des deutérocanoniques de l'Ancien Testament, sont le *Vaticanus*, lat. *3466*, du XIIIe siècle, et le ms. de la bibliothèque Laurentienne à Florence, *Plut. XXV, sin. cod. 4*, du XIIIe siècle. H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1888, t. IV, p. 264, 265. Grâce aux notes manuscrites que Paulin Martin a recueillies sur les correctoires de la Bible et qui sont conservées à la bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, nous pouvons ajouter deux autres manuscrits, qui contiennent seulement une partie du correctoire : le ms de la bibliothèque Laurentienne de Florence, *Plut. XXIX, sin. cod. 4*, fol. 147*b*-156, qui est de la fin du XIVe siècle et dont le texte s'arrête au c. XXI du IIe livre des Paralipomènes, et le ms. lat. *2740* de la Bibliothèque nationale de Paris, qui est du XIVe siècle et qui reproduit seul le texte intégral de l'introduction de Hugues de Saint-Cher avec quelques extraits seulement du correctoire, fol. 31-36.

Ces manuscrits ne reproduisent pas tous parfaitement le texte du correctoire. Le P. Denifle a établi la valeur respective des principaux. *Loc. cit.*, p. 546, note 2. Il a pris pour base de son édition des Proverbes le ms. *3218* de la Bibliothèque nationale, dont le *Vaticanus 293* et le ms. de Turin s'écartent à peine. Par contre, le ms. de l'Arsenal et ceux de Leipzig, de Nuremberg et de Cues ont été copiés avec beaucoup de négligence et contiennent beaucoup de fautes et des additions. Le ms. *1217* de Vienne, bien que plus récent, est plus complet; son texte a été corrigé, indirectement au moins, sur la bible originale de Hugues de Saint-Cher.

b) *Son introduction.* — Elle est copiée, au moins partiellement, dans tous les manuscrits précités et seule dans d'autres manuscrits : *D. V. 32*, à la bibliothèque royale de l'université de Turin, *120* de Florence et *141* de Venise. Elle a été éditée par Dœderlein, *Literarisches Museum*, Altorf, 1777, t. I, p. 20-21, d'après le ms. de Nuremberg, et par le P. Denifle, *Archiv*, t. IV, p. 293-294. Le ms. *2740* de la Bibliothèque nationale a un texte plus complet. Cette introduction nous fait connaître le but, les ressources, les principes critiques et la méthode de l'auteur.

a. Son *but* était d'appuyer fortement sur le fondement de la vérité tous les mots du texte sacré de l'Écriture entière, pour que les études théologiques fussent bâties avec plus de sécurité sur un texte plus certain de la lettre. Le P. Denifle a démontré très pertinemment que la Bible était, au XIIIe siècle, à l'université de Paris, le texte de la faculté de théologie, que le bachelier *lisait* et expliquait à ses élèves, avant qu'ils abordassent, aux leçons du maître, le livre des Sentences. *Revue thomiste*, mai 1894, p. 149-161. Hugues de Saint-Cher, comme bachelier, avait commenté la Bible, et ce fut, nous le verrons, le point de départ de ses Postilles. Il savait donc, par l'expérience de l'enseignement, que la Bible était la base de la théologie. Ses prédécesseurs l'avaient compris comme lui. Or, vers 1226, au rapport de Roger Bacon, ils avaient constitué un texte que ce célèbre franciscain nomme le *textus Parisius* et qu'il déclare « horriblement corrompu ». Voir t. II, col. 23-24. Il paraît bien que les théologiens ne firent pas eux-mêmes une recension du texte biblique; ils choisirent seulement une de ces mauvaises bibles qui avaient cours de leur temps, qui était plus complète que les autres en raison de ses additions, et qu'ils préférèrent peut-être pour ses interpolations; ils la livrèrent aux libraires et stationnaires, qui étaient nombreux autour des écoles et qui en multiplièrent les copies. La nouvelle Bible, qui contenait la division en chapitres d'Étienne Langton, se répandit parmi les étudiants. Les *baccalaurei biblici* la commentèrent d'abord sans remarquer la mauvaise qualité de son texte. Comme les copistes corrigeaient arbitrairement le texte qu'ils transcrivaient et augmentaient la confusion, les professeurs finirent par s'en préoccuper, et ils se proposèrent de le corriger, surtout dans les deux ordres religieux des dominicains et des franciscains. Tels furent le point de départ et la raison d'être des correctoires bibliques. Hugues de Saint-Cher, ancien *baccalaureus biblicus*, fut un de ceux qui, dans l'ordre de saint Dominique, entreprit de rendre au texte biblique, qui était à la base de l'enseignement théologique, une certitude plus grande par l'examen de chacun des mots de la lettre sacrée. Il avait eu, dans son ordre, des précurseurs, par exemple, les auteurs de la *correctio Senonensis*; il eut des émules, les correcteurs de la bible des Jacobins. Son but était d'expurger de toute faute le texte sacré qu'expliquaient les théologiens. Il n'avait donc que très indirectement en vue les discussions théologiques soit avec les juifs soit avec les grecs, que lui attribue le P. Mortier, *op. cit.*, t. I, p. 366-367. Il n'était pas allé à Constantinople, faire une tentative d'union entre les Églises grecque et romaine, et il n'envisage pas la controverse juive.

b. Ses *ressources*, il les énumère : ce sont, suivant l'ordre de son énumération, les gloses de saint Jérôme et des autres docteurs, les livres des Hébreux, c'est-à dire la Bible hébraïque, les très anciens manuscrits de la Vulgate latine, dont quelques-uns même avaient été transcrits avant l'époque de Charlemagne.

c. Ses *principes critiques* étaient de comparer ces documents anciens avec les bibles nouvelles qui divergeaient entre elles et de noter brièvement, par cette comparaison, ce qui dans les manuscrits récents lui paraissait douteux et superflu en raison même de la diversité des leçons. Ainsi, à l'exemple de saint Jérôme, il voulait corriger les nouveaux

manuscrits d'après les anciens, en supprimant les leçons récentes qui, par la faute des copistes, avaient pénétré dans le texte, empruntées qu'elles étaient aux gloses et aux postilles des commentateurs. Il voulait aussi retrancher les altérations qu'avaient produites des correcteurs maladroits, et le faire, non de son autorité personnelle, mais d'après celle des anciens.

d. Sa *méthode* a consisté à noter très brièvement les leçons douteuses et les additions à supprimer. Ainsi, pour le texte des livres de l'Ancien Testament qui sont au canon juif, il plaçait au-dessus d'un mot, d'une syllabe, ou entre deux mots, un point rouge qui indiquait que ces mots étaient approuvés par beaucoup de commentateurs et par les anciens manuscrits et se lisaient dans le texte hébreu. Si un mot ou une ligne entière étaient soulignés par un trait rouge, ce trait indiquait que les termes soulignés ne se trouvaient ni chez les commentateurs ni dans les manuscrits anciens, et l'omission était d'autant plus certaine lorsqu'un point rouge superposé marquait que les termes n'étaient pas dans le texte hébreu. Dans les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, que seul Raban Maur a expliqués, le point rouge superposé indiquait que Raban approuvait le mot ainsi noté. Pour les livres des Machabées, les parties deutérocanoniques de Daniel et le Nouveau Testament tout entier, le point rouge en haut signifiait que les grecs admettaient les mots ponctués. Cependant Hugues avait laissé dans le texte sans les souligner des termes qui se lisaient dans les manuscrits les plus anciens et dans les commentaires, bien qu'ils aient été empruntés à diverses versions.

Cette introduction, évidemment écrite pour une bible complète, dans laquelle les mots ou les lignes étaient marqués d'un point rouge ou soulignés d'un trait rouge, ne rend pas compte de toutes les particularités du correctoire. Le ms. *2740* de la Bibliothèque nationale en donne seul la suite, qui indique la signification des lettres différentes qui étaient inscrites en rouge au-dessus du texte : *h* désignait le texte hébreu, *a*, les anciens (manuscrits), J, saint Jérôme, R, Raban, G, le grec, *m*, les modernes (manuscrits). Parfois, ces lettres étaient répétées à l'encre noire dans la note marginale. Les noms des saints étaient indiqués parfois; Aug., Gre., Be., Isid., Aimo, Origenis, etc., ou ceux des versions : LXX, Theodocio, Syma(chus). G ou G' signifiait le texte grec, GG, les grecs. Les points placés entre deux mots, comme pour les séparer, séparaient les versets ou marquaient une interrogation. Une lettre placée au-dessus d'un point indiquait une diversité dans la ponctuation. Des lettres inscrites sans point entre deux mots signifiaient que, selon le témoignage de ceux que ces lettres désignaient, il ne fallait rien intercaler entre ces deux mots. Parfois, il y avait deux choses indiquées sur des syllabes, un mot ou une phrase : si les syllabes, le mot ou la phrase étaient en même temps soulignés à l'encre rouge, cela signifiait qu'au témoignage de ceux dont les lettres indicatives étaient jointes, les parties soulignées n'appartenaient pas au texte, quoique d'autres, inscrits au-dessus, les aient acceptées. En face d'un passage souligné en rouge, qui devait être omis, on l'avait répété à la marge en le soulignant à l'encre noire pour signifier que les postilles de ceux dont les noms étaient indiqués contenaient ce passage; ce n'était donc pas un indice d'approbation ni de désapprobation. Parfois enfin on notait qu'un mot était au singulier ou au pluriel : par exemple, *an us* en saint Jérôme et *annos* dans l'hébreu.

c) Le manuscrit original et les résumés. — L'introduction rend compte de la disposition du manuscrit original. Les points, les mots et phrases soulignés étaient dans le texte et ils étaient accompagnés des lettres, dont la signification est donnée dans l'introduction. Seules, quelques notules étaient inscrites à la marge. Qu'ont fait les copistes des résumés qui nous sont parvenus? Ils ont transcrit les mots et les passages notés ou soulignés à l'encre rouge avec leurs signes explicatifs, et les notes marginales écrites à l'encre noire. Ils ont ainsi reproduit toute la substance du travail critique opéré par Hugues de Saint-Cher et ses collaborateurs, mais avec beaucoup de négligence. Cependant, lorsque certains passages, qui contenaient des listes de noms propres, avaient exigé un trop grand nombre de corrections orthographiques, les copistes des résumés ont omis de transcrire ces annotations moins importantes et ont renvoyé leurs lecteurs à la bible originale, où les corrections étaient plus complètes; autrement ils auraient dû, remarquent-ils, transcrire le texte entier. Ainsi en est-il, dans le manuscrit *293* de la bibliothèque Vaticane à partir du c. XII du livre de Josué jusqu'au c. XXII. Au début du Ier livre des Paralipomènes, le scribe note encore : *Quoniam infinita sunt in hoc libro nomina hominum et locorum, que melius in textu continuo corriguntur, quedam tamen hic ponimus.* Les autres copistes font de même; ils transcrivent peut-être tous un même type de résumé. Le correctoire du IIIe livre d'Esdras n'a pas été poussé jusqu'au terme; l'auteur a reculé devant la longue liste des noms propres et des chiffres : *Nomina et numeros omnium qui sequuntur in hoc libro non ponimus ut a studiosioribus melius corrigantur.* Ms. *3218* de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 160-161.

Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu sommaire de ces résumés et du correctoire lui-même. Le Psautier n'a pas de correctoire. Le ms. *3218* a le correctoire du IIIe livre d'Esdras. Les Livres saints sont inégalement corrigés : les premiers livres de l'Ancien Testament ont donné lieu à un plus grand nombre de notes et de remarques. A partir du IVe livre des Rois, leur nombre diminue, et le Nouveau Testament est en général peu corrigé. Pour donner une idée du travail critique, nous transcrivons, sans tenir compte des abréviations, le début de la Genèse, tel qu'il est dans les résumés.

In principio. Aquila transtulit : *in capitulo* primo. Et tenebre *erant* (avec un point rouge sur *e* et un trait rouge sous le mot, trait qui signifie que le mot souligné n'est pas dans l'hébreu) super faciem abyssi. Et spiritus Dei ferebatur. Hebreus habet vai ruha elohim. id est, et spiritus Dei. Si esset in textu Spiritus Domini. hebreus haberet ruha adonaï. Historia [de Pierre Comestor] etiam dicit et hebreus quod usquequo homo creatus est, Deus non est appellatus Dominus sed Deus et hoc habent antiqui. Ms. *3218*, fol. 137 r°, col. 1.

Hugues de Saint-Cher indique les différences qui existent entre le texte hébreu et la Vulgate; il cite aussi les versions anciennes, quelquefois la syriaque, plus souvent les Septante, Aquila, Symmaque et Théodotion. La transcription des mots hébreux montre qu'il connaissait cette langue, ou qu'un de ses collaborateurs la connaissait. Dans le Nouveau Testament, il recourt aussi au texte grec. Son érudition patristique était assez étendue; il cite aussi des auteurs récents : Raban Maur, André de Saint-Victor, Remy (d'Auxerre), Étienne Langton. Le P. Vercellone a publié toutes les annotations des premiers livres de l'Ancien Testament, de la Genèse aux quatre livres des Rois d'après le *Vaticanus 293*, sous la lettre M, dans *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, 2 in-4°, Rome, 1860, 1864, et le Père Denifle, le correctoire des Proverbes, dans *Archiv*, t. IV, p. 546-552. Des fragments avaient été

édités par différents critiques suivant divers manuscrits. Ainsi les *Acta eruditorum Lipsiensium*, de 1690, p. 94-95; Carpzov, *Critica sacra*, part. II, c. VI, § 5, in-4°, Leipzig, 1719, p. 686-687; Dœderlein, *Litterarisches Museum*, Altorf, 1777, t. I, p. 13 sq., et Rosenmuller, *Historia interpretationis librorum sacrorum*, t. V, p. 239-246, ont donné quelques extraits du manuscrit de Nuremberg. Cf. F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 249-250. Voir aussi S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerunt christiani medii ævi tempore in Gallia*, Paris, 1893, p. 28-29.

d) Appréciation. — Les principes critiques indiqués par Hugues de Saint-Cher dans son introduction et appliqués dans le correctoire étaient justes, et le recours aux anciens manuscrits de la Vulgate et aux textes originaux était un excellent moyen de corriger le texte altéré des bibles du XIIIe siècle. L'application toutefois n'était juste qu'à la condition de la borner au rétablissement aussi parfait que possible du texte de la Vulgate, dont la majeure partie était l'œuvre de saint Jérôme. Il ne fallait pas refaire, d'après les textes originaux de la Bible, la traduction du saint docteur; il suffisait de débarrasser la Vulgate latine des altérations qu'avait subies son texte, soit par la négligence des copistes, soit par l'intrusion de leçons empruntées aux anciennes versions latines. Mais, comme beaucoup de ses contemporains, Hugues de Saint-Cher n'était pas exactement renseigné sur l'auteur de la version latine de la Bible, qui était devenue la Vulgate. Roger Bacon reprochait aux correcteurs du XIIIe siècle d'ignorer de quelle version se servait l'Église; ils croyaient, dit-il, qu'elle avait à son usage non plus la traduction de saint Jérôme, mais une version mixte formée de plusieurs autres, parce qu'ils voyaient la lettre varier suivant l'opinion de chaque copiste. *Opus tertium*, édit. Brewer, Londres, 1859, p. 334. Or, Hugues de Saint-Cher en était là. En expliquant le prologue de saint Jérôme sur le Pentateuque, il assure que la version du livre des Proverbes est l'œuvre du Vénérable Bède, puisqu'un passage de la Vulgate qu'on lit dans son commentaire diffère de la version de saint Jérôme. *Postillæ*, Venise, 1703, t. I, fol. 6. Parce qu'il attribue au saint docteur les *Quæstiones hebraicæ in libros Regum*, qui étaient faussement mises sous son nom, il conclut, dans son correctoire, d'une leçon de cet écrit sur II Reg., IX, 11, qui est aussi dans la Vulgate, *quod in multis libris, maxime historialibus, non utimur translatione Hieronymi, quamvis ejus prologi nostris libris apponantur*. Ignorant aussi que les Pères et saint Jérôme lui-même ont cité et commenté la vieille version latine qui avait été faite sur les Septante, il maintient dans le texte des leçons et des additions qui proviennent de cette ancienne traduction. Par suite, il a mélangé dans son texte des leçons provenant de sources divergentes. « Ceux qui supposent que la Vulgate est une compilation, dit Roger Bacon, compilent à leur guise, sous prétexte que le texte de la Bible est composé d'un grand nombre d'autres. Ils y insèrent donc ce qu'ils veulent, mêlant et modifiant tout ce qu'ils ne comprennent pas. » *Opus tertium*, p. 347. Aussi avait-il déjà déclaré, p. 91 : *Eorum correctio est pessima corruptio et destructio textus Dei, et longe minus malum est sine comparatione uti exemplari Parisiensi non correcto, quam correctione eorum vel aliqua alia*. Et pourtant, à son jugement, l'exemplaire parisien était *horribiliter corruptum*. Ailleurs encore, il semble bien viser l'œuvre de Hugues de Saint-Cher, quand il écrit : *Secunda correctio* (des frères prêcheurs) *propter horribilem sui quantitatem* (elle formait la moitié d'une bible) *simul cum varietatibus multis habet sine comparatione plures falsitates quam prima correctio* (la bible de Sens). *Opus majus*, édit. Jebb, Londres, 1733, p. 50. Cf. p. 49. Ainsi Hugues de Saint-Cher a fait une mauvaise application des principes justes qu'il avait posés. « Il cite l'hébreu comme un homme qui connaît cette langue par lui-même et toute son œuvre n'est qu'un retour aux originaux. » S. Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887, p. 12-13. Assurément, mais ce recours constant aux originaux, au lieu de rétablir la version de saint Jérôme dans sa pureté première, a donné une œuvre nouvelle. Aussi un dominicain, le P. Denifle, a reconnu franchement l'erreur pratique de son confrère du XIIIe siècle, et il a déclaré que le jugement de Roger Bacon sur le correctoire de Hugues de Saint-Cher n'était pas trop sévère. *Archiv*, t. IV, p. 294-295. Le cardinal n'a réussi qu'à débarrasser le texte parisien d'une partie de ses altérations : il y en a laissé beaucoup et il y en a inséré de nouvelles.

e) Date. — L'opinion générale des critiques est que Hugues de Saint-Cher a exécuté son correctoire tandis qu'il était provincial de France à partir de 1227. Elle s'appuie principalement sur le témoignage de Luc de Bruges, que nous avons cité plus haut. Mais nous l'avons dit aussi, il s'agit de la *correctio Senonensis*, qui était sur le métier en 1236 et qui fut réprouvée en 1256. Tous les manuscrits qui reproduisent le correctoire exécuté par Hugues de Saint-Cher et qui nomment l'auteur, l'attribuent très expressément à Hugues, cardinal de Sainte-Sabine. Sans doute, l'auteur du correctoire pourrait être qualifié cardinal par prolepse, parce qu'il avait revêtu la pourpre à l'époque où les copistes de ces manuscrits transcrivaient son correctoire. Mais le manuscrit *2740* de la Bibliothèque nationale, qui est contemporain, est très explicite, fol. 33 *a*, sur le lieu où la Bible du frère Hugues fut exécutée : ce fut à Rome. Sa correction fut postérieure à la bible de Sens, qu'elle cite; elle fut une nouvelle correction et elle a été faite à Rome. La bible de Sens, condamnée en 1256, n'avait été terminée que peu d'années auparavant, peut-être en 1254 seulement. Le correctoire de Hugues de Saint-Cher n'a vraisemblablement été entrepris qu'après l'abandon de la bible de Sens et il date du temps de son cardinalat (1244-1263).

En 1269, Roger Bacon en parlait, semble-t-il, comme de la seconde correction de la Bible faite par les dominicains. Plusieurs des critiques du franciscain visent directement le travail de Hugues de Saint-Cher : l'auteur pense que la Vulgate n'est pas de saint Jérôme; il recourt au texte hébreu; il fait des emprunts à Josèphe; il multiplie les variantes; il cite les Pères et les auteurs ecclésiastiques; il est dit « grand » et « très grand ». *Opus minus*, édit. J. Brewer, p. 348-349. Cette épithète convient bien à un cardinal de la sainte Église. Enfin, le correctoire de Hugues de Saint-Cher est probablement celui qui fut écrit *ad reprobationem* du premier, celui de Sens. R. Bacon, *Opus tertium*, p. 96. Cependant le P. Denifle appelle le correctoire de Hugues de Saint-Cher : *Correctio Parisiensis cardinalis Hugonis*.

3. *Concordance.* — Hugues de Saint-Cher eut l'initiative d'une autre sorte d'ouvrage très utile à l'étude et à l'interprétation de la sainte Écriture. Ayant, comme bachelier biblique, à expliquer la Bible, il comprit que, pour préciser la signification de chaque mot, il fallait comparer tous les passages de l'Écriture où ce mot était employé. Cette comparaison exigeait une table complète, une sorte de dictionnaire de toutes les expressions bibliques. C'est pourquoi Hugues, redevenu provincial et aidé, dit-on, de 500 frères prêcheurs, fit opérer, entre 1238 et 1240, semble-t-il, le dépouillement détaillé du texte latin de la Vulgate.

Il réalisa ainsi la première Concordance verbale de la Bible. Les mots, rangés selon l'ordre alphabétique, n'étaient écrits qu'une seule fois et servaient de titre. Au-dessous étaient indiqués en abrégé le livre, le chapitre et la partie du chapitre où ces mots étaient employés. La division en chapitres et les subdivisions en sept parties à peu près égales dont nous avons parlé plus haut, servaient à cette fin. Ainsi *Aaa*, Jer., I, b; XIV, d; Ezech., IV, f; Joel, I, f; *Unigenitus*, Gen., XII, a, d, f; Prov., IV, a; Jer., VI, g; Amos, VIII, f. Ordinairement, les mots étaient isolés et formaient chacun un article. Cependant, pour faciliter les recherches dans la Bible, deux mots présentant un sens particulier étaient parfois réunis : ainsi *Tempus nativitatis*, *Tempus senectutis*, etc.; *Terra Juda*, *Terra aliena*, etc.; *Velut arena*, *Velut somnium*, *Velut nubes*, etc. Les mots indéclinables n'y avaient pas tous leur place; on y trouvait toutefois *olim*, *quasi*, *sicut*, *propter*, *absque*, etc. Le P. Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 203, signalait différents manuscrits qu'il connaissait. Ces Concordances n'ont jamais été imprimées, parce qu'elles avaient été remplacées par d'autres, plus complètes et plus utiles, qui ont eu les honneurs de l'impression.

Elles étaient, en effet, imparfaites, et les références ne permettaient pas de trouver au premier regard le texte que l'on cherchait. Ainsi, pour savoir dans quel livre de la Bible se lisait cette phrase, par exemple: *Quoniam sicut vacca lasciviens declinavit*, la concordance au mot *vacca* ne suffisait pas; elle obligeait à recourir successivement à tous les livres bibliques où ce mot était usité, avant d'arriver à Osée, IV, où se trouve la phrase cherchée. Il était donc utile de fournir aux chercheurs un moyen plus expéditif d'aboutir. Les dominicains du couvent de Saint-Jacques à Paris s'y employèrent, vraisemblablement à l'instigation de Hugues de Saint-Cher. Dans ce dessein, ils joignirent aux indications des livres, des chapitres et des subdivisions de chapitres, les phrases où chaque mot était employé. Ainsi, pour reprendre le premier exemple *Aaa*, la nouvelle Concordance se présenta sous cette forme :

AAA

Jer., I, b. Aaa, domine Deus, ecce nescio loqui, quia puer ergo sum.

Jer., XIV, d. Aaa, domine Deus, prophetæ dicunt eis : Non videbitis gladium et fames in vobis non erit.

Ezech., IV, f. Aaa, domine Deus, anima mea non est polluta.

Joel, I, f. Aaa diei, quia prope est dies Domini.

Ces grandes Concordances, *Concordantiæ majores*, furent achevées vers 1250. Elles avaient été faites par trois dominicains anglais, ce qui leur fit donner le nom de *Concordantiæ anglicanæ*. Elles furent imprimées à Nuremberg en 1485, sous le titre de *Concordantiæ magnæ*.

Aux XIVe et XVe siècles, d'autres dominicains modifièrent encore les premières Concordances bibliques, soit en abrégeant la longueur des phrases citées, soit en y ajoutant toutes les particules indéclinables. Ces nouvelles formes ne rentreraient pas dans notre sujet, si les imprimeurs, en les publiant, n'avaient inséré dans le titre le nom de Hugues de Saint-Cher, faisant ainsi à l'initiateur de ce genre d'ouvrages l'honneur de tous les développements qu'avait pris son œuvre primitive. Pour plus de détails, voir Echard, *op. cit.*, t. I, p. 203-209; Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 43-47; mon article *Concordances de la Bible*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 895 sq.; le *Catalogue des ouvrages imprimés de la Bibliothèque nationale*, au mot *Hugues de Saint-Cher*.

4. *Postilles*. — Bachelier biblique en 1230, Hugues eut à *lire* la Bible à ses élèves. Chargé de cet enseignement pendant une année seulement, il ne put expliquer qu'une faible partie de l'Écriture sainte. Il prit goût à cette interprétation, qui formait alors la première base de la théologie et, au rapport de ses historiens, il travailla durant toute sa vie à l'étude et au commentaire des Livres saints. Cette application continuelle aboutit à lui faire expliquer, sous forme de *Postilles*, selon la méthode du temps, tous les livres de la sainte Écriture, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, *secundum quadruplicem sensum, historicum, allegoricum, moralem et anagogicum*. Les trois premiers sens sont régulièrement donnés sur chaque péricope biblique; le sens anagogique ne vient qu'à l'occasion. Le nom de *Postille* convient au genre adopté, qui consiste à faire suivre chaque mot du texte de quelques notes courtes et précises. Tous les livres de la Bible n'ont pas reçu les mêmes développements. Si, par exemple, le commentaire du Pentateuque est très développé, celui des livres historiques, qui suivent jusqu'au livre de Job, l'est beaucoup moins. Les prophètes, petits et grands, les Évangiles, les Épîtres de saint Paul et les Épîtres canoniques ont reçu aussi de plus longues explications.

Echard signalait quelques manuscrits et quelques éditions du XVIe siècle. Il y a eu un grand nombre d'éditions des Postilles d'Hugues de Saint-Cher. Beaucoup sont des incunables. Voir les n. 8972-8975 de Hain, *Repertorium bibliographicum*, 1831, t. II *a*; Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, Londres, 1895, part. I, p. 268; Graesse, *Trésor des livres rares et précieux*, Dresde et Londres, 1867, t. III, p. 385. On en trouvera d'autres dans le *Catalogue des livres imprimés de la Bibliothèque nationale de Paris*, à l'article *Hugues de Saint-Cher*. Les éditions complètes forment cinq parties en 6 ou 8 in-fol. Le t. Ier s'étend de la Genèse au livre de Job; le IIe est pour le Psautier seul; le IIIe contient Isaïe, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et la Sagesse, ou les Prophètes; le IVe, les quatre Évangiles; le Ve, les Épîtres de saint Paul, les Actes, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse; le dernier contient l'*Index* des matières des cinq ou sept premiers volumes. La *Postilla super Psalterium*, imprimée à Venise, en 1491, était attribuée à Alexandre de Halès. La vogue des Postilles a duré longtemps et des éditions complètes ont été publiées encore au XVIe et au XVIIe siècle. Aujourd'hui, on ne les consulte plus. Léopold Delisle signale, d'après le catalogue de la bibliothèque de la Sorbonne, de 1338, un manuscrit de la *Postilla super historias domini Hugonis cardinalis, ex legato magistri Guerondi de Abbatisvilla. La clef des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1884, t. III, p. 23.

Quoique Hugues de Saint-Cher note parfois, dans ses Postilles, des manuscrits corrects qui ont un texte différent de celui qu'il commente, ainsi, Prov., XXX, 19, d'après Luc de Bruges, *Notationes in sacra Biblia*, p. 193, il ne se préoccupe pas, d'ordinaire, de la critique du texte. Bien plus, le texte qu'il explique n'est pas celui de son correctoire. Il contient les mauvaises leçons que le correctoire rejette en partie. C'est au moins ce qui apparaît pour les Postilles du livre des Proverbes. Le commentaire biblique a donc précédé le correctoire, et c'est un argument de plus pour reporter le correctoire à une date relativement tardive de la vie du cardinal de Sainte-Sabine.

Aux commentaires bibliques de Hugues de Saint-Cher on peut joindre les courtes explications de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, que mentionne le Père Echard.

2° *Sermons*. — Les sermons de Hugues de Saint-Cher doivent être rapprochés aussi de ses ouvrages sur l'Écriture sainte, car ce sont des homélies sur

les épîtres et les évangiles du cours de l'année liturgique : *Sermones super epistolas et evangelia de tempore.* Echard en signalait plusieurs manuscrits. Celui de la Sorbonne était ainsi décrit dans le catalogue de 1338 : *In uno volumine tres tractatus sermonum dominicalium tocius anni « Dicite filie Sion », compositii a domino Hugone episcopo cardinali, sermones de epistolis « Hora est », sermones « Abiciamus ».* C'est actuellement le ms. latin *15946* de la Bibliothèque nationale. L. Delisle, *op. cit.*, t. III, p. 50. B. Hauréau cite d'autres manuscrits de ces sermons : *13581, 16473, 16503*, de la Bibliothèque nationale. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1906, t. XXXVIII, 2e partie, p. 425. Une édition en a été donnée à Zwoll, in-fol., 1479. Hain, n. 8976. Une *Postilla super epistolas et evangelia de tempore et de sanctis* a été publiée en trois parties à Paris, en 1506.

L'authenticité de ces sermons a paru douteuse à Lecoy de La Marche. Le principal argument qu'il fait valoir est que, dans le titre du ms. *15946*, l'auteur est appelé *Hugues, évêque, cardinal de Sainte-Sabine.* Or, Hugues de Saint-Cher était simplement cardinal prêtre de Sainte-Sabine. « Est-ce erreur de copiste, ou faut-il attribuer ces productions à un autre dominicain du même nom, qui fut également cardinal du titre de Sainte-Sabine et de plus évêque d'Ostie, savoir, Hugues Aicelin de Billom, mort en 1298 ? » *La chaire française au moyen âge*, 2e édit., Paris, 1886, p. 124-125. Faute de moyens de contrôle certains, Lecoy de La Marche laisse toutefois le volume à Hugues de Saint-Cher, l'éditeur de Zwoll pouvant avoir eu une base qui nous échappe aujourd'hui. Le doute de Lecoy de La Marche ne paraît pas suffisamment fondé. En effet, le dominicain Hugues Aicelin de Billom fut bien créé cardinal-prêtre de Sainte-Sabine, le 15 mai 1288, mais il fut transféré, au mois d'août 1294, au siège épiscopal d'Ostie et de Velletri. Denifle, *Archiv*, t. II, p. 209-210; Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, 2e édit., t. I, p. 11, 35 (Eubel le nomme Hugues Seguin, de Billom). Si le copiste du manuscrit de la Sorbonne pensait à lui, il a commis une erreur en le faisant cardinal-évêque de Sainte-Sabine; en devenant évêque d'Ostie, Hugues de Billom avait changé de titre cardinalice. Puisqu'il y aurait erreur dans les deux cas, il paraît plus naturel de l'expliquer ainsi : le copiste du manuscrit de la Sorbonne s'est trompé en faisant de Hugues de Saint-Cher un cardinal *évêque* de Sainte-Sabine. A-t-il confondu le titre presbytéral cardinalice de Sainte-Sabine avec l'évêché du même nom, qui n'était pas un titre cardinalice et dont Hugues de Saint-Cher n'a pas occupé le siège? D'ailleurs on ne connaît de Hugues de Billom que deux sermons, prêchés à Paris en 1283 et 1294. Echard, *Scriptores*, t. I, p. 385; Lecoy de La Marche, *op. cit.*, p. 518. Echard lui attribue toutefois un *volumen sermonum ad populum*, t. I, p. 452, sans plus d'explication.

Au jugement de Daunou, ces sermons n'ont aucune sorte d'originalité dans la multitude de ceux du moyen âge, et Lecoy de La Marche ajoute qu'ils n'offrent aucun intérêt. *Op. cit.*, p. 518. Il ne faut pas s'en étonner, dit B. Hauréau, qui les a retrouvés dans le ms. *3498* de la Bibliothèque nationale, dont la première partie, fol. 1-77, est intitulée dans le catalogue : *Loci communes ad morum doctrinam accommodati.* Ce ne sont pas de vrais sermons; « ce sont des *themata* pour venir en aide aux prédicateurs inexpérimentés. Les citations de l'Écriture y surabondent; mais les traits d'esprit y sont rares. » *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1906, t. XXXVIII, 2e partie, p. 425. Mais cette appréciation pourrait se rapporter au recueil suivant.

Hugues de Saint-Cher passe, en outre, pour avoir rédigé un traité intitulé : *Seminarium prædicatorum*, que Trithème lui attribue. « Cet ospuscule anonyme consiste en instructions adressées vraisemblablement aux frères prêcheurs; l'auteur, en effet, après avoir rappelé, sur un ton d'autorité, l'obligation de fuir certains vices, recommande de secourir *les autres pauvres* à l'aide des biens de l'Église, et détaille les qualités qui doivent être apportées dans le ministère de la prédication. Le nom d'Hugues ne figure cependant que dans la notice moderne mise en tête du manuscrit latin *16515*, p. 4, de la Bibliothèque nationale, qui provient de la Sorbonne. » Lecoy de La Marche, *op. cit.*, p. 125. Echard range le *Seminarium prædicatorum* parmi les ouvrages attribués à Hugues de Saint-Cher. L'authenticité en est donc réellement douteuse.

Quatre sermons sont attribués enfin à Hugues de Saint-Cher dans une série de sermons *de tempore.* Ms. de la Bibliothèque nationale, nouv. acquisitions, *1470*, fol. 143, 143 v°, 144 v°, 146 v°. Leur authenticité n'est pas certaine. Lecoy de La Marche, *op. cit.*, p. 518.

3° *Commentaires sur les Sentences.* — Licencié en 1231, Hugues de Saint-Cher eut à expliquer les *Sentences* de Pierre Lombard. Le P. Denifle nous apprend que Hugues fut un des premiers maîtres de Paris qui aient commenté les Sentences et un des derniers qui se soient servis de la *Materia super librum Sententiarum* de Pierre le Mangeur et des *Glossæ* de Pierre de Poitiers, chancelier de l'université de Paris. Son commentaire débute par ces mots : *Juxta sanctorum traditionem*, et on le lit dans les manuscrits suivants : Bruxelles, *11422-11423*; Bâle, *B. II, 20*; Leipzig, bibliothèque de l'université, n. *573*... *Chartularium*, t. I, p. 158. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 393. Cet abrégé de l'œuvre du Lombard fut très répandu. Denifle, *Archiv.*, t. I, p. 589; M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 388. Cette œuvre méthodique, très intéressante, n'a pas été imprimée. M. Grabmann, *op. cit.*, 1909, t. I, p. 40-41. Le travail personnel du commentateur consiste d'abord dans l'exposé détaillé fait au début, et dans la solution des objections, puis dans des tableaux qui indiquent clairement la marche des pensées des Sentences. La glose ou l'*expositio textus* n'est pas dépourvue de vues propres à l'auteur. Sur les mss, la méthode et quelques points de doctrine, voir *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1920, p. 569, 575-579.

Ce commentaire se présente sous une autre forme dans le *Vaticanus lat. 1098*, fol. 208, sous le titre : *Lectura Parisiensis super librum Sententiarum.* M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 394-395. Echard et Daunou indiquent encore plusieurs manuscrits de Paris, de Florence, de Belgique et d'Angleterre qui contiennent un ouvrage en quatre livres. Dans le Ier, l'auteur explique, d'après Pierre Lombard, les trois termes d'essence, de personne et de notion : *Quidquid a Deo est aut de eo dicitur, aut persona, aut essentia, aut notio est : essentia una et indivisibilis; personæ tres sunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hæ tres una essentia sunt*, etc. Dans le IIe livre, il enseigne qu'il n'y a qu'un seul principe et il réfute les philosophes qui en admettent plusieurs. La rédemption du genre humain est le principal sujet du l. III. Au l. IVe, il est dit du Christ : *Unguentarius Christus est, qui dicitur unguentarius tum quia unctus, tum quia ungens, tum quia unguenta conficiens.*

Echard mentionne encore un commentaire de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, qui rentre dans les œuvres théologiques de Hugues de Saint-Cher.

4° *Speculum Ecclesiæ* ou *Expositio missæ*. — L'ouvrage de piété qui a ce double titre a été souvent copié et souvent imprimé. Echard et Daunou ont signalé des manuscrits d'Angleterre, de Belgique et de Paris, de Saint-Victor, de la Sorbonne et de la bibliothèque royale. Hauréau l'a retrouvé dans le ms. *3473* de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 105, de la fin du XIVe siècle ou du commencement du XVe. Il est attribué à Hugues de Saint-Victor, Mais le ms. *3473* reproduit l'ouvrage, du même titre, du cardinal Hugues de Saint-Cher, plus ou moins altéré par un copiste d'époque tardive. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1906, t. XXXVIII, 2e partie, p. 417-418. Les éditions incunables sont très nombreuses sous les deux titres. Voir Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II *a*, n. 8977-8992; Copinger, *Supplementum*, 1898, part. II, n. 3182-3192, p. 320-322; D. Reichling, *Appendices*, Munich, 1906, fasc. 2, n. 563, p. 52; 1909, fasc. 5, p. 151-152; 1911, fasc. 6, p. 22, 85; *Catalogue général des ouvrages imprimés de la Bibliothèque nationale*, art. *Hugues de Saint-Cher*. Une édition est attribuée à Hugues de Saint-Victor. Elle a été faite sans doute d'après le manuscrit cité plus haut. La vogue de cet ouvrage a diminué, dès que le protestantisme eut fait des progrès.

5° *Autres livres qui lui ont été attribués*. — Ces livres, mis sous son nom, ne sont pas de lui, ou ne sont que des parties mal définies de ses véritables productions. On cite: *Compendium theologiæ seu veritatis theologicæ* (de Hugues de Strasbourg); *Summa de casibus*; *Tractatus de penitentia*; *Speculum aureum animæ peccatricis*; *De pugna virtutum et vitiorum*; *Libellus de sacramento altaris* (ms. lat. *3627*, *3640* de la Bibliothèque nationale); *Speculum sacerdotum* (ms. lat. *3627* de la Bibliothèque nationale); *Tractatus de vanitate mundi* (ms. lat. *3638* de la Bibliothèque nationale). Ses écrits authentiques suffisent à placer Hugues de Saint-Cher dans un bon rang parmi les écrivains ecclésiastiques du XIIIe siècle.

Vincent Justicianus, *Vitæ v. Hugonis de Sancto Theuderico, S. romanæ Ecclesiæ cardinalis primi ex ordine prædicatorum, assumti, compendiosa descriptio*, in-fol., Cologne, 1621; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, in-fol., Paris, 1666, t. III, p. 164, 195-197, 689-690; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, in-fol., Paris, 1719, t. I, p. 194-209; t. II, p. 818; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, in-4°, Paris, 1743, p. 200-239; Daunou, *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1838, t. XIX, p. 38-49; Ad. Rochas, *Biographie du Dauphiné*, Paris, 1856, t. I, p. 444-445; Varnet, dans la *Semaine religieuse du diocèse de Grenoble*, Grenoble, 1871-1872, t. IV, p. 432-434, 461-462, 524-526, 560-570; *Année dominicaine*, Lyon, 1886, t. III, p. 509-558, 883-891; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 349-356; M. D. Chapotin, *Histoire des dominicains de la province de France*, in-4°, Rouen, 1898, p. 72-73, 115, 208-213, 210, 300, 302-303, 305-306, 364-367; P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1903, t. I, p. 237, 239, 240, 244, 245, 257, 258, 280, 281, 300, 315, 322, 366-368, 388, 396-398, 418-419, 423, 445-452, 455, 463, 464, 470, 478-482, 537, 559-560, 650-651, 669; Sassen, *Hugo von St-Cher, Seine Tätigkeit als Kardinal (1244-1263)*. Bonn, 1908.

E. MANGENOT.

6. HUGUES DE SAINTE-MARIE, bénédictin de Fleury-sur-Loire, mort peu après l'an 1119. Son nom lui venait de l'église d'un village que son père possédait. Il ne nous est connu que par ses écrits. *P. L.*, t. CLXIII, col. 791. Le plus important, dédié à Henri Ier, roi d'Angleterre, est le traité *De regia potestate et sacerdotali dignitate* : il voudrait terminer les querelles qui divisent les deux pouvoirs, et il condamne l'erreur de ceux qui prétendent que la puissance temporelle ne vient pas de Dieu, mais des hommes. On a encore de cet auteur : *Ecclesiastica historia quatuor libris digesta*, allant jusqu'à la mort de Charlemagne et dédiée à Adèle, comtesse de Blois : cet ouvrage fut terminé en 1109. Aussitôt après, Hugues en fit en six livres une seconde rédaction complétant la première; en écrivant ces chroniques, il veut instruire ses lecteurs et ne rencontre jamais une hérésie sans en montrer l'erreur; *Francorum historia brevis et succincta*; *Actus modernorum regum Francorum*, allant de Charles le Chauve à la mort de Philippe Ier. Il composa en outre une Vie de saint Sacerdos, évêque de Limoges, et un Livre des miracles de saint Benoît.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 34, 244, 351, 448, 451; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 517; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XXII, p. 72; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1756, t. X, p. 285; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, Florence, 1858, t. III, p. 272; *Acta sanctorum*, t. II maii, in-fol., Anvers, 1680, p. II; Waitz, *Hugonis Floriacensis opera historica*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, in-fol., Hanovre, 1851, t. IX, p. 337; E. de Certain, *Les miracles de saint Benoît*, in-8°, Paris, 1858, p. XXIV, 357; E. Sackur, *Ueber den Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate des Hugo von Fleury*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1890, t. XVI, p. 369; C. Couderc, *Note sur une compilation inédite de Hugues de Sainte-Marie, et sa Vie de saint Sacerdos*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1893, t. LIV, p. 468.

B. HEURTEBIZE.

7. HUGUES DE SAINT-VICTOR. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — La vie de Hugues de Saint-Victor est mal connue. On ne sait avec certitude ni l'année ni le lieu de sa naissance. Pour l'année, partant de la date de sa mort, qui est le 11 février 1141, et de cette indication du nécrologe de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXIII : *Anniversarium piæ memoriæ magistri Hugonis qui, a primario juventutis suæ flore, in hac domo nostra servitio Dei seipsum tradens...*, on conclut qu'il entra à Saint-Victor aux environs de sa dix-huitième année, de 1115 à 1118, et qu'ainsi sa naissance doit être placée vers 1097-1101. En ce qui regarde le lieu de sa naissance, trois opinions se sont produites : on l'a fait originaire de la Saxe, de la Flandre, de la Lorraine. La première opinion s'appuie sur le témoignage d'Albéric des Trois-Fontaines, † 1241, juste un siècle après Hugues, *Chronica*, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1874, t. XXIII, p. 828, et d'autres écrivains dont aucun n'est antérieur au XIIIe siècle. Elle a été en faveur à Saint-Victor; l'épitaphe primitive de Hugues portait :

Hugo sub hoc saxo jacuit vir origine Saxo.

Cf. *Histoire littéraire de la France*, 2e édit., Paris, 1869, t. XII, p. 6. Voir aussi le texte du *Memoriale historiarum* du victorin Jean Bouin, dit de Paris (après 1322), publié par Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, Paris [1904], t. I, p. 85. Ce n'est pas tout : on a précisé, sur la foi de témoignages postérieurs, que Hugues serait né à Hartingam, dans le Harz, de Conrad, comte de Blankenbourg. Cette thèse a été développée par C. D. Derling, dans une *Dissertatio de Hugone a Sancto Victore*, Helmstadt, 1745, dédiée au comte de Blankenbourg. On a ajouté que Hugues aurait eu pour oncle Reinhard, évêque d'Halberstadt, lequel dans sa jeunesse aurait étudié à Paris et aurait été un des disciples de Guillaume de Champeaux, fondateur de Saint-Victor; que le nom de Hugues était fort rare, sinon inusité, en Allemagne au XIIe siècle et que notre victorin s'ap-

pelait en réalité Hermann ou Haymon, mais que les Français lui donnèrent le nom de Hugues par ignorance, etc. Une deuxième opinion place la patrie de Hugues dans le territoire d'Ypres. Elle se réclame d'un texte d'un manuscrit du monastère d'Anchin, du XIIe siècle, antérieur par conséquent à Albéric des Trois-Fontaines, publié par Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1723, t. I, p. 133, et d'un manuscrit de Marchienne, du même âge, publié par Martène et Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins*, Paris, 1724, t. II, p. 93: *Anno ab incarnatione Domini MCXLI obiit dominus Hugo, canonicus S. Victoris, tertio idus februarii, qui, Yprensi territorio ortus, a puero exulavit.* Patronnée par Mabillon, cette opinion a été admise par divers savants, surtout français, par exemple, par dom Clément, *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 2, et, de notre temps, par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, Paris, 1903-1904, t. I, col. 2217. Elle n'a cependant pas entraîné l'unanimité française; l'origine saxonne de Hugues a continué d'avoir des défenseurs parmi nous, par exemple, Hugonin, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, dans *P. L.*, t. CLXXV, col. XL-XLIV; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris [1895], t. I, p. 7-9; Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 85-86. Une troisième opinion désigne la Lorraine comme pays natal de Hugues. Elle se prévaut d'un texte de Robert du Mont, † 1186, moins d'un demi-siècle après Hugues : *Magister Hugo lothariensis*, dit-il, *Chronica*, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1844, t. VI, p. 495. Moins répandue que les précédentes, cette opinion a des tenants décidés, tel dom Hugues Mathoud, qui, dans ses *Observationes* sur les *Sentences* de Robert Pulleyn, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1041, 1064, etc., écrit couramment : *Hugo lothariensis.* Remarquons que les partisans des deux premières opinions ont cru pouvoir tirer à eux le texte de Robert du Mont. Mabillon a dit que, la Flandre étant limitrophe de l'ancienne Lorraine, un homme né sur les confins de ces deux provinces pouvait être indifféremment appelé du nom de l'une ou de l'autre. De leur côté, les tenants de la première opinion ont dit que la Saxe touchait autrefois, par une extrémité, à la Lorraine et ont allégué ce mot de l'anonyme de Jumièges : *Hugo lothariensis sic dictus a confinio Saxoniæ*; mais L. C. Bethmann, *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. VI, p. 484, estime que l'*Hugo lothariensis* de l'anonyme est dénué de valeur, parce qu'il est emprunté à Robert du Mont, et que la finale : *sic dictus a confinio Saxoniæ* n'a pas de sens.

Tout cela est bien confus. Sans dissiper pleinement les nuages, deux textes de Hugues lui-même fournissent quelque lumière. Le premier est de l'*Eruditio didascalica*, l. III, c. XX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 778 : *Ego a puero exsulavi, et scio quo mœrore animus arctum aliquando pauperis tugurii fundum deserat, qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata despiciat.* Il est clair que le texte du manuscrit de Marchienne : *Hugo... qui, Yprensi territorio ortus, a puero exulavit*, est calqué sur ce passage. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 229, rappelant que E. Böhmer a signalé, dans le *marmoreos lares* et dans le *pauperis turgurii*, deux réminiscences, l'une de Cicéron, l'autre de Virgile (qui écrit *tugurî*), a supposé que l'auteur de la notice du manuscrit de Marchienne a pu prendre le mot *tugurî* pour un nom de lieu et lire, à la place de *tugurî*, *Ypreti*; une faute de lecture expliquerait donc son affirmation sur l'origine yproise de Hugues. L'hypothèse est ingénieuse, trop ingénieuse. Quoi qu'il en soit, du texte de Hugues il résulte que Hugues alla à l'étranger dès son enfance, *a puero*; impossible, par conséquent, de voir dans ce départ pour l'exil l'abandon de « l'humble cellule de religieux où il habitait lorsqu'il dut quitter la Saxe pour venir en France ». A. Mignon, *op. cit.*, t. I, p. 9. Il en résulte encore que Hugues appartenait à une famille modeste et non à l'illustre lignée des comtes de Blankenbourg. Le second texte de Hugues est le prologue du traité *De arrha animæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 951-952. Hugues envoie ce traité à frère G. et aux autres religieux d'Hammersleben, en Saxe; il les salue tous, et nommément frères B. et A., et leur demande d'accepter ce « soliloque de la dilection » en souvenir de lui, *in memoriam mei*, en témoignage de sa tendresse, *eclare non potui meæ erga vos affectum dilectionis.* Évidemment il a vécu dans le monastère; il a été de la maison.

Ainsi Hugues, d'humble extraction, a quitté enfant son pays natal, Flandre ou Lorraine, est allé en Allemagne et a séjourné au monastère saxon de Hammersleben. Un dernier renseignement incontestable sur cette période, c'est qu'il eut de bonne heure la passion du savoir : il faut lire, dans l'*Eruditio didascalica*, l. VI, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 799-801, le passage dont le commencement est : *Ego affirmare audeo nihil me unquam quod ad eruditionem pertineret contempsisse*, et la fin : *Coarctata scientia jucunda non est.*

A quel moment Hugues laissa-t-il l'Allemagne? Parcourut-il la Flandre, la Lorraine, tout l'est de la France, pour se rendre à Saint-Victor de Marseille d'abord, ensuite à Saint-Victor de Paris? Fut-il accompagné par son grand-oncle Hugues, archidiacre d'Halberstadt, qui aurait embrassé avec lui la vie religieuse à Saint-Victor, lui aurait survécu et serait devenu cardinal-évêque de Frascati? A ces questions des réponses affirmatives ont été faites, mais sans bonnes preuves. Le cardinalat de Hugues est certainement imaginaire. Certainement encore notre victorin n'a jamais été chanoine de Saint-Jean de Latran, quoi qu'en aient prétendu Thomas Garzoni, chanoine de Saint-Jean de Latran, qui publia, en 1588, les œuvres de Hugues sous ce titre : *Hugonis de Sancto Victore canonici regularis lateranensis opera omnia*, et, après lui, M. Hittorp, *De divinis catholicæ Ecclesiæ officiis et mysteriis varii vetustorum aliquot Ecclesiæ Patrum ac scriptorum ecclesiasticorum libri*, Paris, 1609, col. 1333.

Hugues arriva à Paris peut-être aux alentours de 1118. L'abbaye de Saint-Victor était dans tout l'éclat de sa jeune renommée. L'abbé Gilduin la gouvernait; les études avaient pour directeur le prieur Thomas, lequel aidait en même temps l'évêque dans l'administration de son diocèse. En 1133, Thomas fut assassiné, pour avoir défendu les droits de l'évêque. Hugues lui succéda dans la direction des études et dans la charge de prieur. Ce dernier titre, qu'on lui a contesté, lui est donné dans une lettre que lui adressa Gautier (et non Guillaume, comme imprime faussement l'éditeur) de Mortagne, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1052, et dans un manuscrit du XIIe siècle, Bibl. nat. de Paris, *lat. 2531.* Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 113, n. 1. Que son enseignement ait plu à ses disciples, c'est ce que démontrent les préfaces de ses œuvres où il raconte qu'il cède, en les écrivant, à leurs instances. Cf. *De sacramentis christianæ fidei*, præfatiuncula, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 173-174, et le joli début du *De arca Noe morali*, col. 617-618. Guillaume de Champeaux, quand il se fut retiré à Saint-Victor, avait continué d'y tenir une école publique. A ce qu'il semble, après que Guillaume fut promu à l'évêché de Châlons, l'école cessa d'être publique et, en conséquence, Hugues n'eut pour élèves que les victorins. Cf. G. Robert, *Les écoles et*

l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, Paris, 1909, p. 14-15. Hugues échangea des lettres théologiques avec quelques-uns de ses contemporains notoires : saint Bernard, Gautier de Mortagne, Jean, évêque de Séville, etc. Un passage du catalogue de ses œuvres recueillies par les soins de l'abbé Gilduin porte qu'il rédigea la deuxième partie du *De sacramentis* avec beaucoup de diligence *in curia romana iussione pape Innocencii* : cette allusion à un ordre d'Innocent II (1130-1143, ses voyages en France se terminèrent avant 1133) et à un séjour *in curia romana* « reste jusqu'à présent une énigme ». Cf. J. de Ghellinck, *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 282, 396. Mentionnons la signature de Hugues (1127), en compagnie de Gilduin et du prieur Thomas, dans une charte d'Étienne de Senlis, cf. Fourier Bonnard, *op. cit.*, t. I, p. 89, n. 1, et sa présence à Morigny (1139), lors de la nomination d'un nouvel abbé. Cf. *Chronicon Mauriniacense*, l. III, an. 1140, dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1781, t. XII, p. 86.

Hugues mourut le 11 février 1141 (nouveau style). Nous le savons par Osbert, infirmier de Saint-Victor, plus tard abbé de Notre-Dame d'Eu en Normandie, qui lui administra les derniers sacrements et nous a laissé sur sa fin un récit admirable. *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXI-CLXIII. Il fixe le jour de la mort à un mardi 11 février, ce qui concourt avec l'année 1141 d'après notre manière de compter (1140, d'après la manière de compter quand l'année commençait à Pâques). Cf. le catalogue de l'édition de Gilduin, dans les *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 293, et J. de Ghellinck, p. 396.

Hugues passa pour un saint. On lui attribua des miracles; cf. celui qui se lit *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXIII-CLXIV. Voir aussi col. CLX CLXI. A défaut d'un culte officiel, Saint-Victor lui voua une vénération profonde. Ainsi que pour tant d'autres hommes illustres, la légende s'empara promptement de son nom : des apparitions furent racontées, dans lesquelles il aurait déclaré qu'il avait subi les rigueurs du purgatoire pour avoir refusé de recevoir la discipline, ou encore pour son amour excessif de la gloire ou de la science. Cf. Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum*, l. II, c. XVI, Douai, 1597, p. 174-175; A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 25.

II. ŒUVRES. — Nous possédons plusieurs catalogues, plus ou moins complets et exacts, des ouvrages de Hugues. Sans parler des listes brèves fournies par les chroniques d'Albéric des Trois-Fontaines, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. XXIII, p. 828, et de Richard le Poitevin, *ibid.*, t. XXVI, p. 81, il y a les notices littéraires de Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, l. XVII, c. LXII, Douai, 1624, p. 1590; de Jean Bouin ou de Paris, publiée par J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 271, note; du pseudo-Henri de Gand, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. XXV, dans A. Miræus, *Bibliotheca ecclesiastica*, Anvers, 1639, p. 166, 174; de Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1546, p. 152, et, mieux encore, deux longs catalogues, publiés par B. Hauréau, dans le *Bulletin du Comité historique des monuments écrits de l'histoire de France*, Paris, 1851, t. III, p. 177-182, reproduits dans *P. L.*, t. CLXXV, col. CXLI-CLII, et tirés d'un manuscrit de Saint-Victor, du XIVe siècle. Du dernier de ces catalogues J. de Ghellinck a publié, *Revue néo-scolastique de philosophie*, Louvain, 1913, t. XX, p. 229-232, une transcription plus récente, divergente en quelques points, complétée par l'indication des *incipit* et des *explicit* et présentant quelques corrections de détail. Enfin J. de Ghellinck a publié l'*Indiculum omnium scriptorum magistri Hugonis de Sancto Victore que scripsit*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 277-283. C'est la table des matières d'un recueil en quatre volumes des œuvres de Hugues fait par les soins de Gilduin, abbé de Saint-Victor. Gilduin mourut en 1155; le recueil a donc suivi de près la mort de Hugues. Quant au manuscrit publié par J. de Ghellinck, c'est une copie du XVe siècle d'un index rédigé, à une date inconnue, à la demande d'un correspondant, avec une acribie rare au moyen âge : il indique presque toujours l'*incipit* et l'*explicit* des œuvres, habituellement l'*incipit* et l'*explicit* des prologues et des divers livres d'un même ouvrage, parfois le nombre des chapitres.

Les éditeurs successifs de Hugues ayant publié pêle-mêle des œuvres authentiques et des œuvres suspectes ou apocryphes, les critiques ont essayé de faire le départ entre les unes et les autres. Avant le XIXe siècle, C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis*, Leipzig, 1722, t. II, p. 1138-1161, dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1758, t. XXII, p. 202-224, et surtout dom Clément, en 1763, *Histoire littéraire de la France*, 2e édit., Paris, 1869, t. XII, p. 7-49, 53-62, 66-72, sont les seuls qui comptent. D'eux dépendent les autres bibliographes. Au XIXe siècle, celui qui a fait le plus pour la connaissance des écrits authentiques de Hugues est B. Hauréau : outre les deux catalogues qu'il a édités et annotés, il a publié *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859, reparu sous ce titre : *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor, essai critique*, Paris, 1886, et diverses notices recueillies dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1893, t. I-VI. Mentionnons aussi l'*Étude critique des œuvres de Hugues de Saint-Victor* par l'abbé Hugonin, *P. L.*, t. CLXXV, col. XCIX-CXXVI.

L'*Indiculum* savamment édité par J. de Ghellinck offre une ressource capitale pour le triage des écrits authentiques de Hugues. Des œuvres authentiques peuvent ne pas y figurer : c'est le cas pour une partie notable du livre Ier du *De sacramentis*, l'ouvrage principal de Hugues. Cf. *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 280-281, 282, 390. Ces omissions s'expliquent par l'état de dispersion où étaient les œuvres du victorin, *fere omnia opera ejus antequam moreretur dispersa erant*, dit l'auteur du catalogue, p. 282, et aussi peut-être par une inadvertance de cet auteur d'autant plus possible dans l'index du deuxième volume du recueil que ce volume n'avait presque pas de titres : *et hoc scitote quod fere omnia que continentur in secundo volumine sine titulo distribuuntur*, p. 282. En revanche, il est difficile, sinon impossible, que des écrits apocryphes se soient glissés dans cette collection. L'*Indiculum* qui, du reste, s'accorde avec la plupart des conclusions où étaient parvenues les études critiques antérieures à sa publication, nous servira de pierre de touche pour discerner les écrits authentiques de Hugues.

I. ŒUVRES AUTHENTIQUES. — 1° *Exégèse.* — 1. *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 9-28; *Indiculum*, t. I, n. 6-22; cf. J. de Ghellinck, *Recherches*, t. I, p. 284-285 (les numéros d'ordre, qui n'existent pas dans l'original, ont été ajoutés par J. de Ghellinck). Les c. VI-XII se lisent également dans l'*Eruditio didascalica*, l. IV, c. II-VII, XVI. — 2. *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 29-86; *Ind.*, t. I, n. 4-5, 23-28; cf. Ghel., p. 283-284, 285. Les six premiers chapitres sont désignés un à un dans l'*Indiculum*; pour la suite, nous n'avons que cette indication : *notulas istas facit super*

Pentateucum. L'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 9, juge que, pour les Nombres et le Deutéronome le commentaire « contient de si lourdes méprises que son texte est légitimement suspect d'interpolation ». — 3. *Adnotationes elucidatoriæ in libros Regum, P. L.*, t. CLXXV, col. 95-114; *Ind.*, t. I, n. 28; cf. Ghel., p. 285. — 4. *In Salomonis Ecclesiasten homiliæ XIX, P. L.*, t. CLXXV, col. 113-256; *Ind.*, t. III, n. 5; cf. Ghel., p. 395. — 5. *Adnotatiunculæ elucidatoriæ in Threnos Jeremiæ, P. L.*, t. CLXXV, col. 255-322; *Ind.*, t. II, n. 32; cf. Ghel., p. 390-391. — 6. *Explanatio in canticum B. Mariæ, P. L.*, t. CLXXV, col. 413-432; *Ind.*, t. II, n. 42; cf. Ghel., p. 392-393. A été attribuée faussement à saint Augustin. Cf. *P. L.*, t. XL, col. 1137-1142. — 7. *Orationis dominicæ expositio, P. L.*, t. CLXXV, col. 774-789; *Ind.*, t. II, n. 45-46; cf. Ghell., p. 393-394. — 8. Un commentaire sur *Heb.*, IV, 12-V, 2, imprimé à la suite du *De unione corporis et spiritus, P. L.*, t. CLXXVII, col. 289-294, et abrégé dans les *Miscellanea*, l. VI, tit. XVII, col. 820-821; *Ind.*, t. II, n. 24; cf. Ghel., p. 389. — 9. Sous le titre de *Miscellanea* on a imprimé, en sept livres touffus et d'allure et de sujets divers, des écrits où l'apocryphe se mêle à l'authentique, sans qu'il soit possible souvent de séparer l'un de l'autre. Cf., sur les *Deflorationes sanctorum Patrum* de Werner de Küssenberg, † 1174, une des sources probables des *Miscellanea*, F. Tournier, dans les *Études*, Paris, 1910, t. CXXIII, p. 650-651, note, 658, note. L'*Indiculum*, t. II, n. 17, 20, 9, 43, 15, 16, 25; cf. Ghel., p. 387, 388, 386, 393, 387, 389, permet d'attribuer à Hugues les pièces suivantes, dont la plus importante est le commentaire sur les psaumes : l. I, tit. XCI (sur Gen., XII, 1), *P. L.*, t. CLXXVII, col. 521-524; l. II, *Adnotationes elucidatoriæ in quosdam psalmos*, col. 589-632 (les éditions ajoutent au texte dont l'*Indiculum* donne l'*incipit* et l'*explicit* quatre brefs chapitres, dont le dernier se rapporte à I Reg., II, 10, col. 632-634); I, tit. II (sur Is., VII, 15), col. 477-481; l. IV, tit. XXX (sur Is., XXI, 14), col. 712-713; l. I, tit. LXXXI (sur Luc., II, 42), col. 516-517; tit. LXXXII (sur Joa., II, 17), col. 517-518; tit. CLXIX-CLXX (sur Joa., II, 17), col. 517-518; tit. CLXIX-CLXX (sur Joa., V, 22), col. 561-563.

2° *Dogme et morale.* — 1. *Eruditio didascalica*, ou plutôt *Didascalion*, qui est le vrai titre, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 739-812; *Ind.*, t. I, n. 29-30; cf. Ghel., p. 285. C'est un traité de l'étude des arts libéraux et de l'Écriture sainte. Conformément aux indications du prologue, col. 741, et de tous les manuscrits, l'*Indiculum* marque six livres. Pour ces six livres il compte 143 chapitres à partir du c. II, de l'imprimé, tandis que l'imprimé n'en compte que 105; les chapitres ont sans doute été coupés différemment dans le manuscrit reproduit par l'imprimé et dans celui que l'auteur de l'*Indiculum* avait sous les yeux. — 2. *De operibus trium dierum, P. L.*, t. CLXXVI, col. 811-838; *Ind.*, t. II, n. 35; cf. Ghel., p. 391-392. C'est le l. VII de l'*Eruditio didascalica*, sans titre dans les éditions. Le titre que nous donnons se lit dans le second catalogue publié par B. Hauréau, *P. L.*, t. CLXXV, col. CXLVII; cf. le texte édité par J. de Ghellinck, *Revue néo-scolastique*, t. XX, p. 230. — 3. *De sacramentis christianæ fidei, P. L.*, t. CLXXVI, col. 173-618; *Ind.*, t. II, n. 31; cf. 28, t. IV, n. 1; cf. Ghel., p. 390, 396. C'est l'ouvrage capital de Hugues. Le mot « sacrement » y est pris dans son sens très général de « chose sacrée »; en réalité nous avons là une véritable somme de théologie, *quasi brevem quamdam summam omnium*, dit Hugues, prol., col. 183-184. Elle se divise en deux livres : le premier va du commencement du monde jusqu'à l'incarnation du Verbe, le deuxième de l'incarnation à la consommation finale. — 4. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ, P. L.*, t. CLXXVI, col. 17-42; *Ind.*, t. II, n. 30; cf. Ghel., p. 390. — 5. *Institutiones in decalogum legis dominicæ, P. L.*, t. CLXXVI, col. 9-18; *Ind.*, t. II, n. 21-22, 39; cf. Ghel., p. 388-389, 392. Le chapitre IV, *De substantia dilectionis et charitate ordinata*, col. 15-18, a été attribué à saint Augustin; cf. *P. L.*, t. XL, col. 843-846; c'est un petit traité, sous forme de sermon, indépendant des *Institutiones*. — 6. *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres, P. L.*, t. CLXXVII, col. 315-324; *Ind.*, t. II, n. 13, 7, 5; cf. Ghel., p. 387, 386, 385. — 7. *De quatuor voluntatibus in Christo, P. L.*, t. CLXXVI, col. 841-846; *Ind.*, t. II, n. 8; cf. Ghel., p. 386. — 8. *De sapientia animæ Christi an æqualis cum divina fuerit, P. L.*, t. CLXXVI, col. 845-856; *Ind.*, t. II, n. 10; cf. Ghel., p. 386. — 9. *De B. Mariæ virginitate, P. L.*, t. CLXXVI, col. 857-876; *Ind.*, t. II, n. 11-12; cf. Ghel., p. 386-387. — 10. Un sermon pour l'Annonciation, inédit, dont un court extrait se trouve dans les *Miscellanea*, l. III, tit. XXXVI, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 656-657; *Ind.*, t. II, n. 6; cf. Ghel., p. 386. — 11. *De Assumptione B. Mariæ sermo, P. L.*, t. CLXXVII, col. 1209-1222; *Ind.*, t. II, n. 2; cf. Ghel., p. 385. — 12. *De quinque septenis seu septenariis, P. L.*, t. CLXXV, col. 405-414; *Ind.*, t. II, n. 23, 47; cf. Ghel., p. 389, 394. Il s'agit des sept péchés capitaux, des sept demandes de l'oraison dominicale, des sept dons du Saint-Esprit, des sept vertus principales et des sept béatitudes. — 13. L'*Indiculum*, t. II, n. 1, 45; cf. Ghel., p. 385, 393, signale *sermones quidam et diverse sententie, sententie multe.* Quelques-uns de ces écrits se trouvent parmi les *Miscellanea*. Entre ceux qui se rapportent au dogme ou à la morale, l'*Indiculum* mentionne, t. II, n. 4; cf. Ghel., p. 385, le l. I, tit. I, sur le bien, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 469-477; n. 18, cf. Ghel., p. 387, un petit écrit sur la pénitence, qui se lit, l. I, tit. CVI, et l. V, tit. XIII, col. 536, 757. Il ajoute, n. 19, cf. Ghel., p. 387-388 : *hujusmodi expositiones et diversarum sententiarum infinitæ sunt in hoc volumine.* J. de Ghellinck croit pouvoir, à l'aide du manuscrit 717 de la Mazarine étroitement apparenté à l'exemplaire utilisé par l'*Indiculum*, reconstituer avec beaucoup de vraisemblance cette liste des *Sententie* indiquées ici : nous y trouvons, au folio 180, les fragments des *Miscellanea*, l. I, tit. XCII, XCIV-C, CIII-CV, CVII-CVIII, CXVIII-CLVIII, col. 525-538, 542-558, et le *De potestate et voluntate Dei, P. L.*, t. CLXXVI, col. 839-842.

3° *Mysticisme, piété.* — 1. *De institutione novitiorum, P. L.*, t. CLXXVI, col. 925-952; *Ind.*, t. I, n. 36; cf. Ghel., p. 288-289. — 2. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem S. Dyonisii Areopagitæ libri X, P. L.*, t. CLXXV, col. 923-1154; *Ind.*, t. III, n. 1-4; cf. Ghel., p. 394-395. — 3. *De arca Noe morali, P. L.*, t. CLXXVI, col. 617-680; *Ind.*, t. I, n. 35; cf. Ghel., p. 288. — 4. *De arca Noe mystica, P. L.*, t. CLXXVI, col. 681-704; *Ind.*, t. I, n. 34; cf. Ghel., p. 287-288. — 5. *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu, P. L.*, t. CLXXVI, col. 703-740; *Ind.*, t. II, n. 33-34; cf. Ghel., p. 391. — 6. *De meditando seu meditandi artificio, P. L.*, t. CLXXVI, col. 993-998; *Ind.*, t. II, n. 3; cf. Ghel., p. 385. — 7. *De modo orandi, P. L.*, t. CLXXVI, col. 977-988; *Ind.*, t. II, n. 40-41; cf. Ghel., p. 392. — 8. *Soliloquium de arrha animæ, P. L.*, t. CLXXVI, col. 951-970; *Ind.*, t. II, n. 36; cf. Ghel., p. 392. Des fragments de ce traité ont passé dans le *De diligendo Deo*, le *Soliloquium animæ ad Deum* et le *De contritione cordis*, attribués à saint Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 847, 863, 941. Ce traité étant un dialogue entre l'homme et son âme, le titre de *Soliloquium* semble singulier. Il faut se rappeler que, au moyen âge, *soliloquium* était en certains cas synonyme de *dialogus*; mais *soliloquium* ne s'entendait que du dialogue de l'homme avec son âme ou avec Dieu. C'est ce que nous voyons exprimé dans la glose suivante d'une Vie rimée de la sainte

Vierge : *Differentia inter dialogum et soliloquium : soliloquium dicitur quando homo solus cum Deo loquitur. Ex. Incipit dyalogus sive soliloquium Jhesu cum Maria matre sua.* Cf. L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858, t. I, p. XLIX, note. — 9. *De amore sponsi ad sponsam, P. L.*, t. CLXXVI, col. 987 988; *Ind.*, t. II, n. 48; cf. Ghel., p. 391. — 10. *De laude charitatis, P. L.*, t. CLXXVI, col. 969-976; *Ind.*, t. II, n. 37-38; cf. Ghel., p. 392. — 11. Parmi les morceaux qui ont formé les *Miscellanea*, l'*Indiculum* mentionne, t. II, n. 26, 27 ; cf. Ghel., p. 389, le l. I, tit. CLXXII (sur l'humilité), tit. CLXXIII (sur le fe.i), *P. L.*, t. CLXXVII, col. 565-567, 567-572.

4° *Œuvres diverses.* — 1. *Philosophie et arts libéraux.* — *a*) *Epitoma in philosophiam*, publié par B. Hauréau, *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, p. 161-175; *Ind.*, t. I, n. 31 ; cf. Ghel., p. 286. — *b*) *De unione corporis et spiritus, P. L.*, t. CLXXVII, col. 285-289; *Ind.*, t. II, n. 14; cf. Ghel., p. 387. — *c*) Des *Miscellanea*, l'*Indiculum* mentionne, t. II, n. 29; cf. Ghel., p. 390, le l. I, tit. CLXXIV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 572-574 (sur l'âme). — *d*) *Grammatica magistri Hugonis.* Inédite; *Ind.*, t. I, n. 32; Ghel., p. 286. — *e*) *Practica geometrice*, publiée par M. Curtze, dans les *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1897, t. VIII, p. 193-220; *Ind.*, t. I, n. 33; cf. Ghel., p. 286-287. Sur les questions que soulève cette *Practica*, cf. P. Tannery, dans Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. VIII-X. — *f*) *Mappa mundi.* Cet ouvrage n'a pas été retrouvé et ne figure pas dans l'*Indiculum*; l'annonce qu'en fait Hugues, *De arca Noe mystica*, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 699, et sa mention dans les deux catalogues publiés par Hauréau, *P. L.*, t. CLXXV, col. CXLV, CLII, ne permettent guère de douter qu'il ait été écrit.

2. *Chronica.* — Cette chronique universelle a été publiée en partie (le catalogue chronologique des papes et des empereurs), par G. Waitz, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXIV, p. 86-97; *Ind.*, t. I, n. 1-3; cf. Ghel., p. 283. Son authenticité, niée ou révoquée en doute par divers auteurs, avait été maintenue par B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 184-191, et admise par A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Paris, 1902, t. II, p. 313. Elle est confirmée par la mention de l'*Indiculum*.

3. *Epistolæ.* — *P. L.*, t. CLXXVI, col. 1011-1018; *Ind.*, t. II, n. 44; cf. Ghel., p. 393 (annonce qu'il publiera des lettres inédites). L'*Indiculum* mentionne la dernière des trois lettres imprimées; elle est adressée à Jean, évêque de Séville, et traite de la nécessité d'être fidèle à la foi chrétienne durant la persécution. Nous n'avons pas la lettre à laquelle saint Bernard répondit par l'*Epistola seu tractatus de baptismo aliisque quæstionibus, P. L.*, t. CLXXVII, col. 1031-1046. Quatre manuscrits de la Bibliothèque nationale et un de Valenciennes donnent, sous le nom de Hugues, une lettre sur la prévarication d'Adam adressée peut-être à saint Bernard. Cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 90-91. Le *De votis*, dans le *De sacramentis*, l. II, part. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 519-524, fut primitivement une lettre.

II. Œuvres douteuses. — 1° *Exégèse.* — 1. *Adnotatiunculæ elucidatoriæ in librum Judicum, P. L.*, t. CLXXV, col. 87-96. — 2. *De filia Jephthe. P. L.*, t. CLXXVII, col. 328-334. — 3. *Ad olatiuncula una in librum Ruth, P. L.*, t. CLXXV, col. 96 (cinq lignes seulement). — 4. *Adnotatiunculæ elucidatoriæ in Joelem prophetam, P. L.*, t. CLXXV, col. 321-372. Dans cet écrit est cité Avicenne, col. 339, non connu des latins pendant la première moitié du XIIe siècle. — 5. *Expositio moralis in Abdiam, P. L.*, t. CLXXV, col. 371-406. La finale, col. 401-406, est à peu près identiquement dans le *De quinque septenis*, col. 405-410, et dans d'autres écrits, authentiques et douteux, de Hugues. On en a tiré le *Tractatus de septem vitiis et septem donis Spiritus Sancti*, attribué à saint Augustin. Cf. *P. L.*, t. XL, col. 1087-1092. — 6. *Allegoriæ in Vetus Testamentum, P. L.*, t. CLXXV, col. 633-750. Cet écrit est également intitulé : *Posteriorum excerptionum libri XIII*; nous nous occuperons plus loin des *Excerptiones priores.* — 7. *Allegoriæ in Novum Testamentum. P. L.*, t. CLXXV, col. 749-924. — 8. *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli, P. L.*, t. CLXXV, col. 431-634. Elles se réfèrent à l'enseignement de maître Achard, c'est-à-dire sans doute Achard de Saint-Victor († 1171), et elles citent les *Sententes* de Pierre Lombard. Cf. H. Denifle, *Luther und Luthertum. Ergänzungsband I, Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (*Rom., I, 17*) *und Justificatio*, Mayence, 1906, p. 66. Donc, ou elles sont interpolées ou elles ne sont pas de Hugues. Parmi ces écrits, les commentaires sur les Juges et sur Abdias sont ceux qui ont le plus de chances d'être authentiques. Les *Miscellanea* contiennent probablement des morceaux authentiques en dehors de ceux dont l'authenticité est attestée par l'*Indiculum*; mais il n'y a « aucune ouverture pour en faire le discernement », dit l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 70.

2° *Dogme.* — *Apologia de Verbo incarnato, P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316.

3° *Mysticisme, piété.* — 1. *Expositio in regulam B. Augustini, P. L.*, t. CLXXVI, col. 881-924. C'est de tous les écrits absents de l'*Indiculum* celui dont l'authenticité est le plus probable. — 2. *De contemplatione et ejus speciebus*, publié par B. Hauréau, en appendice à *Hugues de Saint-Victor, Nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859.

4° *Œuvres diverses.* — *Excerptionum priorum libri X, P. L.*, t. CLXXVII, col. 191-284. La deuxième partie des *Excerptiones* a été indiquée plus haut, sous le titre d'*Allegoriæ in Vetus Testamentum.* Cette première partie a pour objet *originem artium, situm terrarum, cursum historiarum ab initio usque ad nos decurrentium*, prol., col. 191-192. Le dernier roi de France qu'elle nomme, col. 284, est Philippe-Auguste, dont l'avènement eut lieu en 1180, près d'un demi-siècle après la mort de Hugues. Si l'ouvrage est authentique, il a donc été interpolé. Mais son authenticité est fort suspecte, par le fait que celle de la *Chronique* de Hugues est démontrée : il est invraisemblable que Hugues ait rédigé deux chroniques universelles à l'usage de ses élèves. Le *compendiosum volumen* d'histoire, qu'il déclare, *De sacramentis*, l. I, prol., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183-184, avoir écrit pour eux, doit donc être cherché dans les *Chronica*, et non, comme l'a fait G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 105, dans les *Excerptiones priores.*

III. Œuvres supposées. — 1° *Dogme, mysticisme, piété.* — 1. *Sermones centum, P. L.*, t. CLXXVII, col. 899-1210. Hugues fut-il un prédicateur renommé? La réponse ne serait pas douteuse si l'éloge que Jacques de Vitry, *Historia occidentalis*, l. II, c. XXIV, Douai, 1597, p. 328, fait de lui : *Inter canonicos S. Victoris nominatissimus et præcipuus extitit citharista Domini, organum Spiritus Sancti, magister Hugo qui, malogranata tintinnabulis conjungens...*, pouvait se traduire, comme l'a fait Hugonin, *P. L.*, t. CLXXV, col. L : « harpe du Seigneur, organe du Saint-Esprit, unissant les grenades, symbole des vertus, aux clochettes, symbole de la prédication »; mais, à vrai dire, les « clochettes » dont parle Jacques de Vitry, par

allusion à Exod., xxviii, 33, sont les « clochettes » de la science en général, de la science qui apparaît dans les écrits, non celles de la prédication, ainsi que le prouve la suite du texte : *exemplo sanctæ conversationis multos ad honestatem incitavit et melliflua doctrina ad scientiam erudivit, multos autem aquarum viventium puteos effodiens libris suis, quos de fide et moribus tam subtiliter quam suaviter disserendo edidit.* D'autre part, le prologue des *Excerptionum, P. L.*, t. clxxv, col. 191-192, avertit que le l. X de la IIe partie comprendra *sermones diversos singulos de materia sua editos*, et les éditeurs ont publié cent sermons qu'on a parfois considérés comme la réalisation de ce programme. Mais l'authenticité des *Excerptionum* est suspecte et celle de l'ensemble des cent sermons est insoutenable. Peut-être pourrait-on croire, avec l'*Histoire littéraire de la France*, t. xii, p. 67, que, parmi ces sermons, « se retrouveraient en partie ceux que Hugues et Richard [de Saint-Victor] auraient composés; mais comment les discerner ? » L. Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879, p. 115-120, a donné quelques renseignements sur les manuscrits des sermons attribués à Hugues; voir aussi P. Féret, *La faculté de théologie et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. i, p. 117, note 1. Il y aura à poursuivre les recherches dans cette voie. Le serm. iv, *In nativitate B. Mariæ*, col. 910, cite quelques strophes d'un *egregius versificator* qui n'est autre qu'Adam de Saint-Victor postérieur à Hugues.— 2. *De fructibus carnis et spiritus, P. L.*, t. clxxvi, col. 997-1010; cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. i, p. 64; t. ii, p. 312. — 3. *De modo dicendi et meditandi, P. L.*, t. clxxvi, col. 877-880. C'est un recueil factice de morceaux qui appartiennent à Hugues; cf. *Eruditio didascalica*, l. III, c. vii-viii, xi-xii, xiv; l. VI, c. viii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 770-775, 806; *In Ecclesiasten hom. I, P. L.*, t. clxxv, col. 116-119, à saint Augustin, *De doctrina christiana*, l. IV, c. xii, xvii, *P. L.*, t. xxxiv, col. 101, 104-105, et à Alcuin, *Dialogus de rhetorica et virtutibus, P. L.*, t. ci, col. 941.— 4. *Speculum de mysteriis Ecclesiæ, P. L.*, t. clxxvii, col. 335-380; cf. *Dictionn.*, t. i, col. 51.—5. *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis, P. L.*, t. clxxvii, col. 381-456 ; cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. ii, p. 125-126. — 6. *Libellus de canone mystici libaminis, P. L.*, t. clxxvii, col. 455-470. — 7. *De bestiis et aliis rebus, P. L.*, t. clxxvii, col. 9-164. Ce bestiaire est un des plus importants ouvrages de symbolisme du moyen âge.—8. *De claustro animæ, P. L.*, t. clxxvi, col. 1017-1184. — 9. *De medicina animæ, P. L.*, t. clxxvi, col. 1183-1202. — 10. *De nuptiis, P. L.*, t. clxxvi, col. 1201-1218.

2° *Philosophie et matières diverses.* — 1. *De anima et ejus ad sui et ad Dei cognitionem et ad veram pietatem institutione, P. L.*, t. clxxvii, col. 165-190; cf. *Dictionnaire*, t. i. col. 2307. — 2. *De libero arbitrio.* Connu par quatre manuscrits, qui le donnent comme une lettre de Hugues, ce traité inédit fut jugé par B. Hauréau, *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, Paris, 1859, p. 154, non authentique, puis, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 151, considéré comme authentique. B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis*, Munster, 1909, p. 31-32, rejette l'authenticité. — 3. D'autres ouvrages, imprimés et manuscrits, ont été attribués faussement à Hugues. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. xii, p. 53-62. Un des plus célèbres est le *Mammotreptus seu expositio vocabulorum quæ in Bibliis, hymnis Ecclesiæ, homiliis reperiuntur*, qui a eu un grand nombre d'éditions et dont l'auteur véritable serait le franciscain Jean Marchesini, qui vécut au xiiie ou au xve siècle. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. xii, p. 71-72, 699-701; S. Berger, *De glossariis, compendiis exegeticis quibusdam medii ævi*, Paris, 1879, p. 42-47; *La Bible au seizième siècle*, Paris, 1879, p. 19-20.

Il serait utile de connaître la chronologie des œuvres de Hugues. Malheureusement, là-dessus nous sommes peu renseignés. Zöckler, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. viii, p. 439, pense que les œuvres exclusivement mystiques, comme le *De arca Noe morali*, le *De arca Noe mystica*, le *De vanitate mundi*, le *In Salomonis Ecclesiasten homiliæ*, appartiennent à la première période de sa vie scientifique, tandis que les œuvres qui ont un caractère plus scolastique et encyclopédique, telles que l'*Eruditio didascalica*, le *De sacramentis*, et les *Commentaria in Hierarchiam cælestem*, seraient d'une période tardive et plus mûre de son développement intellectuel; les écrits exégétiques seraient de l'une et l'autre période. Le passage d'une phase mystique à une phase scolastique et l'ordre chronologique des œuvres y correspondant sont affirmés par Zöckler de façon gratuite. Ce qu'il faut retenir, c'est que le commentaire sur le pseudo-Denys, étant dédié à Louis VII, qui commença de régner en 1137, est des dernières années de Hugues. Le *De sacramentis* fut écrit, dit l'auteur, præf., *P. L.*, t. clxxvi, col. 173-174, après divers travaux qu'il y insère, sauf à les retoucher quelque peu, et sûrement bien avant 1133, car il y renvoie, l. II, part. I, c. vi, *P. L.*, t. clxxvi, col. 383, à son *De anima* (= *De sapientia animæ*) *Christi*; or ce traité est une réponse à une lettre de Gautier de Mortagne adressée, nous l'avons vu, à Hugues, prieur de Saint-Victor, et Hugues ne fut pas prieur avant 1133, date de l'assassinat du prieur Thomas. Le *De sacramentis* est postérieur également aux *Institutiones in Decalogum* et au *De quinque septenis*: des *Institutiones* il reproduit une partie des c. ii-iii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 12-14 ; cf. *De sacramentis*, l. I, part. XII, c. vii-viii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 355-359; du *De quinque septenis*, c. i, *P. L.*, t. clxxv, col. 406 (et il faudrait en dire autant de l'*Expositio moralis in Abdiam, P. L.*, t. clxxv, col. 401, si son authenticité était établie), il reproduit, l. II, part. XIII, c. i, col. 525, un passage sur les péchés capitaux. Enfin le *De sacramentis* est postérieur à la *Chronique*, qui est le *compendiosum volumen* composé par Hugues *de prima eruditione sacri eloquii quæ in historica constat lectione*, avant la rédaction du *De sacramentis*. La *Chronique* finit par ces mots : *Honorius secundus sedit annis quinque et mensibus duobus, Henricus imperavit annis quindecim.* Cf. *Monumenta Germaniæ hist. Scriptores*, t. xxiv, p. 97, et l'*Indiculum*, publié par J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. i, p. 277. Honorius II mourut le 14 février 1130 ; il n'est guère possible qu'entre cette date et celle de la mort de Hugues, celui-ci ait eu le temps de rédiger le *De sacramentis*. La finale relative à Honorius II a donc été ajoutée après coup par Hugues ou par une main étrangère. Et ainsi les dates du *De sacramentis* et de la *Chronique*, antérieure au *De sacramentis*, demeurent ignorées. L'*Histoire littéraire de la France*, t. xii, p. 17, a observé que, à l'inverse de l'ordre suivi par les anciens éditeurs, le *De arca Noe morali* doit être rangé avant le *De arca Noe mystica* et le *De arca Noe mystica*, à son tour, avant le *De vanitate mundi*, car le premier est rappelé dans le second, c. xii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 698, et le second dans le troisième, col. 717. Le *De arca Noe mystica*, c. vii, col. 693, renvoie aussi au *De tribus diebus* (ou *De operibus trium dierum*, l. VII de l'*Eruditio didascalica*). Il arrête le dénombrement des papes à Honorius II (1124-1130) encore vivant, puisque, dit-il, c. iv, col. 687, *quod superest spatium usque ad finem arcæ illos capiet qui post nos futuri sunt.* En résumé, le commentaire sur le pseudo-Aréopa-

gite est antérieur à 1137. Le *De arca Noe mystica*, postérieur au *De tribus diebus* et au *De arca Noe morali*, et antérieur au *De vanitate mundi*, a été écrit entre 1124 et 1130. Le *De sacramentis*, qui fut précédé par les *Institutiones in Decalogum*, le *De quinque septenis* et la *Chronique*, n'est pas antérieur à 1133. Si l'on voyait, avec J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 115, n. 4 ; cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. x, p. 723, n. 4. « dans les parties de la fin du traité, la preuve que Hugues n'a pu leur donner la dernière main, » on conclurait que le *De sacramentis*, écrit entre 1133 et 1141, a été achevé vers la dernière plutôt que vers la première de ces dates.

IV. LA SUMMA SENTENTIARUM. — 1° *État de la question.* — Parmi les écrits publiés sous le nom de Hugues, un des plus importants est à coup sûr la *Summa sententiarum*, vraie somme de théologie, plus brève que le *De sacramentis*, mais très substantielle. L'eschatologie manque, ainsi que les traités de l'ordre et du mariage. Certains manuscrits offrent ces derniers traités, empruntant celui de l'ordre à Yves de Chartres, *De excellentia sacrorum ordinum et de vita ordinandorum*, *P. L.*, t. CLXII, col. 513-519, et celui du mariage à Gautier de Mortagne; le texte de Gautier de Mortagne est reproduit dans l'édition de la *Summa sententiarum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 153-174. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 226; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 300, n. 1; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 118.

En 1708, dans son édition d'Hildebert de Lavardin, dom Beaugendre attribua à Hildebert un *Tractatus theologicus*, qu'il mettait en tête des sommes de théologie médiévales. *P. L.*, t. CLXXI, col. 1065-1069. Il ne s'était pas rendu compte que le *Tractatus theologicus* était tout bonnement une partie notable de la *Summa sententiarum* (l. I-IV, c. III), connue et publiée dès longtemps. Mercier, *Mémoires de Trévoux*, avril 1766, p. 865-868, releva la méprise, ce qui n'a pas empêché J.-J. Bourassé de rééditer le *Tractatus* sous le nom d'Hildebert. *P. L.*, t. CLXXI, col. 1067-1150; cf. col. 33-34. Voir t. VI, col. 2467.

Naguère, A. Mignon, *Revue des sciences ecclésiastiques*, Arras, 1890, 7e série, t. II, p. 514-547, émit l'idée que la *Summa* serait de Pierre Lombard. La comparant aux *Sententiæ* de celui-ci, il fut frappé des similitudes de fond et de forme qui existent entre les deux ouvrages. A constater que la *Summa* a passé presque tout entière dans l'œuvre de Pierre Lombard, pour ne pas accuser l'illustre maître de plagiat, il crut que *Somme* et *Sentences* avaient Pierre Lombard pour auteur, que les *Sentences* furent comme une deuxième édition, revue et complétée, de la *Somme*. Une étude plus approfondie des œuvres de Hugues l'amena à modifier ce sentiment. L'étroite ressemblance qui l'avait frappé entre les *Sentences* et la *Somme* lui apparut pareillement, et plus encore, entre la *Summa sententiarum* et le *De sacramentis*, qui est certainement de Hugues. Il faut en prendre son parti, en toute hypothèse Pierre Lombard a mis à contribution le victorin dans une large mesure. Du reste, les mœurs du moyen âge comportaient ces emprunts que nous qualifions de fraude et qui étaient tenus pour légitimes. Renonçant à donner à Pierre Lombard la paternité de la *Summa sententiarum*, A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 32, admet que « cet ouvrage est bien de Hugues de Saint-Victor ».

A la suite d'E. Portalié, voir t. I, col. 54, G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 236, incline à ajouter foi aux manuscrits qui attribuent la *Summa* à un certain maître Odon ou Othon, et est impressionné par cette mention de l'un d'eux : *Sententie magistri Ottonis ex dictis magistri Hugonis.* « Ce serait alors ce maître Othon qui aurait tiré du *De sacramentis*, et aussi sans doute d'autres écrits de Hugues de Saint-Victor, la *Summa sententiarum*; mais il l'aurait fait d'une manière assez personnelle. » Cf. A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, 14e édit., Rome, 1913, t. I, p. 20. L'hypothèse serait séduisante; mais les manuscrits qui nomment Othon sont peu nombreux, et le plus ancien n'est que du XIVe siècle. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 295.

Il n'y a donc à songer ni à Hildebert, ni à Pierre Lombard, ni, pensons-nous, à maître Othon. Quant à l'attribution de la *Summa* à Hugues, elle a été fortement ébranlée. H. Denifle, *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1887, t. III, p. 634-640, conclut, de l'anonymat des manuscrits et d'un texte inédit de Robert de Melun, qu'il y avait lieu de douter de la paternité de Hugues, déclarant, du reste, que cette conclusion avait besoin d'être confirmée. E. Portalié, dans ce *Dictionnaire*, t. I, col. 53-54, alla plus loin : entre le *De sacramentis* et la *Summa sententiarum* il signala des différences doctrinales qui lui parurent transformer le doute de Denifle en certitude. La thèse de Portalié a fait époque. « Aujourd'hui l'attribution des *Sentences* à Hugues n'est plus possible, » disait J. Turmel, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1900, t. V, p. 405, n. 3. Voir aussi M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 212; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 342-343; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. XI, 37, n. 2; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912, p. 178. Non seulement, pour dénier à Hugues la paternité de la *Somme*, on s'est référé aux conclusions d'E. Portalié, mais on a encore complété et renforcé ses arguments. Voir B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis, ein Sentenzenbuch der gilbertschen Schule*, Munster, 1909, p. 56-57; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 212-237; F. Anders, dans *Der Katholik*, Mayence, 1909, t. II, p. 99-117; P. Clayes Bouüaert, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. x, p. 278-289, 710-719; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 119-120.

Cependant Hugues a continué d'avoir ses partisans, lesquels ont fait valoir des arguments nouveaux. H. Denifle, ultérieurement à son article de l'*Archiv*, a cité la *Summa* sous le nom de Hugues, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, 1911, t. II, p. 70, n. 2, p. 90, n. 4. J. Turmel, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1902, t. VII, p. 518-519, note, a changé d'opinion et admis que la *Summa* est de Hugues et qu'elle a précédé le *De sacramentis*, adoptant, sur ce double point, les conclusions de A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. XXXIV-XL, et de P. Fournier, dans les *Annales de l'université de Grenoble*, Grenoble, 1898, t. x, p. 171-181. Voir encore, dans le même sens, P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, t. I, p. 9-10; E. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, Fribourg (Suisse), 1901, p. 267-286; H. Ostler. *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, Munster. 1906, p. 7, n. 5; P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909, p. 70-71, note; P. Mandonnet, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1901, 2e série, t. VII, p. 70; T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 75, n. 4.

D'autres, maintenant à Hugues l'attribution du *De sacramentis* et de la *Summa sententiarum*, ont soutenu l'antériorité du *De sacramentis*. Tels, après B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 67-75; A. Mignon. *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 32; J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugos Leben und seine hervorragendsten Werke*, Wurzbourg, 1898, p. 22-25; U. Baltus, *Dieu d'après Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1898, t. XV, p. 214 (ne se prononce pas directement sur l'antériorité de la *Somme*, mais accepte les conclusions de Kilgenstein); F. Picavet, *Esquisse générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, t. XII, p. 203: R. de Chefdebien, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1908, t. XII, p. 529-560; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 290-297; A. Hofmeister, dans *Neues Archiv*, Hanovre, 1912, t. XXXVII, p. 649.

Ainsi deux questions se posent. Hugues de Saint-Victor est-il l'auteur de la *Summa sententiarum*? La *Summa* est-elle postérieure ou antérieure au *De sacramentis*?

2° *La question d'authenticité*. — Écartons, d'abord, des arguments sans valeur. On a argué des ressemblances entre le *De sacramentis* et la *Somme* pour conclure à un auteur unique. Cf. B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 73. Cette considération ne porte pas; c'était une habitude, au moyen âge, de copier sans scrupule, et sans éprouver le besoin d'en avertir, tout ce qui paraissait utile. On a allégué un passage des *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli*, q. LVI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 524, où l'auteur, à l'occasion d'une difficulté sur le mariage, renvoie à deux écrits précédents, *in Sacramentis enim et Sententiis majorum hæc diligentius prosequimur*; or la solution annoncée se rencontrerait dans le *De sacramentis*, l II part. XI, c. VII-VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 494-496, et dans la *Summa sententiarum*, tr. VII, c. IV, col. 157. Répondons à cela qu'il n'est pas sûr que ce chapitre de la *Summa* coïncide avec le renvoi des *Quæstiones*; en tout cas, ni cette partie de la *Summa* (elle est de Gautier de Mortagne), ni les *Quæstiones* ne sont de Hugues, et donc l'argument est en dehors de la question. On a allégué encore un passage de Jean de Salisbury, *Metalogicus* (antérieur à 1161), l. IV, c. XIII, *P. L.*, t. CXCIX, col. 924, qui cite, en la prêtant à maître Hugues — « maître Hugues » tout court désignait presque toujours Hugues de Saint-Victor: cf. A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. XXXVII — une définition de la foi qui se lit dans la *Summa sententiarum*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 43, et qui diffère de celle du *De sacramentis*, l. I, part XX, c. II, col. 330. On ne peut rien en conclure, car la définition de la *Summa* se rencontre aussi dans le *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 35, et Jean de Salisbury a pu se référer à cet ouvrage. Contre l'attribution de la *Somme* au victorin, on a dit que la courte carrière scientifique de Hugues ne laisse pas assez de temps, entre l'achèvement du *De sacramentis* et la date de sa mort, pour la composition de la *Somme*. Ceux qui mettent le *De sacramentis* avant la *Somme* répondront que l'année de l'achèvement du *De sacramentis* n'est pas connue, et que l'exemple d'un saint Thomas, d'un Duns Scot, etc., montre ce que réalisaient en peu de temps les grands docteurs du moyen âge.

Dans son article de l'*Archiv*, H. Denifle faisait valoir, pour contester la *Somme* à Hugues, l'anonymat de la plupart des manuscrits anciens et un texte de Robert de Melun, contemporain de Hugues. Mais ce texte est si peu explicite contre Hugues qu'on y a vu, au contraire, un argument de plus en sa faveur, cf. R. de Chefdebien, *Revue augustinienne*, t. XII, p. 545-546, et que G. Robert, défavorable à la paternité de Hugues, estime, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 221, que, s'il n'est pas pour elle, il n'est pas contre elle. Quoi qu'il en soit de Robert de Melun, cinq écrits de la seconde moitié du XIIe siècle ou de la première moitié du XIIIe ont été signalés par A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. XXXV-XXXVIII, et par P. Fournier, *Annales de l'université de Grenoble*, t. X, p. 173, qui attribuent la *Somme* à Hugues : l'un est un recueil de questions canoniques rédigé entre 1154 et 1179; l'autre, le *Liber de vera philosophia*, que P. Fournier avait d'abord été porté à croire de Joachim de Flore (voir t. VI, col. 1356), a été composé peu après 1180. Cf. P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore*, p. 57. Ces témoignages méritent considération. N'y aurait-il pas, dans la *Somme* elle-même, de quoi les infirmer? On l'a prétendu, en s'appuyant sur deux passages. Le premier, tr. I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 46, traitant de la nécessité de la foi, expose une opinion, *quidam dicunt*, qui est celle d'Abélard; mais, poursuit l'auteur, d'autres à qui nous donnons notre assentiment, *alii quibus magis assentimus*, ont une opinion différente, et il expose cette opinion, qui est celle du *De sacramentis*, l. I, part. X, c. VI, col. 336-339. N'est-ce pas laisser entendre qu'il n'est point l'auteur du *De sacramentis*? Pas nécessairement: si d'autres que lui sont de cet avis, il se range simplement à leur manière de voir sans rappeler qu'il l'avait fait déjà. Voici qui est plus sérieux. Au sujet de la reviviscence des péchés pardonnés quand on tombe dans le péché mortel, la *Somme*, tr. VI, c. XIII, col. 150-151, se sépare de certains, *quidam*, qui soutiennent cette reviviscence et la prouvent par la parabole du serviteur, Matth., XVIII, et adhère à certains autres, *alii quibus magis videtur assentiendum*, qui excluent cette reviviscence. La thèse que la *Summa* adopte est celle d'Abélard; la thèse de ceux qui n'ont pas son assentiment est développée dans le *De sacramentis* et prouvée par la parabole du serviteur, l. II, part. XIV, c. IX, col. 576. Sans regarder cet argument comme « décisif » avec G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 236; cf. P. Claeys Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 284-285 — à la rigueur, Hugues pouvait s'en tenir à ce genre de rétractation qui consiste à passer sous silence une ancienne adhésion à une opinion maintenant abandonnée et à prendre nettement parti pour l'opinion nouvelle — nous le tenons pour très grave. Un autre passage de la *Summa* où l'autorité de Gilbert de la Porrée est invoquée, tr. I, c. XII, col. 64, fournit un argument non moins sérieux. Cela est en désaccord avec les habitudes de Hugues, qui ne nomme jamais les écrivains contemporains ou récents. En outre, avant la date de la mort de Hugues, Gilbert n'avait guère attiré l'attention, et ses ouvrages étaient peu connus, en supposant que la plupart aient été déjà écrits. Il est bien improbable que son autorité se soit imposée à Hugues. Que si la *Summa* est postérieure à Hugues, l'invraisemblance disparaît; dans ce cas, l'auteur est à ajouter à la liste de ces « porrétains » qui se rattachèrent à Gilbert de la Porrée sans adhérer à ses erreurs. Voir t. VI, col. 1355. L'absence de la *Somme* de l'*Indiculum* des œuvres recueillies par les soins de Gilduin (elle n'est pas désignée par les *Sententiæ* que mentionne l'*Indiculum*, t. II, n. 1, 19, 45; cf. J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 385, 387-388, 393), n'est guère moins significative. Quelques-uns des *opera minora* de Hugues pouvaient échapper au collecteur; il est difficile de concevoir qu'on ait perdu la trace d'une œuvre de ce prix.

L'argument tiré des manuscrits de la *Somme* et de l'anonymat de la plupart d'entre eux paraissait à H. Denifle compromettre l'attribution à Hugues. M. Grabmann pense, au contraire, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 295, que la tradition manuscrite est l'argument le plus fort pour la maintenir. Si le plus grand nombre des manuscrits du XIIe siècle est anonyme, la plupart de ceux de la *Somme* qui sont du XIIe siècle, et, parmi eux, ceux qui sont vraiment anciens, portent le nom de Hugues. B. Hauréau a cité le *cod. lat. 2916* de la Bibliothèque nationale de Paris; M. Grabmann cite les *codd. lat. 14160* et *22031*, de Munich, l'un et l'autre du XIIe siècle et dont le premier figure dans un catalogue de 1158. Chose digne de remarque, ajoute-t-il, dans les manuscrits du XIIe siècle la *Summa sententiarum* est unie aux écrits authentiques du victorin, à preuve les manuscrits *471* de Laon et *246* de Grenoble. Pourtant J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 120, n'est pas convaincu : en attendant « de revenir ailleurs sur cette question », il ne juge pas la tradition manuscrite assez ferme pour ébranler les invraisemblances de l'attribution à Hugues.

A ses yeux, en effet — et d'autres sont de cet avis — les principaux arguments sont ceux que fournit la critique interne : le *De sacramentis* et la *Somme* diffèrent tant par la méthode et par les doctrines que l'unité d'auteur est inadmissible. Le *De sacramentis* procède par larges exposés; quoique tout imprégné de saint Augustin et des Pères, Hugues les cite rarement et il s'assimile si bien leur pensée que son œuvre a un caractère tout à fait personnel. La *Somme* est brève, sèche, toute « scolastique »; l'auteur accumule les citations des Pères et s'efface derrière eux. En outre, à la différence du *De sacramentis*, la *Somme*, dans son plan, dans maintes opinions et même dans quelques erreurs, porte l'empreinte abélardienne. Cf. E. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, p. 286-308. Ces considérations, si elles donnent à réfléchir, ne sont pas absolument probantes. Hugues de Saint-Victor était un de ces grands esprits, très intelligents, toujours en éveil, qui ne s'immobilisent pas sur des positions occupées une fois pour toutes, qui progressent jusqu'au bout. En le supposant auteur de la *Somme* comme il l'est du *De sacramentis*, les divergences entre les deux écrits seraient-elles vraiment inexplicables? Les citations patristiques, rares dans le *De sacramentis*, abondent dans la *Somme*. C'est vrai; mais déjà, dans le *De sacramentis*, Hugues multiplie les références patristiques en traitant de la Trinité, l. II, part. I, c. IV, col. 376-391; du mariage, l. II, part. XI, col. 479-520, et des fins dernières, l. II, part. XVI-XVIII, col. 579-618. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. XXVI. Ce qu'il avait commencé de la sorte, pourquoi ne l'aurait-il pas étendu à la théologie entière? La *Somme* témoigne d'une influence exercée par les écrits d'Abélard. L'étonnant serait que Hugues n'eût pas tenu compte de ces écrits de plus en plus retentissants et dont quelques-uns venaient à peine d'être achevés. Cf., sur leur chronologie, G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 187-211. Abélard avait lancé dans la circulation théologique tant d'idées fécondes qu'un esprit ouvert ne pouvait pas, tout en se gardant de ses erreurs, ne pas les accueillir et les utiliser. La *Somme* ne peut être de Hugues sans que celui-ci ait changé. Quel est le professeur qui ne modifie en rien sa manière d'enseigner et son enseignement? Est-ce que saint Thomas n'a pas changé? Est-ce que, entre le commentaire sur les *Sentences* et la *Summa theologica*, il n'y a pas des changements notables? Du reste, Hugues lui-même ne nous avertit-il pas, dans la préface du *De sacramentis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 173-174, qu'il a changé, que, insérant dans le texte de ce livre, des morceaux dictés auparavant avec assez de négligence, *quædam in ipsis mutare, quædam vero adjicere vel detrahere ratio postulabat*? Ce qu'il fit au moment de la composition du *De sacramentis*, il put le faire quand il composa la *Somme*. A vrai dire, la difficulté consiste moins dans le fait des changements que dans la manière dont ils se seraient accomplis. Entre ces deux ouvrages, P. Claeys Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 719, aperçoit non seulement « des différences de doctrine ou de méthode comme telles, mais des divergences plus profondes de tempérament intellectuel et moral », et même « un antagonisme foncier de qualités et de défauts ». Pour qu'ils aient le même auteur, il faudrait admettre en lui « un changement de mentalité qui ne paraît plus vraisemblable à un moment où les travaux de Hugues avaient montré si nettement le relief de sa personnalité », dit J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 119. Ni la personnalité de Hugues ni l'antagonisme de qualités et de défauts des deux ouvrages ne nous paraissent accusés à ce point, et il ne semble pas impossible d'expliquer leurs différences par la différence de programme de l'auteur en les composant. L'état d'inachèvement de la *Somme* autorise à croire que l'auteur n'a pas mis la dernière main aux parties rédigées, et de là pourraient provenir ces « menus fléchissements dans la pensée et le raisonnement » que note P. Claeys Bouüaert, p. 175, et par où la *Somme* est inférieure au *De sacramentis*. Toutefois, si l'argument n'emporte pas la pleine conviction, il a du poids; s'ajoutant à ceux qui sont tirés du silence de l'*Indiculum* du recueil de Gilduin, du passage de la *Somme* sur la reviviscence des péchés, et de la citation qu'elle fait de Gilbert, il rend très douteuse l'attribution traditionnelle à Hugues.

3° *La question d'antériorité.* — Elle est moins complexe que la précédente et, à cette heure, on peut la tenir pour résolue. Les anciens éditeurs, étrangers aux préoccupations scientifiques, avaient placé au hasard la *Somme* avant le *De sacramentis*, et, pour ce motif, c'était devenu une habitude de traiter du *De sacramentis* après avoir traité de la *Somme*. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 37, 49; Hugonin, *P. L.*, t. CLXXV, col. CXXIII-CXXIV; P. Féret, *La faculté de théologie et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, t. I, p. 9-10. Le texte du *Liber de vera philosophia*, exhumé par P. Fournier, *Annales de l'université de Grenoble*, t. X, p. 171-181; cf. *Études sur Joachim de Flore*, p. 68-70, donne cet ordre comme l'ordre chronologique. Dans ses attaques contre les théologiens modernes, l'auteur du *Liber* ne nomme pas Hugues de Saint-Victor, mais il le désigne clairement : il énumère seize propositions, qui se retrouvent dans la *Summa sententiarum*, et dit que celui qui les avait enseignées par écrit composa plus tard un autre gros livre intitulé *De sacramentis* et rétracta, dans la préface, les propositions précitées. Ce témoignage, postérieur d'au moins quarante années à la mort de Hugues, n'est qu'une interprétation tendancieuse et inexacte de cette préface. Hugues y annonce moins des corrections doctrinales que des améliorations de composition et de style; en fait, non seulement il ne rétracte pas les seize propositions incriminées, mais encore, sur les seize, cinq sont reproduites dans le *De sacramentis*. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 223. Le dire du *Liber de vera philosophia* sur l'antériorité de la *Somme* est donc sans valeur. Au surplus, tant la préface que le prologue et plusieurs chapitres du *De sacramentis*, col. 173-174, 183-184, 187, 205, montrent que Hugues

a conscience de commencer une œuvre ardue, toute nouvelle, qu'il ne s'y décide que sur les instances de ses disciples, que de lui-même il n'avait pas formé un pareil dessein. « Or, ce projet, la *Summa* l'eût déjà réalisé. Elle présente, en effet, avec plus de netteté et de concision, dans un cadre allégé des problèmes accessoires, cet exposé systématique de la théologie que, dans le *De sacramentis*, Hugues s'effraie et s'étonne presque d'entreprendre. » P. Claeys Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. x, p. 279. Puis, la *Somme* n'a pas été achevée, ce qui s'explique bien si Hugues l'a écrite après le *De sacramentis* vers la fin de sa vie — comme saint Thomas n'a pu achever la *Somme théologique*, l'œuvre des dernières années — moins bien, s'il l'a composée avant le *De sacramentis*. Enfin, que le *De sacramentis* et la *Summa sententiarum* aient un même auteur ou deux auteurs distincts, l'avance d'ensemble, que marque la *Summa* et que nous constaterons plus loin, prouve qu'entre ces ouvrages le temps a marché et que la priorité appartient au *De sacramentis*.

III. Doctrine. — Un exposé complet des doctrines de Hugues de Saint-Victor serait fort long. A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, l'a tracé de façon diligente, et l'essentiel en est fourni aux divers articles de ce dictionnaire. Il suffira, ici, de caractériser le rôle de Hugues, d'indiquer les progrès qui lui sont dus et les lacunes de son enseignement et de lui assigner sa place dans l'histoire de la théologie catholique.

I. Hugues de Saint-Victor philosophe, théologien scolastique et mystique. — « Hugues est un mystique prononcé », dit V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 11ᵉ édit., Paris, 1884, p. 565; cf. p. 244. Partant de là, on n'a voulu voir en lui que le mystique : on a nié le philosophe et le théologien scolastique, et même on en a fait un ennemi de la science et de la raison. Cf. A. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, 5ᵉ édit., Paris, 1887, p. 204-205; P. Janet et G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, 2ᵉ édit., Paris, 1894, p. 1001; A. Luchaire, *Histoire de France* (Lavisse), Paris, 1901, t. II *b*, p. 377 : « Tout se réduit pour lui (Hugues) à cet axiome : savoir c'est croire et croire c'est aimer. La formule de réaction contre la scolastique était trouvée. » On comprend que ces écrivains peu familiarisés avec la scolastique aient parlé de la sorte. On se l'explique moins de la part d'un B. Hauréau, qui s'est tant occupé des scolastiques et de Hugues, et qui écrit, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 423-424 : « Parmi les théologiens qui professent la même aversion pour toute philosophie, nous devons particulièrement désigner Hugues de Saint-Victor... Après avoir épuisé les sources diverses du savoir contemporain, Hugues a pris en dégoût la science elle-même, et n'a rien voulu retenir ni des livres de Platon ni de ceux d'Aristote. Hugues n'est en réalité qu'un mystique. » Hauréau a corrigé cette appréciation dans son *Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 75, où il dit du *De sacramentis* de Hugues que c'est l'ouvrage le plus digne de sa grande renommée : « dans aucun de ses autres écrits il ne parle un aussi beau langage; dans aucun il ne tempère les inclinations mystiques de son cœur par un meilleur emploi de la méthode dialectique. » Mais on lit dans Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9ᵉ édit. (revue, en ce qui regarde la scolastique, par M. Baumgartner), Berlin, 1905, t. II, p. 222, 223, que saint Bernard et l'école de Saint-Victor représentent l'opposition à l'usage de la dialectique en théologie, que Hugues et son élève Richard sont « étrangers et hostiles à la philosophie ». Par ailleurs, le mysticisme de Hugues a été parfois dénaturé. Hugonin tout en reconnaissant qu'ainsi que la plupart des grands écrivains du moyen âge, notre victorin fut scolastique et mystique, *P. L.*, t. CLXXV, col. LXX; cf. t. CXCVI, col. XXXII, nous le montre érigeant l'ascension mystique en procédé scientifique. Cf. *P. L.*, t. CLXXV, col. LXVII. Ce qu'il lui prête pour lui en faire honneur, d'autres lui en font un reproche. Tel le cardinal Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, Paris, 1890, t. II, p. 175, qui trouve en lui une « tendance mystico-idéaliste et même ontologique ». Cf. É. Blanc, *Histoire de la philosophie*, Lyon, 1896, t. I, p. 432.

Ces jugements tiennent, en partie, à deux causes. D'abord, on a cherché les doctrines de Hugues dans des ouvrages apocryphes : par exemple, É. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1851, t. III, p. 125-130; H. Bouchitté, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 734; Gonzalez, *op. cit.*, p. 175-176; G. Grassi Bertazzi, *La filosofia di Hugo da San Vittore*, Rome, 1912, ont puisé dans le *De anima*, compilation, curieuse du reste, de passages d'auteurs divers et même de Hugues, mais qui n'est pas de Hugues. Ensuite, on a demandé aux ouvrages de théologie ascétique ou mystique, qui mettent au premier plan l'élément surnaturel, des renseignements sur sa théorie de la connaissance naturelle et sur l'usage de la raison. Hugonin s'est servi, pour conclure que Hugues arrive « par la méditation et la contemplation » à la connaissance des œuvres de Dieu, du *De modo dicendi et meditandi*, où sont juxtaposés au petit bonheur des textes de Hugues empruntés à l'*Eruditio didascalica*, qui traite de la science humaine, et aux homélies sur l'Ecclésiaste, qui traitent de la perfection surnaturelle. B. Hauréau note le mépris de la science dans un passage du *De institutione novitiorum*, c. VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 931, où l'auteur dit très justement aux novices qui s'approchent « pour être instruits à l'école des vertus »: *scire debetis contentiones verborum nullo modo deinceps ad vos pertinere, quia spiritualis doctrinæ studium non litigantes sed auscultantes requirit.* Il y a là des erreurs de méthode à éviter.

1° *Le philosophe.* — Hugues ne confond pas la philosophie et la théologie surnaturelle, et n'identifie pas à celle-ci celle-là. Pour nous en rendre compte, nous n'avons pas seulement des phrases isolées, des affirmations accidentelles; la distinction est une de ses maîtresses idées qui commandent tout le reste. Prenons un de ses ouvrages les plus importants, l'*Eruditio didascalica*. Il y distingue les sciences humaines et les sciences divines, et tire de là sa division, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 741 : *Instruit autem tam sæcularium quam divinarum Scripturarum lectorem, unde et in duas partes dividitur.* La première partie (l. I-III) s'occupe des sciences séculières connues par la raison, la seconde (l. IV-VI) des Écritures qui corroborent la foi, *ad fidei corroborationem*, l. IV, c. I, col. 778. Passons à son ouvrage capital, le *De sacramentis* : le plan, prol., c. II; l. I, part. I, c. XXVIII-XXIX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183-184, 203-204, s'inspire d'un point de vue qui lui est cher, car il s'y place dans toutes ses œuvres, cf. *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 24; *De arca Noe morali*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 667-668; *De vanitate mundi*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 716; *Commentariorum in Hierarchiam cælestem S. Dionysii*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 926; *Excerptionum priorum* (ouvrage douteux), l. II, c. I, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 203, à savoir que tout se ramène à la création et à la restauration : *opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis; opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis, sive iis quæ præcesserunt ab initio sæculi, sive iis quæ subsequuntur usque ad finem mundi.* Les

œuvres de la création sont l'objet des sciences séculières; les œuvres de la restauration sont l'objet de l'Écriture divine. La création, faite gratuitement, est l'œuvre raisonnable, du domaine naturel, *opus rationabile;* la rédemption, accomplie en dehors des exigences de la nature, mais en harmonie avec ses tendances et ses aspirations légitimes, est l'œuvre de la grâce, *opus gratiæ*, l. I, part. 1, c. XXIX, col. 204. Différentes par l'objet, les sciences humaines et les sciences divines le sont aussi par la lumière qui leur permet d'atteindre cet objet. S'agit il de Dieu, par exemple? Il y a une double science de Dieu, une théologie humaine ou naturelle qui est le point culminant de la philosophie, *hic autem summa philosophiæ est et veritatis perfectio, Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, *P. L.*. t. CLXXV, col. 928, et une théologie divine, car « il y a deux voies, deux manifestations, deux modes par lesquels le Dieu caché s'est découvert au cœur humain: d'une part la raison humaine, d'autre part la révélation. » La raison atteint Dieu *ex insito sibi lumine veritatis* de deux façons, *partim videlicet in se partim in iis quæ erant extra se*, et ces connaissances sont de l'ordre naturel, *duo ad naturam pertinent*: la révélation manifeste Dieu de deux manières, par une illumination intérieure ou par l'enseignement extérieur, et ces deux connaissances sont de l'ordre surnaturel, *pertinent duo ad gratiam.* Voir *De sacramentis*, l. I. part. III, en entier, spécialement c. III, V, XXXI; part. VI, c. V, col. 217, 218, 234, 266-267: cf. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 926-927.

T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, p. 83, a soutenu que, chez Hugues de Saint-Victor, « la distinction entre le domaine révélé et le domaine rationnel s'efface ». Cette confusion proviendrait dans ses œuvres, comme, en général, dans la théologie antérieure à saint Thomas, de la théorie néo-platonicienne de l'illumination, héritée de saint Augustin, du pseudo-Aréopagite et de Jean Scot Eriugène. De graves objections ont été faites à la thèse de T. Heitz. Cf. t. IV, col. 1187-1188; R. Hourcade, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1909, 4e série, t. I, p. 304-309. Pour ne parler que de Hugues, T. Heitz réduit, p. 82, son néo-platonisme à ce qui suit : « Tout ce que nous savons de Dieu, nous le savons par révélation, autrement dit par illumination. Cette révélation a lieu soit par révélation interne, soit par l'enseignement puisé au contact des faits extérieurs ou dans la doctrine humaine. » A l'appui de cet exposé, il cite la *Summa sententiarum*, tr. I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 45-46 : *Cum vero subjungit* (il s'agit de saint Paul, Rom., I, 19) : *Deus illis revelavit* (la Vulgate porte : *manifestavit*), *ostendit quod ratio humana per se insufficiens esset nisi revelatio divina illi in adjutorium esset. Revelatio autem divina fit duobus modis : interna inspiratione et disciplinæ eruditione quæ foris fit per facta vel per dicta.* Admettons que la *Summa sententiarum* est de Hugues. Hugues aurait-il employé le mot « révélation », à l'instar de plusieurs autres théologiens, cf. J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot « revelare »*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 149-157, pour désigner l'illumination divine dans la connaissance naturelle, il faudrait voir si cette terminologie n'est pas compatible, comme dans saint Augustin, avec la distinction entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle. Mais Hugues n'a pas adopté cette terminologie, et, loin d'enseigner que « tout ce que nous savons de Dieu nous le savons par révélation, autrement dit par illumination », il précise, col. 45 : *Sed, cum Deus invisibilis sit..., quomodo indicari potuit? Partim humana ratione partim divina revelatione.* De la révélation divine, qui supplée aux insuffisances de la raison humaine, il indique deux modes : l'inspiration interne et *disciplinæ eruditio*, qui a lieu au dehors par des faits ou par des paroles. T. Heitz souligne les mots *disciplinæ eruditione*, où il voit « l'enseignement puisé dans la doctrine humaine ». C'est un contre-sens : tout le contexte montre que Hugues vise les deux formes de révélation, la révélation immédiate, par le dedans, et la révélation médiate, par le dehors, par l'enseignement extérieur, tant celui des faits (les miracles) que celui des paroles (l'Écriture sainte et l'enseignement oral de la doctrine chrétienne). Que tel soit le sens de Hugues c'est ce que confirme le texte parallèle du *De sacramentis*, l. I, part. III, c. III, col. 217-218, dont la *Summa sententiarum* s'inspire à ce point qu'elle le reproduit en partie mot pour mot. Il y est dit également que Dieu est connu *partim ratione humana partim revelatione divina*, et que la révélation divine *humanam ignorantiam nunc intus per aspirationem illuminans edocuit, tunc vero foris vel per doctrinæ eruditionem instruxit vel per miraculorum ostensionem confirmavit.* La formule est meilleure que celle de la *Summa sententiarum*, la pensée est la même: dans les deux cas, la connaissance surnaturelle est distincte de la connaissance naturelle.

Cette philosophie, qu'il distingue de la sorte de la théologie, Hugues en a une idée très haute. La philosophie avait été longtemps la science universelle, l'ensemble des sciences humaines, comprises dans le cadre des arts libéraux, *trivium et quadrivium*, que couronnait la théologie naturelle. Peu à peu la philosophie, avec ses problèmes de métaphysique, de psychologie, de théodicée, de morale, se détacha de cet ensemble, et les arts libéraux, qui avaient été une propédeutique à la Bible et aux sciences religieuses, cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 67-70, devinrent une propédeutique à la philosophie, laquelle fut un intermédiaire entre les arts libéraux et la théologie sacrée. Cette conception triompha au XIIIe siècle. Elle se dessine déjà dans Hugues de Saint-Victor. Pour lui aussi, la philosophie est l'ensemble des sciences connues par la raison, l'ensemble des arts libéraux. Cf. *Eruditio didascalica*, l. III, c. I; l. VI, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 765, 809-810; *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 927-928. Mais, par une sorte de contradiction bien curieuse, il montre, dans le même ouvrage, les arts libéraux comme une préparation à la philosophie : *sunt enim quasi optima quædam instrumenta et rudimenta quibus via paratur animo ad plenam philosophiceæ veritatis notitiam; hinc trivium et quadrivium nomen accepit, eo quod iis quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta sophiæ introeat. Eruditio didascalica*, l. III, c. III, col. 768. Cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 147-148; *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain, 1904, p. 109-111.

Or, il veut que cette préparation à la philosophie soit complète, qu'on ne néglige aucun des arts libéraux et que, sans leur attribuer une égale importance, on lise les écrits, qu'il appelle leurs « appendices », des poètes et des historiens. Il n'admet pas qu'on délaisse aucun des arts libéraux : *hæ quidem ita sibi cohærent et alternis vicissim rationibus indigent ut, si una defuerit, cæteræ philosophum facere non possint. Eruditio didascalica*, l. III, c. V, col. 769. Il se plaint des étudiants qui ne veulent pas ou ne savent pas étudier comme il faut, *et ideirco multos studentes paucos sapientes invenimus*, c. III, col. 768; cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 47-49, de ces cornificiens, qu'il ne nomme pas mais qu'il désigne suffisamment, qui brûlent les étapes, qui se

mettent à philosopher de suite, méprisant les humbles travaux préparatoires qu'ils jugent indignes d'eux et qui, avec leurs prétentions, ne sont que des ânes. *Noli contemnere minima hæc; paulatim deficiunt qui minima contemnunt... Scio quosdam esse qui statim philosophari volunt... Quorum scientia formæ asini similis est*, l. VI, c. III, col. 799. A cette occasion, Hugues rappelle l'ardeur de savoir qui le consuma dès sa jeunesse et qui n'est pas amoindrie. *Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia jucunda non est*, col. 800-801. Cf. l. III, c. VIII, col. 770: *Nescire siquidem infirmitatis est, scientiam vero detestari pravæ voluntatis*, et toute la finale du l. III, c. VIII-XX, col. 770-778, sur les dispositions intellectuelles et morales requises pour étudier avec fruit. Philosophie, science, raison, de tout cela, loin d'en être l'adversaire, Hugues de Saint-Victor est l'admirateur convaincu et éclairé. Le mot : *Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri*, est allégué à tort par Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 223, en preuve de son hostilité pour la raison; ainsi que le prouve le contexte, *Eruditio didascalica*, l. III, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 749, où il fait partie d'un développement sur la nécessité de la logique, il signifie seulement qu'on ne peut atteindre à la vérité qu'en raisonnant bien. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 239-241.

2° *Le théologien*. — Dans les *Miscellanea* publiés parmi les œuvres de Hugues, l. V. tit. CIV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 804, est marquée la différence entre le logicien et le théologien. *Logicus prius intelligit quam credat, theologus vero prius credit, post intelligit, juxta illud : Credite et intelligetis, licet, secundum quosdam, intellectus debeat præcedere fidem. Ad hoc etiam ut fides actu habeatur de aliquo, primum oportet scire quod ipsum sit, secundo credere, tertio intelligere quod ipsum sit, quod plene erit in patria*. Qu'il soit ou non de Hugues, ce texte définit heureusement le théologien qu'il fut. Pas plus qu'avec la philosophie il ne confond la théologie avec la mystique. Le philosophe se sert de la raison seule, le mystique arrive à la connaissance par la contemplation surnaturelle seule; le théologien part de la foi, mais il applique aux données de la foi les données de la raison et travaille à comprendre ce qu'il croit autant que la chose est possible sur cette terre en attendant la pleine intelligence du ciel.

Un passage important du *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XXX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 231-232, contient une théorie des rapports de la foi et de la raison dont on a dit justement qu'elle « ne serait approuvée ni des rationalistes ni des traditionalistes, » mais qu'elle « donne satisfaction à une sage philosophie et à la théologie la plus orthodoxe », A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 96 : « Autres sont les affirmations qui viennent de la raison, *ex ratione*, autres celles qui sont selon la raison, *secundum rationem*, autres celles qui sont au-dessus de la raison, *supra rationem*, autres celles qui sont contre la raison, *contra rationem*. Procédant de la raison, elles sont nécessaires; selon la raison, elles sont probables; au-dessus de la raison, admirables; contre la raison, incroyables. Les deux extrêmes sont tout à fait incompatibles avec la foi; car ce qui vient de la raison est entièrement connu et ne peut être cru, et pareillement ce qui est contre la raison ne peut être cru d'aucune façon, puisque la raison y répugne et n'y peut jamais acquiescer. Donc cela seulement peut comporter la foi qui est selon la raison ou au-dessus de la raison. Dans le premier genre, la foi est aidée par la raison et la raison est perfectionnée par la foi, *fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur*, parce que ce que l'on croit est conforme à la raison, et, si la raison ne comprend pas la vérité de ce qui est affirmé, du moins elle ne s'oppose point à ce qu'on y ajoute foi, *quorum veritatem si ratio non comprehendit fidei tamen illorum non contradicit*. Dans les choses qui sont au-dessus de la raison, la foi n'est aidée par aucune raison, *non adjuvatur fides ratione ulla*, car la raison ne saisit pas ce que la foi admet, et cependant il y a quelque chose qui avertit la raison de vénérer la foi qu'elle ne comprend point, *et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit*. Par conséquent tout ce qui a été dit (sur Dieu) suivant la raison a été digne d'approbation pour la raison, *probabilia rationi*, et elle y a acquiescé spontanément; mais tout ce qui a été dit au-dessus de la raison nous a été livré par la révélation divine et la raison n'y a eu aucune part, *quæ vero supra rationem fuerunt ex divina revelatione prodita sunt et non operata est in eis ratio*. » Vraiment il y a tout dans cette analyse : la nécessité de la foi pour la connaissance des vérités surnaturelles, la supériorité de la foi qui atteint des vérités inaccessibles à la raison, les services qu'elle rend à la raison en lui présentant des vérités qui ne jaillissent pas de la raison, mais que la raison, les tenant de la foi, trouve conformes à ses lumières, et aussi les services que, tout en s'inclinant devant les vérités surnaturelles qu'elle n'atteint pas, la raison rend à la foi en montrant que ce qui est cru n'est pas opposé à la raison, et même que certaines vérités, qui sont l'objet de la foi, sont dignes d'être approuvées par la raison.

Le *De sacramentis* est la mise en œuvre de ces idées fécondes. Selon la méthode d'enseignement d'alors, c'est une introduction à l'étude des Écritures. *Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii, quæ in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem, quæ in allegoria est, introducendis præparavi*, écrit-il, prol., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183-184; il l'a composé à l'usage de ceux qui abordent l'interprétation allégorique, ou, en d'autres termes, qui étudient la Bible au point de vue doctrinal. Comme l'*Introductio ad theologiam* qu'Abélard définissait, prol., *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 979 : « une somme de l'enseignement théologique », c'est, mais dans une ligne orthodoxe, une somme de théologie, *hanc quasi brevem quamdam summam omnium*, prol., col. 183-184. Le plan avait été esquissé dans un chapitre de l'*Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, col. 802-805, où il avait fortement affirmé la nécessité de suivre la règle de la foi. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 140-146. Il revient volontiers sur ce caractère impératif de la foi. *Fides ergo*, dit-il, *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, col. 330, *necessaria est qua creduntur quæ non videntur... Non enim aliud argumentum majus de illis dubitantibus proferre possumus quam quod illa quæ creduntur fide ratione non comprehenduntur*. Il subordonne toutes les sciences à la science divine, à une foi droite et à des actions bonnes, prol., c. VI, col. 185. Mais il estime que, cette foi, la spéculation rationnelle doit contribuer à la nourrir et à la fortifier. Rendre raison de sa foi est « une espèce de mot d'ordre » qui circule alors. Une version fautive d'un verset de I Pet., III, 15, est la devise apologétique courante. Là où saint Pierre a dit : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe*, on lit : *de ea quæ in vobis est fide*. Cela commence par saint Anselme, *Cur Deus homo*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 361, qui garde *spe*, mais l'explique uniquement des choses de la foi. Cela continue par Abélard, qui met, *Theologia christiana*, l. III, *P. L.*, t. CXXVII, col. 1217 : *de ea quæ in vobis est fide et spe*, et *Epist.*, XIII, col. 355, *de ea quæ in*

nobis est spe vel fide. Hugues, lui, écrit : *fide*, tout court. *Eruditio didascalica*, l. V, c. x, col. 798. Cf. la première phrase de la *Summa sententiarum*, præf., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 41-42, et, pour l'histoire de cette citation, J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 136-137, 170-172; *Recherches de science religieuse*, Paris, 1913, t. IV, p. 578, note. Hugues entreprend donc de rendre raison de sa foi. Il sait que la raison a des limites et que, dans son état actuel, le genre humain a besoin des lumières de la révélation pour connaître intégralement les vérités et les préceptes de la religion même naturelle; de là les énergiques expressions contre la folie de la sagesse humaine orgueilleuse et séparée de Dieu. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, IV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 923-928, 929-932. Il sait aussi que, partant des données de la foi, une foule de questions se présentent à l'esprit qui sont insolubles. Avec son ferme bon sens, il renonce à scruter ce qui échappe à toute connaissance, et, du reste, n'est souvent que curiosité pure; mais il veut aller jusqu'au bout de ce qui peut être connu, *æqualis enim est stultitiæ præsumere in iis quæ non possunt sciri et deficere in iis quæ non debent ignorari*, l. I, part. VI, c. III, col. 265. N'aurait-il pas exagéré, une fois au moins, la puissance de la raison en la croyant capable de s'élever à la connaissance de Dieu, non seulement dans l'unité de la nature, mais encore dans la trinité des personnes ? C'est une question sur laquelle nous aurons à revenir. En toute hypothèse, fallût-il admettre un écart dialectique, nous pouvons affirmer que dans l'ensemble Hugues fut un guide sûr et que la cause de la méthode scolastique compromise par les excès d'Abélard, fut définitivement gagnée par lui.

3° *Le mystique.* — Appellerons-nous « mysticisme » la tendance à prétendre que l'amour du bien, la délicatesse et la pureté de l'âme, préparent à l'étude de la science? On le fait parfois. Dans ce cas, Hugues est un mystique, car il affirme la nécessité des dispositions morales pour philosopher avec profit. Cf. *Eruditio didascalica*, l. I, c. III; l. III, c. XIV-XX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 742-743, 773-778. Ou le mysticisme consistera-t-il dans l'habitude de la prière, du recueillement, de la mortification, dans les exercices de piété, dans la supériorité attribuée aux œuvres de l'amour sur la connaissance spéculative dans l'effort vers la perfection? C'est ainsi que beaucoup l'entendent et que, par exemple, les éditeurs de Hugues classent parmi ses *Opuscula mystica*, et au premier rang, l'*Expositio in regulam B. Augustini*, puis le *De institutione novitiorum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 881, 925. Dans ce cas encore, Hugues est un mystique : il a traité magistralement de la vie spirituelle. Mais, dans l'un et l'autre cas, l'appellation de « mysticisme » est impropre. La doctrine de l'importance de la purification de l'âme pour l'acquisition de la vérité est d'ordre philosophique, et la science de la perfection, chrétienne ou religieuse, c'est la théologie ascétique. L'*Expositio in regulam B. Augustini* et le *De institutione novitiorum* sont de très bons ouvrages d'ascétisme. La théologie mystique est autre chose. Il peut arriver que Dieu intervienne dans l'histoire d'une âme d'une façon extraordinaire, et, par l'emprise d'une grâce exceptionnelle, sans préparation ni concours actif de l'âme, l'élève à une connaissance et à un amour au-dessus de la condition commune. Ici, nous sommes en plein mysticisme. Hugues est un théologien mystique, parce que, non content de tracer les voies de la perfection commune, de celle où l'activité humaine, soutenue de la grâce, prédomine, il décrit l'ascension mystique, ces états rares et mystérieux dans lesquels l'homme est réduit à la passivité par l'action souveraine de Dieu.

Hugues n'emploie pas le mot de « mysticisme » dans ce sens. Chez lui, qu'il intitule un ouvrage : *De arca Noe mystica*, qu'il parle des *mystica divinæ Scripturæ*, *De arca Noe morali*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 624, cf. *In Ecclesiasten hom.*, præf., *P. L.*, t. CLXXV, col. 115, ou des trois « jours mystiques » de la lumière invisible « qui distinguent intérieurement le cours de la vie spirituelle », *Eruditio didascalica*, l. VII, c. XXVI-XXVII, col. 836-837, ou, à la suite du pseudo-Denys, des « théologiens mystiques », *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. III, c. II, col. 985, « mystique » est synonyme de « symbolique », d' « allégorique ». Le terme dont il use pour désigner les phénomènes mystiques est celui de « contemplation ». Il y a, dit-il, *Eruditio didascalica*, l. V, c. IX, col. 797-798; cf. *De meditando seu meditandi artificio*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 993, cinq degrés par lesquels « les justes montent vers la perfection future : la lecture ou la doctrine, la méditation, la prière, l'opération, la contemplation. » Cf. J. Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879, t. I, p. 45-46. Et il y a deux sortes de contemplations : l'une acquise ou active, l'autre passive ou infuse. Ces deux expressions, qui devaient devenir d'un usage courant, voir t. III, col. 1619-1631, sont absentes du vocabulaire de Hugues; l'idée y est. La contemplation active est appelée par lui « spéculation » et la contemplation infuse « contemplation » tout court. *In Ecclesiasten*, hom. I, col. 118. Il définit la contemplation active, col. 117 : *perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus.* C'est « la contemplation des commençants »; elle considère les créatures et produit l'admiration. Cf. *De unione corporis et animæ*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 285; *De arca Noe morali*, l. II, c. IV, col. 637-638. La contemplation infuse est « la contemplation des parfaits », « la contemplation du créateur » : l'âme, unie à Dieu, est, en quelque sorte, transformée par la flamme de l'amour divin et de la clarté surnaturelle, comme le bois par le feu; elle est transfigurée par l'opération divine et, en possession de la vérité et de la charité parfaite, se repose dans un calme suprême, n'ayant rien à chercher hors de celui qui est son bien unique. *Tunc, corde toto in ignem amoris converso, vere Deus omnia in omnibus esse sentitur, cum tam intima dilectione suscipitur ut præter illum etiam de semetipso cordi nihil relinquatur. In Ecclesiasten*, hom. I, col. 118.

Précisons la nature de cette « contemplation du créateur ». Avant le péché originel, il y avait, dit Hugues, *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, col. 329, un triple instrument de connaissance : l'œil de la chair, qui voyait le monde; l'œil de la raison, par lequel l'âme se connaissait elle-même; l'œil de la contemplation, par lequel elle voyait en elle-même Dieu et les choses divines. Le péché d'Adam a éteint l'œil de la contemplation, affaibli l'œil de la raison, et laissé intact l'œil de la chair. L'homme donc peut voir bien le monde, imparfaitement son âme, mais non Dieu, *quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quæ in Deo sunt videre non valet.* La foi lui est nécessaire; il croit ce qu'il ne voit point. Jusqu'où allait cette vision de Dieu avant la chute, c'est ce que Hugues expose ailleurs, *De sacramentis*, l. I, part. VI, c. XIV, col. 271. L'homme connut son créateur, non par l'enseignement extérieur, mais par l'inspiration intérieure, *ea* (*cognitione*) *quæ potius intus per inspirationem ministratur*, non par cette connaissance de la foi qui fait chercher Dieu absent, mais par celle que donnait alors la contemplation de Dieu connu présent, *sed ea quæ tunc per præsentiam contemplationis scienti manifestius cernebatur.* Cette connaissance était plus grande et plus sûre que celle qui vient maintenant de la foi, moindre que celle qui se mani-

festera plus tard dans l'excellence de la contemplation divine, moindre, en d'autres termes, que celle de la vision béatifique. Si l'homme eût persévéré, elle eût été progressive. Définir le mode de cette connaissance divine est difficile, *excepto eo quod diximus quod, per internam inspirationem visibiliter edoctus, nullatenus de ipso creatore suo dubitare potuit.* Donc ni la seule connaissance de la foi ni la vision béatifique, mais une certaine vision, une certaine présence de contemplation, une illumination intérieure ne permettant pas de douter de la présence de Dieu, tel fut, d'après Hugues, le lot d'Adam. Cf. encore *De arca Noe morali*, prol.; l. I, c. IV; l. IV, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 619-620, 632-633, 670-671. Tel est, en conséquence, le lot de l'âme qui, par une grâce extraordinaire, retrouve « l'œil de la contemplation ».

On a discuté ces derniers temps, sur la caractéristique de la mystique chrétienne Un des écrivains qui ont le mieux défendu la thèse qui met dans une certaine intuition de Dieu cette note distinctive, J. Maréchal, *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1914, t. V, p. 150, 147-148, a cru cette doctrine assez répandue au moyen âge pour pouvoir l'appeler « commune » et s'est réclamé de Richard de Saint-Victor, « le maître spirituel de tout le moyen âge ». Hugues, le maître de Richard, peut être cité aussi, à la condition de ne pas oublier qu'il différencie de la vision béatifique cette intuition de Dieu : elle est, sinon la *visio Dei per essentiam* passagère et imparfaite, du moins une intuition telle que l'intelligence connaît Dieu sans recours au phantasme, ni au procédé discursif, ni à une inférence, si élémentaire soit-elle.

Avons-nous besoin de dire que le mysticisme de Hugues n'est ni le panthéisme, ni l'ontologisme, ni l'idéalisme néo-platonicien, ni le quiétisme? Ce n'est pas le panthéisme, car il n'identifie pas l'âme et Dieu; il se contente d'affirmer, avec saint Paul et la théologie catholique, la transformation accidentelle opérée par la grâce. Ce n'est pas l'ontologisme: Hugues enseigne, non pas que nous voyons naturellement Dieu et toutes choses en lui, mais qu'il existe parfois, en passant, par une faveur extraordinaire de Dieu, une certaine contemplation de Dieu, distincte de la vision béatifique. Ce n'est pas l'idéalisme néo-platonicien. A coup sûr, Hugues subit l'influence néo-platonicienne, tant à travers le pseudo-Aréopagite, dont il commente la *Céleste hiérarchie*, qu'à travers saint Augustin, dont il accepte la théorie de la connaissance intellectuelle, en faveur au moyen âge, d'après laquelle Dieu aurait dans notre connaissance le rôle que les aristotéliciens attribuent à l'intellect agent. Voir t. I, col. 2334-2337, en ce qui regarde saint Augustin, et, en ce qui regarde Hugues, *Eruditio didascalica*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 743; *De sapientia animæ Christi*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 849; *De unione corporis et spiritus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 289, etc. Mais la théorie augustinienne, quelle que soit sa valeur intrinsèque, n'est pas inconciliable avec le dogme, et, du reste, c'est une théorie de la connaissance naturelle, non de la connaissance mystique; et, si le commentaire sur le pseudo-Aréopagite reflète des conceptions néo-platoniciennes, c'est, de l'aveu de Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, t. II, p. 173, « sans sortir de la sphère orthodoxe ou catholique ». Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I, p. 237-241. Enfin, le mysticisme de Hugues n'est pas le quiétisme : il ne fait pas de la contemplation mystique un acte perpétuel, un état, mais un acte nécessairement transitoire, et il demande la pratique des vertus et l'estime des œuvres que les quiétistes ont déclarées indignes de l'âme parvenue à la perfection. Cf. *Eruditio didascalica*, l. V, c. IX, col. 797-798; *De arca Noe morali*, l. III, c. X, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 655-657, et parmi les œuvres douteuses, *Allegoriæ in Novum Testamentum*, l. III, c. III, *P. L.*, t. CLXXV, col. 804-805; *Miscellanea*, l. IV, tit. CXXVIII; l. VI, tit. II, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 746-747, 812. Vrai philosophe et vrai théologien, Hugues est un mystique véritable.

II. LA PHILOSOPHIE, LA THÉOLOGIE ET LA MYSTIQUE DE HUGUES DE SAINT-VICTOR. — 1° *La philosophie.* — Il ne faut pas s'attendre à trouver dans les écrits de Hugues une philosophie complète : les temps n'étaient pas mûrs pour une œuvre pareille. En logique, il ne fait qu'effleurer, exactement du reste, le problème des universaux. Cf. J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor*, Wurzbourg, 1898, p. 84-87. L'ontologie est absente. Sur la nature, il n'a qu'une ébauche : sur ce qu'il dit de la composition des corps, des *rationes seminales*, de la possibilité de l'éternité du monde, cf. t. I, col. 2504-2506. Sur l'âme, plus d'une solution manque ou est donnée sans preuves : sur l'indépendance substantielle qu'il attribue à l'âme vis-à-vis du corps, cf. t. I, col. 2504. « La science est commencée, mais elle n'est pas faite », dit A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 144. Avec ces lacunes il y a des progrès notables, notamment sur la notion de la philosophie, sa division et les conditions requises pour l'étudier fructueusement, cf. *Eruditio didascalica*, l. I-III; l. VI, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 741-778, 809-810; *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 927-928; *Speculum de mysteriis Ecclesiæ* (de l'école de Hugues), c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 375-376; A. Mignon, t. I, p. 68-81; sur l'harmonie du monde, cf. *Eruditio didascalica*, l. VII, col. 811-838; A. Mignon, p. 89-96; sur la théorie de la connaissance, non achevée, mais de beaucoup supérieure aux essais des scolastiques de cette période, cf. *De unione corporis et spiritus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 285-289; A. Mignon, p. 111-121. L'ensemble des idées de Hugues sur l'homme et ses facultés s'enchaîne logiquement et forme, malgré quelques vides, « un vrai traité de psychologie ». A. Mignon, p. 126. Cf. H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, Munster, 1906.

La théodicée de Hugues est remarquable. Dans sa *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zu Ausgang der Hochscholastik*, Munster, 1907, G. Grunwald distingue quatre phases : celles de saint Augustin, des victorins, de saint Bonaventure, de saint Thomas. L'apport des victorins, c'est surtout le recours à l'expérience, soit interne, soit externe. Abandonnant résolument les raisons purement aprioristiques, Hugues s'appuie d'abord sur l'expérience interne. Tandis que saint Augustin part de l'âme, étudiée dans ses rapports avec l'univers et placée à la cime de l'échelle des êtres, et de là s'élève à Dieu, Hugues part de ce fait d'expérience, que l'âme a conscience d'exister; il en conclut qu'elle a dû commencer, sinon elle se serait toujours connue. Or, elle voit en elle-même qu'elle ne s'est pas donné l'existence. Donc elle a dû exister par le fait d'un autre, qui lui-même ne tient l'existence de personne, c'est-à-dire de Dieu. C'est l'argument tiré de la contingence de l'âme. Le même argument, basé sur l'expérience externe, vaut pour expliquer l'origine des choses mondaines, changeantes et périssables. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. III, c. VI-X, col. 219-220; *Eruditio didascalica*, l. VII, c. XVII, col. 824-826. Hugues ignore l'argument aristotélicien du premier moteur. Mais il a sa preuve à lui tirée du mouvement, ou plutôt c'est sous le point de vue du mouvement qu'il envisage les données de l'expérience interne et externe. La connaissance que l'âme a d'elle-même, de son commencement, de sa contingence, et donc d'un créateur qui n'a pas eu de commencement,

c'est la connaissance trouvée dans le mouvement de la raison, *hanc cognitionem in rationali motu invenimus*: cette connaissance est confirmée par celle des mouvements qui existent en dehors de l'âme, *huic autem cognitioni cæteri quoque motus attestantur: hoc est animalis, naturalis, localis. Eruditio didascalica*, l. VII, c. XVIII, col. 826. Sur ces trois arguments tirés de la satisfaction des tendances naturelles de l'animal, du mouvement naturel de tout être vers la croissance et le développement, de l'ordre de l'univers, cf. U. Baltus, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1898, t. XV, p. 115-117. Ce n'est pas tout. Remontant de la créature au créateur, Hugues discerne en elle, avec la contingence qui, par voie de négation, mène à l'être nécessaire, la dépendance et les perfections qui conduisent, celles-ci, par voie d'affirmation, à la perfection absolue de la cause première, celle-là, par voie de suréminence, à l'excellence de Dieu au regard de tout ce qui n'est pas lui. Cette terminologie ne se rencontre pas telle quelle dans les écrits de Hugues; l'idée qu'elle exprime y apparaît. Cf. *De arca Noe morali*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 637-638. En démontrant l'existence de Dieu, la raison découvre quelque chose de sa nature. Celui de qui tout a reçu l'être n'a reçu l'être de personne, *quod inde liquido comprobatur quia, si quidquid est creaturam esse credimus, nullum in rebus finem invenimus* — c'est le *Non est procedere in infinitum* de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. II, a. 3. — Il est l'être *a semetipso*, et voilà l'aséité divine. Il est l'être en qui l'essence et l'existence ne font qu'un, *quidquid enim a semetipso est huic idem est esse et id quod est*. Il est l'être un, vraiment et souverainement un, essentiellement et invariablement un, et voilà la simplicité, l'éternité, l'immensité, l'immutabilité divines, sans distinction réelle d'essence et d'attributs, *vere autem unum est quod essentialiter unum est, cui totum est unum esse et simplex esse quod est. Eruditio didascalica*, l. VII, c. XVII, XIX, col. 825, 827; cf. *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XI-XVIII, col. 220-224. Voir t. IV, col. 1159-1164. Ce que Hugues dit de l'omniprésence de Dieu est particulièrement digne d'attention : « personne, au XIIe siècle, remarque A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 132-133, n'a traité ce grave sujet d'une manière plus heureuse. »

La raison, qui prouve Dieu un, prouve-t-elle également Dieu trine? Tout d'abord, on croirait que telle est la pensée de Hugues. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XI, XIX-XXXI, col. 220, 224-234; *Eruditio didascalica*, l. VII, c. XXI-XXIV, col. 831-834, et, parmi les écrits non authentiques, le *Speculum Ecclesiæ*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 377-380, écho fidèle de sa doctrine, les *Quæstiones in Epistolam ad Romanos*, q. XL-XLII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 441, œuvre d'un disciple qui ne s'attache pas scrupuleusement à la doctrine du maître; le *Sermo XCIV in die sancto Paschæ*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 1191. En y regardant de près, on recule devant une affirmation catégorique. Remarquons d'abord, avec U. Baltus, *Revue bénédictine*, t. XV, p. 204-209, que Hugues n'a pas voulu fournir une preuve de pure raison, indépendante des données de la foi. Lui qui affirme, en général, *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XXI, col. 234, que, « à moins d'être illuminée par la parole de Dieu, la raison humaine ne peut trouver le chemin de la vérité », et cela avec tant de force, tant d'insistance, qu'on l'a qualifié, à tort du reste, de mystique outré, d'ennemi de la raison, précise, dans le cas présent, que, pour que l'âme découvre en elle-même quelque vestige de la Trinité, il faut qu'elle se sache créée à l'image de Dieu et qu'elle parte de cette connaissance : *ea namque perfectius auctorem suum manifestant quæ illius similitudini vicinius appropinquant; hoc autem est ipsa rationalis creatura, quæ excellenter et proprie ad illius similitudinem facta est, quæ tunc citius creatorem suum quem non videt agnoscit cum seipsam ad illius imaginem factam intelligit*, c. XXI, col. 225. Cette preuve rationnelle, qui présuppose la foi, est-elle, dans l'idée de son auteur, apodictique et strictement concluante? Oui, semble-t-il, puisque Hugues parle, c. XXI, XI, col. 225, 220, d'une démonstration claire, *claram demonstrationem*, qui prouverait, *comprobaret*, la Trinité. Mais, d'autre part, il dit que tout ce que l'âme découvre en elle n'est qu'un vestige de la Trinité, une sorte d'avertissement et de souvenir, *quasi admonitio et recordatio prima trinum esse Deum*, c. XIII, col. 211, et il ajoute, c. XXVIII, col. 230 : « Voilà ce que nous avons montré : un vestige quelconque, *vestigium aliquod*, de la Trinité; c'est tout ce que la raison peut en saisir, et c'est peu de chose, et, comparé à la perfection du mystère, ce tout n'est presque rien, *quantum valet ratio humana de modico quod suum est, et datum est illi et est in illa, et modicum est ad perfectum totum.* » Sous cette annonce emphatique d'une démonstration claire il y aurait donc tout simplement un argument de convenance, une simple comparaison par voie d'analogie. Supposant divinement révélées l'existence de la Trinité et la formation de l'homme à l'image de la Trinité, les trois éléments : substance, intelligence et volonté, que l'âme trouve formant une trinité dans l'unité de son être, lui sont une image de la Trinité divine. Elle a là, dit U. Baltus, p. 209, « comme une preuve *a posteriori*, résultant de deux vérités de foi, lui montrant en elles un accord merveilleux, et l'amenant presque invinciblement à croire l'une, inaccessible, incompréhensible, absolument mystérieuse, par l'incontestable vérité de l'autre, plus saisissable, plus pénétrable, plus facilement soumise à son contrôle. Telle est, croyons-nous, l'expression fidèle de la pensée de Hugues. » Objectera-t-on que Hugues met sur le même plan la démonstration de l'unité et de la Trinité divines, *venit ratio quæ non solum esse Deum sed unum esse et trinum comprobaret*, et, que puisque la preuve de l'existence et celle de l'unité de Dieu sont purement rationnelles, la preuve de la Trinité est de même nature? Nous répondrons que, dans sa démonstration de la Trinité, Hugues a pour point de départ une donnée de la foi, à savoir la création de l'âme à l'image de Dieu, ce qui n'a pas lieu dans sa démonstration de l'existence de Dieu et de l'unité divine. De là peut-être, c. XIX, col. 224, la différence d'expressions : *nunc diximus quomodo ratio vera probat quod Deus unus est..., deinde etiam arguit et commendat quod non solum unus sed et trinus est Deus. Probat*, c'est la preuve rationnelle proprement dite; *arguit et commendat*, c'est l'argument de convenance. Ces derniers mots nuanceraient ce que les mots *comprobaret* et *claram demonstrationem* ont d'excessif. De là encore le recours explicite à l'autorité de la foi pour suppléer à l'infirmité de l'esprit humain dans la connaissance du dogme trinitaire. *De sacramentis*, l. II, part. I, c. IV, col. 376; cf. l. I, part. II, c. VII; l. III, part. I, c. XXIII, col. 209, 226. De là cette formule habituelle : *fides Trinitatis. De sacramentis*, l. II, part. V, c. III, col. 442; *Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, col. 803 (remarquer aussi la formule : *sacramentum Trinitatis*); *De arca Noe morali*, l. I, c. IV, col. 631, 634. D'ailleurs, Hugues n'est pas le seul dont le langage, en cette matière, ait besoin d'être sagement compris. « Dans nos docteurs scolastiques, comme dans les saints Pères, on rencontre souvent la théorie des processions [divines] présentée sous une forme syllogistique », alors que Pères et théologiens visent cependant non pas à établir apodictiquement un dogme inaccessible, mais à montrer « que, loin d'impliquer contradiction, le mystère se reflète dans les plus belles créatures ».

T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, *Théories scolastiques*, Paris, 1892, p. 120. Et l'on sait, selon la remarque de M. Chossat, t. IV, col. 1188, « qu'il serait aisé de trouver, dans saint Thomas parlant des mystères, autant et plus d'*oportet* et de *necesse est* qu'on en pourrait recueillir dans tout le XIIe siècle réuni. »

2° *La théologie.* — 1. *Le De sacramentis et les autres écrits sûrement authentiques.* — Le *De sacramentis*, quel que soit l'intérêt des *Sentences* sorties de la plume ou de l'école de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon et des systématisations théologiques d'Abélard, qui nous sont parvenues « à l'état de torse », représente, par son architecture originale et puissante, par sa forme littéraire, surtout « par la plénitude et la profondeur de son contenu, le premier grand système complet de dogmatique dans l'ère de la haute scolastique ». M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 259. Les écrits moindres confirment, ou même complètent, sur des points particuliers, le *De sacramentis*. Dressons, en suivant l'ordre actuel des traités de théologie, le bilan de ces richesses.

a) *La religion.* — Voir, sur la divinité du christianisme, les arguments tirés des miracles, de la conversion du monde, de la constance des martyrs, de la vie et de la foi des saints. *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, col. 330; *De arca Noe morali*, l. IV, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 671. *De vanitate mundi*, l. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 735-739. Cf. t. III, col. 2261-2262.

b) *L'Église.* — Le traité de l'Église n'a été constitué de toutes pièces que beaucoup plus tard. A Hugues revient l'honneur d'avoir les premières vues d'ensemble, dans le *De sacramentis*, l. II, part. II, c. II-IX; part. III, c. V, XV, col. 416-422, 423, 430-431. Il faut en rapprocher le *De arca Noe morali*, l. I, c. IV, col. 629-634, et le *De arca Noe mystica*, col. 681-704. Entre saint Augustin et saint Thomas nul n'a poussé aussi loin cette belle étude. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 420, n. 1; J.-V. Bainvel, *L'idée de l'Église. Essai de théologie historique*, dans *La Quinzaine*, Paris, 1899, t. XXX, p. 410-411.

A embrasser d'un coup d'œil le plan du *De sacramentis*, « on voit, dit A. Dorner, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899, p. 298, qu'il ordonne tout à l'union avec Dieu par le moyen de l'Église ». Et, notant, p. 350, que, dans la théologie du moyen âge, « le centre autour duquel tout se groupe est l'union de Dieu et de l'homme telle qu'elle se réalise dans l'Église », Dorner montre, p. 353, combien en particulier la cause de l'Église bénéficie de la doctrine sur les sacrements, développée par Hugues et par Pierre Lombard. Toute l'œuvre de Hugues révèle un sens de l'Église admirable, et, si jamais entreprise fut chimérique, ce fut celle de Schöpff qui, essayant, après tant d'autres, de découvrir des protestants avant le protestantisme, a voulu embrigader Hugues de Saint-Victor en compagnie de Staupitz, de Nicolas de Clamanges, de Savonarole, etc. Cf. Schöpff, *Aurora seu bibliotheca selecta ex scriptis eorum qui ante Lutherum Ecclesiæ studuerunt restituendæ*, 1857, t. I.

Dans l'Église, Hugues voit le corps mystique du Christ et il en trace, *De sacramentis*, l. II, part. II, c. II, col. 416, cette définition devenue classique : *Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata.* Et encore, col. 417 : *Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas christianorum?* Ou, *De arca Noe mystica*, c. VI, col. 691 : *Universitas fidelium sub uno capite Christo.* Au Christ il fait la grande place qui lui est due. La matière de toutes les divines Écritures, dit-il, *De sacramentis*, l. I, prol., c. II, col. 183, ce sont les œuvres de la restauration humaine. Or, toute l'Écriture divine est un livre unique, et ce livre unique est le Christ, *omnis Scriptura divina unus liber est et ille unus liber Christus est, quia omnis Scriptura divina de Christo loquitur, et omnis Scriptura divina in Christo impletur, et legendo Scripturam hoc quærimus ut, ejus facta et dicta atque præcepta agnoscentes, quod jussit facere et quod promisit percipere mereamur. De arca Noe morali*, l. II, c. VIII, col. 642. Et toute l'Écriture aussi se rapporte à l'Église, maison de Dieu, cité du roi, corps du Christ, épouse de l'Agneau : *domus Dei est, civitas regis est, corpus Christi est, sponsa Agni est... De hac, et ad hanc, et propter hanc omnis Scriptura factus* (*sic*, pour *facta*) *est. Propter hanc mundus factus est. Propter hanc Verbum caro factum est... Hæc arca* (*Noe*) *Ecclesiam significat, Ecclesia autem corpus Christi est. De arca Noe morali*, l. I, c. II, col. 622.

L'existence de l'Église date du commencement du monde. Dans tous les passages où il distingue « l'œuvre de la création » et « l'œuvre de la restauration », Hugues spécifie que, si l'incarnation s'est accomplie dans le temps, son œuvre englobe tous les temps, *ab initio sæculi... usque ad finem mundi. De sacramentis*, l. I, prol., c. II, col. 183; *De arca Noe morali*, l. I, c. II, col. 625; *De arca Noe mystica*, c. III, col. 685. Le Verbe incarné est notre roi; les saints qui ont précédé son avènement ont été comme les soldats qui marchent devant leur roi; ceux qui sont venus ou viendront après lui, comme les soldats qui l'accompagnent ou le suivent. *De sacramentis*, l. I, prol., c. II; part. VIII, c. XI, col. 183, 312; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 31; cf. *De arca Noe mystica*, c. I-IV, col. 681-688. Il y eut donc et il y aura toujours des fidèles, des chrétiens, et sous la loi naturelle, et sous la loi mosaïque, et sous la loi de la grâce. *De sacramentis* l. I, part. VIII, c. XI, col. 312-313; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 32 ; *De arca Noe morali*, l. I, c. IV; l. II, c. I, col. 629-634, 635-636; *De arca Noe mystica*, c. V, col. 688-691. La communion des saints relie tous les membres de l'Église morts et vivants, Voir t. III, col. 444-445.

L'appartenance totale et véritable à l'Église a lieu par la grâce, par la charité. *Soli autem homines gratiæ in Ecclesia sunt et de Ecclesia sunt, quia et fidem habent et boni sunt. De arca Noe mystica*, c. V, col. 690. *Charitas unitas est Ecclesiæ... Qui in charitate sunt perire non possunt; sive charitatem sive unitatem nomines, idem est, quia unitas est charitas et charitas unitas. Qui ergo in unitate Ecclesiæ sunt semper in charitate sunt, et qui in charitate sunt perire omnino non possunt. De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. XI, col. 544; cf. *De arca Noe morali*, l. I, c. I; l. II c. VI, col. 621, 640.

Dans l'Église il y a deux ordres : les laïques et les clercs, *quasi duo latera corporis unius. De sacramentis*, l. II, part. II, c. III, col. 417. Il y a deux vies : l'une terrestre, l'autre céleste, et donc deux peuples, deux pouvoirs, et, dans l'un et l'autre, une hiérarchie qui aboutit ici au pape, là au roi. Dans la mesure où la vie spirituelle l'emporte sur la vie terrestre et l'âme sur le corps, la puissance spirituelle l'emporte, en honneur et en dignité, sur la puissance séculière. *Nam spiritualis potestas terrenam potestatem... instituere habet... et judicare... si bona non fuerit*; mais, si la puissance spirituelle dévie, *a solo Deo judicari potest*, conformément au mot de l'apôtre : « L'homme spirituel juge toutes choses et n'est jugé par personne. » Ce passage du *De sacramentis*, l. II, part. II, c. IV, col. 418, a passé, quant au sens et quant aux expressions latines citées (avec la variante : *poterit judicari*, au lieu de : *judicari potest*; le mot de saint Paul est allégué d'après deux versions différentes) dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII. Voir t. II,

col. 1000-1002 ; cf M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 258. Bossuet, *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. I, l. III, c. XVII, *Œuvres*, édit. F. Lachat, Paris, 1879, t. XXI, p. 439-441, a voulu en atténuer la portée, sous prétexte qu'il est question, dans la suite, de l'institution du sacerdoce par Dieu et de l'institution de la royauté par Samuel sur l'ordre de Dieu; il en a conclu que la phrase : *spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet* se rapporte non au pouvoir ordinaire du pape, mais au pouvoir extraordinaire du prophète Samuel. Ce n'est pas exact; le *nam* rattache cette phrase à la précédente : *quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive sæcularem potestatem honore ac dignitate præcedit.* Il s'agit donc, d'après Hugues, d'un pouvoir ordinaire de la puissance spirituelle. Au pouvoir temporel appartient ce qui concerne la vie terrestre et l'exercice de la justice en matière temporelle, *legum instituta sequens et nihil præter justitiam et veritatem approbans in judicando*, c. VII, col. 422. Dans cette querelle des investitures, qui s'apaise à peine, Hugues refuse au pouvoir séculier le droit de toucher à la juridiction spirituelle; il lui reconnaît les droits d'ordre temporel, et, au premier rang, celui de recevoir l'hommage des gens d'Église pour les biens qu'ils tiennent du pouvoir séculier, c. VI-VII, col. 419-420.

La hiérarchie ecclésiastique est parfaitement décrite. *De sacramentis*, l. II, part. III, col. 421-434. Au sommet préside le souverain pontife, *quem papam, id est patrem patrum, consuetudo ecclesiastica nominare instituit. Hic est principalis et maximus sedis apostolicæ in Ecclesia romana successor, unde et ipsum specialiter apostolicum sancta Ecclesia nominare consuevit. Cui vice Petri principis apostolorum præsidenti omnis ecclesiasticus ordo obtemperare debet, qui solus prærogativa dignitatis claves habet ligandi omnia et solvendi super terram*, l. II, part. III, c. V, col. 423; cf. c. XV, col. 430-431. On ne saurait mieux dire. Sur les devoirs de ceux qui ont la charge du gouvernement ecclésiastique, cf. *De arca Noe morali*, l. II, c. III, col. 637.

La théologie de l'Église a un complément dans son histoire. L'*Eruditio didascalica*, l. VI, c. III, VI, col. 799-802, 805-806, expose l'importance de l'histoire. La *Chronique* fut un manuel destiné à faciliter aux étudiants la connaissance historique de la religion chrétienne. Si les *Excerptiones priores* étaient authentiques, Hugues aurait poursuivi deux fois cette grande entreprise; mais il est difficile de l'admettre. Du moins, en dehors de la *Chronique*, Hugues a-t-il, dans le *De vanitate mundi*, l. III-IV, col. 723-739, un résumé très vivant de l'Ancien et du Nouveau Testament et des origines du christianisme. Remarquons, enfin, que plusieurs écrits faussement attribués à Hugues, mais inspirés de lui, reviennent souvent sur le thème de l'Église, notamment à l'occasion de la liturgie de la dédicace des églises, du symbolisme de la mer, du cellier, du candélabre, de Jérusalem et du peuple juif, etc. Cf. *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, c. I-II, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 335-340; *Miscellanea*, l. VII, tit. I-VIII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 867-872; *Sermones*, II-IV, XLIV-XLV, LXXV-LXXXIV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 901-911, 1015-1024, 1136-1169.

c) Les lieux théologiques. — Hugues esquisse les grandes lignes de ce traité, qui n'aura qu'après le moyen âge une place à part dans les cours de théologie. Nous connaissons déjà ses vues sur les rapports de la foi et de la raison et sur le secours que cette dernière apporte à la foi. Il s'étend davantage sur l'Écriture. En plus de ses commentaires, que R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros*, 2e édit., Paris, 1894, t. I, p. 667, classe parmi les meilleurs, il a toute une introduction générale à l'étude des Livres saints et des notions sur leur emploi dans la science religieuse. Cf. *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, t. CLXXV, col. 9-28; *Eruditio didascalica*, l. IV-VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 777-812; *Excerptionum priorum*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 203-210 (ouvrage douteux). Il utilise abondamment les ouvrages classiques en la matière, surtout le *De doctrina christiana* de saint Augustin, et, dans l'*Eruditio didascalica*, il adapte à l'enseignement les règles tracées par les écrits antérieurs : « là est la cause de la supériorité de ce dernier ouvrage aux yeux des gens du moyen âge, et c'est ce qui constitue pour nous sa véritable originalité ». G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 101.

Malheureusement il est confus ou inexact sur la délimitation et le canon des Écritures. Si, dans le *De Scripturis*, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 10, il dit fort bien : *Sola autem illa Scriptura jure divina appellatur quæ Spiritum Dei aspirata est et per eos qui Spiritu Dei locuti sunt administrata*, si, dans l'*Eruditio didascalica*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 778, il dit encore : *Scripturæ divinæ sunt quas, a catholicæ fidei cultoribus editas, auctoritas universalis Ecclesiæ ad ejusdem fidei corroborationem in numero divinorum computandas recepit et legendas retinuit*, ce qui est excellent, Hugues a des paroles fâcheuses d'où il résulterait que le caractère de divinité est conféré et non reconnu seulement par l'Église, c. I, col. 778 : *Sunt præterea alia quamplurima opuscula a religiosis viris et sapientibus diversis temporibus conscripta quæ, licet auctoritate universalis Ecclesiæ probata non sint, tamen, quia a fide catholica non discrepant et nonnulla etiam utilia docent, inter divina computantur eloquia.* Conformément à cette théorie, Hugues divise l'Écriture en deux Testaments, distingués l'un et l'autre en trois ordres : *Vetus Testamentum continet legem, prophetas, agiographos; Novum autem, Evangelium, apostolos, Patres. De Scripturis*, c. VI, col. 15; *Eruditio didascalica*, l. IV, c. II, col. 778. Éclaircissant ce mot final, il ajoute, col. 779 : *In tertio ordine primum habent locum decretalia, quos* (sic) *canones id est regulas appellamus, deinde sanctorum Patrum et doctorum scripta, Hieronymi, Augustini, Gregorii, Ambrosii, Isidori, Origenis, Bedæ, et aliorum multorum orthodoxorum, quæ tam infinita sunt ut numerari non possint.* Cf. c. XI-XIV, col. 785-787, et le *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, d'inspiration hugolienne, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 374. C'est élargir d'une façon malencontreuse la définition de l'Écriture. Westcott, *On the canon of New Testament*, Londres, 1866, p. 518-519 ; Ch. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*, Paris, 1878, p. 28-31. Sans doute, en fait, Hugues fait la différence entre la valeur divine de l'Écriture et celle des ouvrages des Pères; la défaillance en est atténuée, mais non suffisamment corrigée. Dans le *De Scripturis*, c. VI, col. 16, le passage que nous venons de citer se continue ainsi : *Bedæ, et aliorum doctorum, quæ infinita sunt. Hæc tamen scripta Patrum in textu divinorum Scripturarum non computantur.* On croirait d'abord que Hugues amende son langage. Point du tout : à l'instar de beaucoup de ses contemporains et de ses prédécesseurs, voir t. II, col. 1576-1582, Hugues ne met pas sur le même plan les écrits canoniques et les deutérocanoniques de l'Ancien Testament ; comme les deutérocanoniques ne sont pas au canon, mais sont lus et servent de commentaire à l'Ancien Testament, ainsi les écrits des Pères *in corpore textus non computantur quia non aliud adjiciunt, sed idipsum quod in supradictis continetur explanando et latius mani-*

festiusque tractando extendunt. De sacramentis, l. I, prol., c. VII, col. 186.

Autant ces préliminaires sont défectueux, autant l'herméneutique de Hugues est sage. Il insiste, à juste titre, sur le sens littéral, *expositio historica*, et sur la nécessité d'y appuyer l'*expositio allegorica*, science des choses divines, contenu doctrinal des Écritures. *De Scripturis*, c. III-V, col. 11-15; *Eruditio didascalica*, l. V, c. II-III; l. VI, c. III-IV, col. 789-791, 799-805.

Et, qu'on y prenne garde, il n'appartient pas à chacun d'interpréter l'Écriture à son gré. Dans un long et très beau chapitre, *Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, col. 802-805, Hugues veut que, pour construire l'édifice de la « divinité », comme on appelait alors la théologie — *hæc est tota divinitas, hæc est illa spiritualis fabrica quæ tot continet sacramenta, tot quasi ordinibus constructa, in altum extollitur* — une fois posé le fondement de l'*historia* ou sens littéral, on aligne les divers ordres de vérités à l'aide d'un cordeau, d'une règle, qui est la règle de foi, *linea protensa rectæ fidei trames est*. Il en est qui tombent dans des erreurs diverses *quia fundamentum veritatis non habent*, tandis que ceux-là ne se trompent point qui savent *quid a sacra fide discordet aut quid conveniat judicare... Hæc vero non ut quibuslibet ad voluntatem suam interpretandi Scripturas occasionem præbeam... Ut ergo secure possis judicare litteram, non de tuo sensu præsumere sed erudiri prius et informari oportet... Neque a teipso erudiri præsumas, ne forte dum te introducere putes, magis seducas : a doctoribus et sapientibus hæc introductio quærenda est, quæ et auctoritatibus sanctorum Patrum et testimoniis Scripturarum eam tibi, prout opus est, et facere et aperire possunt.* Pour son compte, Hugues cite rarement les Pères dans le *De sacramentis*, sauf, nous l'avons dit, quand il traite de la Trinité et des fins dernières. Mais il est nourri de leurs doctrines. En deux passages, l. II, part. I, c. IV; part. VI, c. II, col. 376-381, 446, il indique leurs solutions, parce qu'il se méfie de ses propres lumières. Voir l. I, part. I, c. II, col. 187-188, ce qu'il dit du respect et de la prudence qui s'imposent lorsqu'ils sont en désaccord. Avant les Pères, Hugues nomme les conciles, d'abord les quatre grands conciles *quæ totam principaliter fidem complectuntur quasi Evangelia*, ensuite les conciles *si qua sunt concilia quæ sancti Patres Spiritu Dei pleni sanxerunt. Eruditio didascalica*, l. IV, c. XII, col. 785, 786. Notons enfin qu'il mentionne l'autorité infaillible du consentement universel de l'Église, *Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, col. 804 : *doctores si consulueris, et maxime quid fides universalis, quæ nunquam falsa esse potest, inde jubeat sentiri agnoveris.*

d) *La foi.* — Hugues inscrit une date importante dans la formation du traité de la foi : il est moins sommaire que saint Anselme et les sententiaires orthodoxes (*Sentences* dites de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon), plus pénétrant et exact qu'Abélard et Gilbert de la Porrée. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. X, col. 327-344; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 35-38. Son programme est vaste : définition de la foi, éléments constitutifs, vérités qui appartiennent à la foi, vérités absolument nécessaires à croire, accroissement de la foi dans l'individu et dans l'humanité, le « sacrement de la foi » ou la foi avant-goût de la vision béatifique, c. I, col. 327. Sa définition de la foi, c. II, col. 331, est célèbre, mais imparfaite, car elle convient à la foi en général, non à la foi théologale : *fides est certitudo* (dans le *De sacramentis legis naturalis*, col. 35; cf. *Summa sententiarum*, tr. I, c. I, col. 43, il ajoute : *voluntaria*) *rerum absentium supra opinionem* (contre Abélard) *et infra scientiam constituta.* Sur sa psychologie de la foi, cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 86-89; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 263, 270-272 ; sur les progrès de la foi, A. Mignon, t. II, p. 80-94; M. Grabmann, t. II, p. 270-276; sur le salut des infidèles L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912, p. 170-171, 177, et, 177-178, sur la position de l'auteur des *Quæstiones in epistolas D. Pauli, In Epist. ad Rom.*, q. XXXVIII-XL, *P. L.*, t. CLXXV, col. 440-441, qui est, sinon Hugues, du moins de son école. Signalons un passage intéressant, *De arca Noe morali*, l. III, c. IV, col. 649, sur les infidèles, sur ceux qui ne croient pas à l'Évangile du Christ, à l'existence de Dieu, à la vie future, et sur ceux qui doutent de ces vérités.

e) *Dieu un.* — Les deux grands problèmes de la science et de la volonté divines ont attiré l'attention de Hugues. Il traite trop brièvement de la prescience et de la prédestination. *De sacramentis*, l. I, part. II, c. IX-XXII, col. 210-216. En revanche, il est le premier théologien qui expose intégralement la question de la volonté divine. *De sacramentis*, l. I, part. IV, col. 233-246; cf. *Libellus de potestate et voluntate Dei utra major sit*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 839-842; mais il ne le fait ni sans longueurs ni sans obscurités. Il est de ceux qui admettent que Dieu, tout en ne voulant pas le mal comme le bien, veut que le mal soit parce que c'est un bien qu'il soit, c. XIII, col. 239 : *et tamen vult esse malum, et in eo nonnisi bonum vult, quia bonum est malum esse.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XIX, a. 9, ad 1um.

f) *Dieu trine.* — Dans le *De sacramentis*, l. I, part. II, c. IV-IX; part. III, c. XIX-XXXI; l. II, part. III, c. II-III, col. 208-210, 224-234, 371-381, et l'*Eruditio didascalica*, l. VII, c. I, XXI-XXIII, col. 811-813, 831-833, Hugues ne prélude que de loin au merveilleux *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor. Ce qu'il a de meilleur, c'est l'explication de la Trinité par les analogies qui existent entre elle et l'âme humaine. Il présente clairement, mais en abrégé, la doctrine de l'appropriation. *De sacramentis*, l. I, part. II, c. VII-VIII; part. III, c. XXVI, col. 209-210, 277-228. Il s'exprime en bons termes sur les missions divines, l. II, part. I, c. II, col. 371-373. Sur les personnes divines, leurs relations, leurs oppositions, il est insuffisant.

g) *La création.* — Rien de très saillant dans l'Hexaméron de Hugues. *De sacramentis*, l. I, part. I, col. 187-206; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 17-21; *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon*, c. III-VII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 32-38; *Allegoriæ in Vetus Testamentum* (ouvrage douteux), l. I, c. I-VI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 635-638. C'est le premier en date qui soit à peu près complet (celui d'Abélard est postérieur). Hugues s'y affirme théologien méthodique, modéré, judicieux; il s'inspire naturellement des données scientifiques du temps. Voir t. III, col. 2082, 2114, 2143, 2170, 2181, 2190; t. VI, col. 2339.

h) *Les anges.* — Le premier, Hugues a réuni dans un seul cadre, *De sacramentis*, l. I, part. V, col. 245-264; cf. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem libri X*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 923-1154, et avec une grande clarté d'exposition, les éléments épars avant lui. Le premier des scolastiques, il a bien établi la thèse de l'inégalité des anges. Dans un sujet où tant de choses nous sont inconnues, il a le mérite d'être prudent et de ne pas trancher des questions insolubles. *Nos oportet*, dit-il, *de multitudine rerum latentium secundum nostram possibilitatem doctrinam formare, et non promittere quod consequi non possumus*, c. I, col. 247; cf. c. IV, XII, XIX, XXXI, XXXIII-XXXIV, col. 249, 251, 254, 261, 262-264. Voir t. I, col. 1223-1227; t. IV, col. 388-389.

i) *L'élévation de l'homme à l'état surnaturel et la chute.* — Hugues aborde, *De sacramentis*, l. I, part. VI,

col. 263-288; cf. *De sacram. legis naturalis et scriptæ*, col. 21-24, les questions délicates qui se posent au sujet de l'état de nos premiers parents. Passons sur ce qu'il dit de la condition du genre humain si Adam n'avait pas péché; ce sont là de ces « curiosités théologiques », dont souriait Brunetière et que Hugues juge de la sorte, c. xi, col. 270 : *licet aliquando cum curiositate quæruntur, utiliter tamen sciuntur si cum discretione discutiantur.* Dans un bon chapitre initial, col. 263-264; cf. l. 1, part. 11, c. iv, col. 208, notre auteur enseigne que l'homme fut créé pour une fin surnaturelle, *ut eum illius boni quod ipse* (*Deus*) *erat et quo ipse beatus erat participem faceret.* L'homme était donc fait pour deux vies, l'une inférieure, l'autre supérieure, la première dans l'ordre de la nature, la seconde dans celui de la grâce : *bona inferioris vitæ ex natura sunt, bona vero superioris vitæ ex gratia*, c. xxxii, col. 283. Il ne posséda pas de suite la vie supérieure: il dut s'en rendre digne par son obéissance au créateur et la recevoir à titre de récompense, c. i, vi, xxvii-xxviii, col. 264, 267-268, 280-281. Voir t. i, col. 373. D'autre part, la vie inférieure ne lui fut pas donnée avec les seuls biens naturels, mais avec ce que la théologie appelle les dons de la nature intègre. Ces dons sont l'œuvre de la grâce créatrice : *gratia creatrix primum naturæ conditæ quædam bona inseruit*, c. xvii, col. 273. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. ii, p. 15 (il y modifie son exposé du t. i, p. 257, où il avait identifié la *gratia creatrix* avec la grâce sanctifiante). Sur deux de ces dons : l'immortalité et l'impassibilité, il s'exprime excellemment, c. xviii, col. 275-276; cf. c. xxx, xxxiii, col. 282-283, 284, sur les délices du paradis terrestre. Quant à l'immunité de la concupiscence, il l'indique équivalemment, soit en excluant la concupiscence de la génération, c. xxiii, col. 277, soit en disant que l'homme qui, après la chute, peut pécher et ne peut pas ne pas pécher, *posse peccare quia libertatem habet sine gratia confirmante, non posse non peccare quia infirmitatem habet sine gratia adjuvante*, avait, avant la chute, une aide divine pour résister toujours à l'entraînement du mal, c. xvi, col. 272-273. Cf. encore l. 1, part. VII, c. xix-xx, col. 295-296. Le don préternaturel de la science est affirmé dans une formule heureuse, c. xii, col. 270 : *Sicut, quantum pertinet ad perfectionem staturæ et ætatis humani corporis, primum hominem perfectum credimus factum, ita quoque, quantum ad animam, cognitionem veritatis et scientiam, eam dumtaxat quæ primæ perfectioni congrua fuit, perfectam mox conditum accepisse credimus.* Mais plus d'un théologien ferait des réserves sur deux opinions de Hugues : d'abord, on s'en souvient, il attribue à Adam la connaissance de Dieu *per præsentiam contemplationis*; ensuite, tout en déclarant qu'Adam connut en général *et debitum obedientiæ suæ erga superiorem* (Dieu) *et debitum providentiæ suæ erga inferiorem* (sa postérité), il croit tout à fait probable qu'Adam n'eut pas dès le principe la connaissance des maux qui le frapperaient et, après lui, sa postérité, s'il désobéissait à Dieu, et celle des biens qu'il aurait s'il était fidèle, c. xv, col. 272. En somme, sur les dons préternaturels, Hugues a le suffisant, ou peu s'en faut.

Sur les dons strictement surnaturels il est moins explicite, moins net. On a noté que les Pères grecs, quand ils traitent du surnaturel, mettent en relief l'élément divin qui est en nous et la présence spéciale de Dieu dans l'âme, pendant que les Pères latins se préoccupent surtout de la perfection morale. Cf. J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903, p. 74-75. Disciple des Pères latins, Hugues n'envisage pas directement la transformation en Dieu par la grâce dès ici-bas, mais les vertus surnaturelles qui donnent droit à la rétribution surnaturelle. Elles sont le fruit de la grâce salvatrice, *gratia salvatrix*, ou réparatrice, *gratia reparatrix*, c. xvii, col. 273, 274. Alors que la nature, même enrichie des dons de la grâce créatrice ou dons de la nature intègre, ne peut mériter au-dessus de la nature, *virtutes quas gratia reparatrix naturæ superaddita format, quia in merito aliquid supra naturam accipiunt, in præmio et supra naturam remunerari dignæ sunt, ut quibus amor Dei causa est in opere præsentia Dei præmium sit in retributione*, col. 274. Les vertus surnaturelles ont-elles existé en Adam avant sa chute? Hugues n'ose répondre affirmativement : *de illis autem virtutibus quæ voluntate bona ex amore divino mota perficiuntur, nihil tamen temere circa ipsas, quantum ad primum illum statum pertinet, definire volumus, præcipue cum de opere charitatis illius nullum sive ex auctoritate sive ex ratione argumentum certum habeamus.* Auraient-elles existé en lui s'il n'avait pas désobéi? Sans doute, car la grâce salvatrice *et bona quæ natura primum corrupta perdidit restaurat et quæ imperfecta nondum accepit aspirat*, col. 273. Ces biens que la grâce salvatrice confère, Adam les aurait reçus à la condition d'obéir persévéramment, comme les reçoivent tous ceux qui bénéficient du salut du Christ. Et que sont ces biens? C'est une élévation de la nature, *supra naturam*. Son terme est la présence, la possession de Dieu, *ut... præsentia Dei præmium sit in retributione.* Celui qui le réalise, c'est le Saint-Esprit, *Spiritus Sanctus est artifex.* L'artiste fabrique d'abord l'instrument, puis s'en sert. De même le Saint-Esprit produit non pas uniquement une bonne opération passagère, mais quelque chose de permanent, un état de bonté, *in his virtutibus quæ per gratiam reparatricem sunt primum Spiritus Sanctus bonam voluntatem aspirat ut sit.* Ensuite il se sert d'elle pour agir, *primum operatur eam, deinde operatur per eam*, il agit avec elle, en telle sorte que l'action surnaturelle soit du Saint-Esprit et non de la volonté de l'homme, *tamen opus bonum ex Spiritu est qui operatur non ex voluntate hominis per quam operatur, in ipsa quidem est bonum sed ex ipsa non est.* Ne voilà-t-il pas une esquisse de l'état surnaturel avec la grâce habituelle et les grâces actuelles?

Hugues s'attarde au problème de la chute. *De sacramentis*, l. I, part. VII, col. 287-306; cf. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 24-27. Sa doctrine sur le péché d'Adam sera reproduite par Pierre Lombard et les docteurs scolastiques, « qui se sont, pour ainsi dire, contentés de résumer les pages si intéressantes de notre auteur ». A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. ii, p. 21. Une de ses thèses pourtant a été abandonnée, malgré la faveur qu'elle obtint dans l'école franciscaine, cf. J. Turmel, *Le dogme du péché originel après saint Augustin*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1902, t. vii, p. 315-318; c'est celle qui fait le péché d'Adam moindre que celui d'Ève, parce qu'il mangea du fruit défendu *tantum ne mulieris animum, quæ sibi per affectum dilectionis sociata fuerat, ejus petitioni et voluntati resistendo, contristaret*, c. x, col. 291. Considéré dans la postérité d'Adam, le péché originel soulève des questions très difficiles. *De originali peccato*, dit Hugues, c. xxv, col. 297-298, *multæ ac difficiles oboriuntur quæstiones, quæ utrum credendo melius quam discutiendo, si tamen discussionem admittunt quæ plenam solutionem habere non possunt, tractentur ignoro*, c. xxv, col. 297-298. Égaré par sa théorie sur l'absence des vertus surnaturelles et de la grâce sanctifiante dans Adam avant la chute, Hugues ne saurait mettre l'essence du péché originel dans la privation de la grâce sanctifiante; il la place dans l'ignorance de l'esprit et dans la concupiscence de la chair : *si ergo quæritur quid sit originale peccatum in nobis*,

intelligitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne, c. XXVIII, col. 299. Cf. J. Turmel, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1902, t. VII, p. 520-521. Sa transmission n'est donc autre chose que la transmission de la concupiscence et de l'ignorance. *Quia igitur caro humana a parentibus cum mortalitate seminatur, in eo ipso quod seminata subjacet mortalitati, vivificata postmodum carnalis concupiscentiæ subjecta invenitur necessitati, quia ipsa mortalitatis infirmitas causa est quam consequitur concupiscendi necessitas... Ignorantia autem non propterea vitium est in eis quia cum nascuntur veritatem non agnoscunt quando non debent, sed quia tunc cum nascuntur vitium in eis est quo postea impediuntur ne veritatem agnoscant quando debent*, c. XXXI, XXXII, col. 301-302. Après cette explication défectueuse, Hugues se demande comment l'âme, créée pure et sans vice, participe au vice qui est amené par la chair seule, c. XXXV, col. 303 : *dignum inquisitione esset*, dit-il, *si aliqua hoc diligentia investigari posset. Nunc autem quia scientiæ humanæ expositum non est ad cognitionem, fide a nobis credendum est, non curiositate inquirendum... Nos tandem id quod verum est profiteri oportet justitiam divinam in hoc irreprehensibilem quidem esse, sed comprehensibilem non esse.*

j) *Le Verbe incarné et rédempteur.* — On s'était beaucoup occupé du dogme de l'incarnation au commencement du XII[e] siècle. Hugues le fit à son tour à diverses reprises, tant dans le *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. I-II; l. II, part. I, col. 305-312, 371-415; cf. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 28-33, que dans des traités spéciaux, le *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 315-324; le *De quatuor voluntatibus in Christo*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 841-846; le *De sapientia animæ Christi*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 845-856, pour ne rien dire de l'*Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316, d'une authenticité suspecte. Ce qu'il écrivit est, en dépit de certaines imperfections et lacunes, d'une richesse d'aperçus et d'une solidité doctrinale qui lui valurent d'être utilisé largement par les théologiens ses successeurs.

Hugues montre exactement en quoi consiste le mystère de l'incarnation. Sur l'unité de personne et la dualité de natures dans le Christ, *De Verbo incarnato*, collatio II, col. 318-320; sur la réalité de l'âme et son mérite, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. VI, col. 383-389; sur la réalité du corps soumis à la douleur, c. VII, col. 389-391, il s'exprime fort bien. Mais les règles de la communication des idiomes n'avaient pas été encore tracées avec une netteté irréprochable; de là, des tâtonnements, des obscurités, et parfois des formules qui, alors même que l'idée est juste, ne sont pas satisfaisantes. Cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1875, t. II, p. 344-355. C'est le cas, par exemple, de l'expression : *Verbum hominem assumpsit*, *De Verbo incarnato*, coll. II, col. 318-319, qu'on rencontrait déjà chez les Pères. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. IV, a. 1, ad 1[um]. Ou c'est encore celui de cette affirmation que, pendant les trois jours qui suivirent sa mort, le Christ fut Dieu et homme, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. XI, col. 401-411; dire que le Christ fut simplement et absolument un homme durant ces trois jours est une erreur, à moins de préciser qu'il fut un homme mort, observe saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. L, a. 4, qui ajoute sagement : *Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide, sicut Hugo de Sancto Victore qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem quia dicebat animam esse hominem, quod tamen est falsum.* Sur la formule *Christus est divina natura*, qui se lit dans les *Quæstiones in Epistolam ad Romanos*, q. IV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 433, cf. Petau, *De incarnatione*, l. III, c. XV, n. 3, édit. J. B. Fournials, Paris, 1866, t. V, p. 455-456. Au fond c'est également la méconnaissance des lois de la communication des idiomes qui a fait faire fausse route à Hugues dans la question de la science de l'âme du Christ. Une discussion s'étant élevée entre Gautier de Mortagne et Arnulphe, archidiacre de Séez, sur l'égalité de science entre la divinité et l'âme que la divinité s'unit dans la personne du Christ, Arnulphe en entretint Hugues, qui se prononça pour l'égalité. Gautier défendit l'opinion contraire dans une lettre adressée à Hugues où il donnait ses raisons et sollicitait, si elles ne paraissaient pas suffisantes, des éclaircissements nouveaux, *rationibus et auctoritatibus me instruendo*. *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1052-1054. Hugues répondit par le traité *De sapientia animæ Christi an æqualis cum divina fuerit*, résumé dans le *De sacramentis*, l. II, part. I, c. VI, col. 383-384, en ces termes : *Ex quo humanitati divinitas conjuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit per gratiam totum quod divinitas habuit per naturam... Sic ergo humanitatem Verbi in anima rationali, a prima conceptione sua, ex ineffabili unione divinitatis, plenam et perfectam sapientiam, et potentiam, et virtutem, et bonitatem accepisse credimus.* Point de comparaison à établir dans le Christ entre la sagesse de l'homme et la sagesse de Dieu : point de comparaison où il n'y a que l'unité, *quid facit comparatio ubi unus solus est? De sapientia animæ Christi*, col. 853. Sagesse, puissance, vertu, bonté, tout est divin dans le Christ : c'est la sagesse, la puissance, la vertu, la bonté de Dieu. On voit le vice de l'argumentation, et comment, pour attribuer à l'âme du Christ la même science qu'à la divinité, elle achemine vers l'apollinarisme. Si l'âme du Christ a par grâce tout ce que Dieu est par nature, faudra-t-il admettre que l'âme du Christ est éternelle, immense, etc.? La logique le demande, et Hugues n'y contredit pas : *esto dicatur*. Mais en quel sens? *Quomodo tamen habet? Habet personaliter unita, non naturaliter insita; habet totum, non quod creatura æterna aut immensa esse possit, sed quod æterno et immenso unita sit*, col. 855. Dire que l'âme du Christ a l'omniscience, l'immensité, l'éternité, serait donc non pas exprimer une perfection véritable de l'âme, mais signifier simplement que le Christ, dans sa divinité, est omniscient, immense, éternel. Allons plus loin : puisque l'humanité du Christ a par grâce ce que la divinité est par nature, la logique exige qu'on accorde l'immensité au corps du Christ comme à son âme. Cette fois Hugues recule. *De sacramentis*, l. II, part. I, c. XIII, col. 413-416. *Non enim est consequens*, dit-il, *ut quod in Deo est ita sit ubique sicut Deus..., una enim persona est Deus et homo et utrumque unus est Jesus Christus, ubique per id quod Deus est, in cælo autem per id quod est homo..., in loco aliquo cæli propter veri corporis modum.* Parole de bon sens, qui s'applique aussi à l'âme : le Christ, en tant qu'homme, en raison de la nature de son âme, a une science réelle, mais limitée. Toute cette doctrine se trouve contenue dans cette règle de la communication des idiomes : les noms abstraits (*anima Christi, corpus Christi*) ne se disent pas des noms concrets de l'autre nature (*habet scientiam divinam, immensitatem, æternitatem*). Rigoureusement la thèse de Hugues sur les attributs de l'âme du Christ aboutissait à nier leur réalité et, par contre-coup, la réalité de l'âme elle-même.

Le néo-adoptianisme du XII[e] siècle ne contesta pas la réalité de l'âme ou du corps du Christ, mais nia l'union substantielle qui permet d'affirmer que le Verbe est réellement homme et professa un « nihilisme » christologique, condensé dans cette proposition : « Le Christ,

en tant qu'homme, n'est pas quelque chose. » Voir t. I, col. 413-418. Hugues de Saint-Victor rejeta l'adoptianisme en général, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. IX, col. 399; *De Verbo incarnato*, coll. III, col. 322, et expliqua l'union de l'humanité avec le Verbe en des termes qui excluent le néo-adoptianisme, c. IX, col. 393-394. Il aurait, qui plus est, combattu *ex professo* le nihilisme christologique s'il était l'auteur de l'*Apologia de Verbo incarnato continens objectiones contra eos qui dicunt Christum non esse aliquid secundum quod est homo*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-324; mais cette attribution est invraisemblable. Sur l'usage qui en fut fait, au cours de la controverse néo-adoptianiste, par Folmar de Triefenstein, d'une part, et, d'autre part, par Gerhoch de Reichersberg et par son frère Arnon, ces derniers inclinant vers l'ubiquisme, celui-là partisan de l'adoptianisme, cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 690-694; C. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 2e édit., Ratisbonne, 1889, t. II, p. 455.

La sotériologie de Hugues est d'inspiration anselmienne. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 440-442. Mais, à la différence de saint Anselme, Hugues enseigne que Dieu aurait pu nous racheter autrement que par l'incarnation du Verbe. *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. x. col. 311-312. Sur la question épineuse des droits du démon à la suite du péché d'Adam, Hugues concilie les explications traditionnelles avec un sage progrès, *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. IV; l. II, part. I, c. II, col. 307-308, 372; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 29; s'il réclame inutilement un avocat qui puisse convaincre le démon de son tort, il a bien compris que le démon n'a aucun droit sur l'homme et que « le principal de la rédemption se passe entre l'homme et Dieu ». J. Rivière, *op. cit.*. p. 475. Mentionnons une belle page sur le Christ médiateur. *De sacramentis*, l. II, part. I, c. XII, col. 412. On a cité parfois Hugues de Saint-Victor parmi les précurseurs de la dévotion au Sacré-Cœur : un texte dévot, qui lui a été attribué et qui se trouve dans le *De anima*, l. IV, c. x, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 181-182, est, en réalité, tiré du *Manuale* publié sous le nom de saint Augustin, c. XXI-XXIII, *P. L.*, t. XL, col. 960-961, compilation, postérieure à saint Bernard, due probablement, au moins pour la partie qui nous intéresse ici, à Jean de Fécamp, † 1198. Cf. J.-V. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 4e édit., Paris, 1917, p. 610-612.

Hugues a parlé souvent et pieusement de la sainte Vierge. Son *De assumptione B. Mariæ sermo*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 1209-1222, passe sous silence l'assomption de Marie (il en est question dans les *Miscellanea*, l. V, tit. CXXV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 807-808, de provenance incertaine), mais offre un très beau commentaire des passages du Cantique des cantiques chantés à l'office de la fête. Ce serait trop dire que de prétendre que l'immaculée conception y est énoncée; du moins est-elle pressentie et toute proche dans les textes suivants. Col. 1211-1212, à propos du *Tota pulchra es* : *Totus pulcher totam pulchram sibi sociat... Ego totus pulcher, et tu tota pulchra. Ego per naturam, et tu per gratiam... Tu tota pulchra quia nihil quod turpe est in te est... Tota pulchra es, nihil enim in te pulchritudo reliquit quod non possideat... Tunc, postquam dixerat nullam in ea maculam inveniri, mundam et sinceram et ab omni quod displicere poterat alienam..., adjecit insuper et prosecutus est ostendens non solum immunem et liberam esse a malo, sed ineffabilibus bonis plenam.* Col. 1214, sur l'*Odor unguentorum tuorum super omnia aromata* : *Antiqua illa Maria nominis tantum non lepræ te reliquit hæredem, quæ nec maculam nec rugam habuisti quam unguenta tergerent.* Col. 1202, sur le *Vox dilecti mei : Secura enim curris, quia venis de Libano, quia candida venis et munda. Venis casta et immaculata.* Cf. *De Verbo incarnato*, collatio III, col. 321 : *Talis ergo Agnus qualis mater Agni : ex munda mundus, ex virgine incorruptus*, et col. 321-324. L'*Explanatio in canticum B. Mariæ* dit l'effusion des grâces sur Marie au moment de l'incarnation du Verbe : *audacter pronuntio quod nec ipsa plene explicare potuit quod capere potuit*, col. 415; le *Magnificat* manifeste qu'elle jouissait de la vision béatifique, col. 417. Le *De B. Mariæ virginitate libellus epistolaris*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 857-876, défend la réalité du mariage de Marie et sa virginité perpétuelle, vouée avant son mariage, col. 866. Signalons la comparaison entre Marie et l'Église, *De assumptione B. Mariæ*, col. 1211; cf. *Speculum de mysteriis Ecclesiæ* (de l'école de Hugues), c. I, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 338.

k) *La grâce.* — Hugues n'a pas un traité complet de la grâce — Pierre Lombard fut le premier à composer un vrai traité de la grâce, séparé des questions connexes, *Sent.*, l. II, dist. XXIV-XXIX — mais un chapitre sur la grâce et le libre arbitre, *De sacramentis*, l. I, part. VI, c. XVI, col. 272-273; un autre sur les vertus naturelles et surnaturelles, c. XVII, col. 273-275; un troisième sur la grâce donnée par le Christ, l. II, part. II, c. I, col. 415-416, et des notions éparses un peu partout. Sur sa notion du libre arbitre, cf. Petau, *De opificio sex dierum*, l. V, c. VIII, n. 4-10, *Dogmata theologica*, édit. J.-B. Fournials, Paris, 1866, t. IV, p. 480-483. Sont particulièrement remarquables ses vues sur les dons du Saint-Esprit. Voir t. IV, col. 1768, 1770, 1774. L'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 33, 64-65, s'appuie, pour affirmer le désaccord entre Hugues et saint Augustin, principalement sur les *Questiones in Epistolas D. Pauli*, qui ne sont pas de Hugues. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 251.

l) *Les sacrements en général.* — La théologie sacramentaire doit beaucoup à l'école de Saint-Victor. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris. 1907, p. X-XI. Hugues, qui entend par « sacrement » les choses saintes signifiées par l'Écriture, c'est-à-dire la théologie entière, *tota divinitas*, cf. *Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 803, d'où le titre de ses deux ouvrages, le *De sacramentis christianæ fidei* et le *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, sait aussi le restreindre aux choses saintes qui servent directement à la sanctification de l'âme. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. IX, col. 317-328; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 33-35. Il perfectionne la définition du sacrement esquissée par Bérenger, les canonistes, Abélard, cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 44-45, 341-342, et la doctrine de l'efficacité sacramentelle; mais il a le tort de ne prendre qu'une partie du sacrement pour le tout et d'appeler « sacrement » ce que nous appelons aujourd'hui la « matière » du sacrement. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. II, IV, col. 317-319. 322-323. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 1; P. Pourrat, *op. cit.*, p. 34-37. Aussi n'arrive-t-il ni à expliquer parfaitement la composition du rite sacramentel, cf. P. Pourrat, p. 60-62, ni à fournir une énumération parfaite des sacrements. Ce n'est pas que sur ce dernier point son effort ait été stérile. En distinguant, l. I, part. IX, c. VII; l. II, part. IX, c. I, col. 327, 471, les sacrements principaux, *in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Domini*. et les sacrements « moindres », il préparait la différenciation entre les sacrements proprement dits et les « sacramentaux ». Le *sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Domini* indiquait qu'il y avait d'autres sacrements majeurs. La place assignée à la

confirmation entre le baptême et l'eucharistie, l. II, part. VII, col. 459-462, et sa comparaison avec le baptême, c. IV, col. 461; l'importance attribuée à l'ordre, l. II, part. III, col. 421-434; au mariage, l. II, part. XI, col. 479-520; à la pénitence, l. II, part. XIV, col. 549-578; à l'extrême-onction, l. II, part. XV, col. 577-580, les mettait à part des sacramentaux. La *Summa sententiarum*, qui est de Hugues ou d'un de ses disciples, franchira une étape nouvelle : sans dire qu'il y a sept sacrements, elle traitera des sacrements en général et des sacrements de l'ancienne loi, tr. IV, c. I-II, col. 117-120; puis successivement des sacrements du baptême, tr. V, col. 127-138; de la confirmation, tr. V, c. I, col. 137-139; de l'eucharistie, tr. V, c. II-IX, col. 139-146; de la pénitence, tr. V, c. X-XIV, col. 146-153; de l'extrême-onction, tr. V, c. XV, col. 153-154; de l'ordre, mentionné d'un mot, c. XV, col. 154, et non étudié *ex professo*, peut-être parce que l'auteur n'a pas eu le temps d'achever son ouvrage. Cette même raison expliquerait aussi qu'il n'ait pas rédigé le traité du mariage : celui qui termine la *Summa sententiarum*, tr. VII, col. 153-174, est, nous l'avons dit, de Gautier de Mortagne. Les manuscrits qui complètent la *Summa sententiarum* par les traités d'Yves de Chartres sur les ordres et de Gautier de Mortagne semblent remplir le plan de l'auteur de la *Somme*. Après cela il n'y aura plus qu'à affirmer expressément le nombre septénaire des sacrements; c'est ce que fera, le premier, l'auteur des *Sententiæ divinitatis*, édit. B. Geyer, Munster, 1909, p. *108-109, cf. p. 21-22, et J. de Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XIIe siècle*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 493-494. Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. II, c. I, à son tour donnera cette liste, qui sera désormais admise par les théologiens, notamment par l'auteur d'un ouvrage attribué faussement à Hugues, le *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 388. Il y aurait à relever encore les enseignements de Hugues sur l'efficacité des sacrements de l'ancienne loi, cf. *De sacramentis*, l. I, part. XI, c. I-II, V-VI, col. 343, 345-347; part. XII, c. II, col. 349-351 (sur la circoncision); *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 37-39; A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 121-123; sur les raisons de l'institution des sacrements, cf. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. III-V, col. 319-326; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 33-34; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 252-253; sur la nécessité de l'intention du ministre, que Hugues fut le premier à exprimer clairement, *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. XIII, col. 459-460; cf. J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. A. Degert, Paris, 1903, t. V, p. 418; P. Pourrat, *op. cit.*, p. 340-341, 343.

m) Les sacrements en particulier. — *a. Le baptême.* — Voir t. II, col. 251, 270, 271-272, 277, 285, 286, 287; cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1892, p. 182-184. — *b. La confirmation.* — Voir t. II, col. 2399, 2404, 2412; t. III, col. 1071, 1072, 1073, 1074, 1076. Avec tout le haut moyen âge, Hugues garde le silence sur le caractère sacramentel; il en reconnaît implicitement l'existence quand il dit, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. V, col. 461-462 : *De sacramento impositionis manuum definitum est ut nulla ratione iteretur, sicut nec baptismus.* — *c. L'eucharistie.* — Voir t. V, col. 1234, 1245, 1252, 1253, 1258, 1259, 1263, 1267, 1270, 1271, 1273, 1274-1275, 1277, 1280, 1289, 1296, 1297, 1300, 1378, 1384, 1385. Dans les *Quæstiones et decisiones in Epistolam I ad Corinthios*, qui se rattachent à l'école victorine, il y a, q. LXXXV-CIV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 530-532, des solutions intéressantes sur l'eucharistie, par exemple, sur la communion fréquente. Voir t. III, col. 527. Parmi les *Sermones C* publiés sous le nom de Hugues, un des plus remarquables, le *Sermo XCIV, in die sancto Paschæ*, est très sévère sur la piété du moyen âge envers l'eucharistie : *unde hoc sacrosanctum mysterium... nostris temporibus tam magnum in contemptum venisse cernitur*, col. 1194. — *d. La pénitence.* — Voir, sur l'absolution, t. I, col. 172-173, 174, 185, 194; sur la confession, t. III, col. 876, 881, 882, 883, 886-887, 888; sur la contrition, t. II, col. 2237, 2244; t. III, col. 1679, 1685. — *e. L'extrême-onction.* — Voir t. V, col. 1988, 1992, 1997. — *f. L'ordre.* — Dans son traité de l'ordre, *De sacramentis*, l. I, part. III, col. 421-434, Hugues glisse sur la constitution du sacrement et sur la grâce qu'il produit, ne parle pas du caractère et parle peu du pouvoir de juridiction. Il établit toutefois la différence entre le pouvoir de juridiction et le pouvoir d'ordre, part. II, c. V; part. III, c. V, col. 419, 423. Non content d'englober les ordres sous la dénomination très générale de sacrements, part. V, c. I, col. 439, il les présente comme un sacrement véritable, puisqu'il en fait des rites sensibles, accompagnés de paroles, qui confèrent non pas simplement un office, mais un pouvoir spirituel, et, avec lui, la grâce du Christ, part. II, c. V, col. 423 : *sequuntur deinde septem graduum promotiones, in quibus per spiritualem potestatem altius semper ad sacra tractanda conscendit...; septem ergo spiritualium officiorum gradus proinde in sancta Ecclesia secundum septiformem gratiam distributi sunt, quos Dominus Jesus Christus ejusdem Spiritus plenitudinem habens omnia* (sic) *in semetipso exhibuit, et corpori suo, id est Ecclesiæ, imitanda reliquit, cui ipsius Spiritus participationem concessit.* Seuls, le diaconat et la prêtrise sont des ordres sacrés, c. XIII, col. 430. La tonsure n'est pas un ordre, mais une préparation aux ordres, c. V, col. 423. Le sacerdoce et l'épiscopat ne sont pas des ordres distincts : l'épiscopat est le sacerdoce dans sa plénitude, le presbytérat est le sacerdoce dépourvu de certaines fonctions, c. XII, XIII, col. 428, 430. Dans tous ces rites il y a un élément sensible analogue à la matière des sacrements : c'est la porrection des instruments, accompagnée des paroles qui signifient le pouvoir reçu; le diaconat et le sacerdoce comportent, en outre, l'imposition des mains, c. XI, XII, col. 427, 429. Voir t. IV, col. 727. Hugues trace les règles disciplinaires relatives aux ordinations, c. XX-XXIV, col. 431-437, et combat énergiquement la simonie, part. X, col. 477-480. Il développe le symbolisme des vêtements sacerdotaux, part. IV, col. 433-438, ainsi que celui des sacramentaux divers que l'évêque et le prêtre font dans l'église, part. IX, col. 471-478, et de la dédicace des églises, part. V, col. 439-442. Dans le *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 335-380, se retrouvent les pensées et souvent les expressions de Hugues. Cf. J. de Ghellinck, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. X, p. 720-721. — *g. Le mariage.* — Comme le traité de l'ordre, et plus encore, le traité du mariage qu'on a dans le *De sacramentis*, l. II, part. XI, col. 479-520; cf. *De B. Mariæ virginitate*, c. I, IV, col. 859-865, 873-876, est moins personnel que les autres traités passés en revue jusqu'ici. Il n'est ni sans mérites, surtout dans la partie théologique, ni sans lacunes et imperfections, surtout dans la partie disciplinaire. S'il appelle « sacrement » le mariage de la loi nouvelle, et même celui de la loi ancienne et celui d'avant le péché, *De sacramentis*, c. I, III, col. 479-480, 482, Hugues ne marque pas assez que le mariage de la loi nouvelle est un sacrement au sens strict du mot, cause efficace de la grâce. A l'encontre des néo-manichéens du moyen âge, il montre que le mariage est bon et vient de Dieu, c. II, col. 481. Il met en relief le caractère de contrat con-

sensuel du mariage. « Le consentement, dit-il, *De B. Mariæ virginitate*, c. I, col. 859; cf. *De sacramentis*, c. IV-V, col. 483-488, est ce qui fait le mariage, et le mariage est la société établie par un tel consentement, en raison de laquelle les deux époux s'appartiennent l'un à l'autre. » En conséquence, dès lors que des personnes aptes au mariage disent, l'homme : *Ego te accipio in meam, ut deinceps et tu uxor mea sis, et ego maritus tuus*, la femme : *Ego te accipio in meum, ut deinceps et ego uxor tua sim et tu maritus meus*, ou quelque chose d'équivalent, ou, à défaut de ces paroles, font des actes qui ont la même signification, qu'ils expriment ce consentement devant des témoins *sicut debent*, ou sans témoins *qualiter non debent*, le mariage a lieu, *omnino conjuges sunt*, c. V, col. 488. Avec la formule en usage nous avons, dans ce texte, la parfaite distinction du mariage valide et du mariage licite en un temps où l'empêchement de clandestinité n'existait pas encore. Ce rôle capital donné au consentement amena des théologiens à prêter la même valeur aux fiançailles *de præsenti*; ils pensèrent qu'elles avaient des effets irrévocables, pendant que les fiançailles de *futuro* n'engageaient pas l'avenir. Sehling, *Die Unterscheidung der Verlobnisse im kanonischen Recht*, Leipzig, 1877, p. 71, met gratuitement sur le compte de Hugues cette distinction qui est en germe dans les *Sentences* dites de Guillaume de Champeaux. Cf. P. Fournier, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1898, t. III, p. 115, et voir Hugues, c. V, col. 485-486. Hugues a des expressions au moins équivoques sur l'indissolubilité du mariage, c. XI, col. 407-409 : *quidam conjugium omnino esse negant quod aliquando dissidium admittit...; putamus quædam conjugia vere dici posse, quamdiu secundum judicium Ecclesiæ rata habentur, quæ tamen postmodum, emergentibus causis legitimis, recte solvuntur, et, si postea, contra Ecclesiæ prohibitionem, pertinaci præsumptione tenentur, illicitæ et illegitimæ copulationes judicantur.* Il entend, semble-t-il, cf. col. 409, qu'un mariage conclu avec certains empêchements, tel que celui de consanguinité au septième, au sixième, peut-être même au cinquième degré, est valide tant que l'empêchement est ignoré et cesse de l'être quand l'empêchement est connu. Du reste, il ne différencie pas suffisamment la dissolution, la nullité et les empêchements simplement prohibants du mariage. Toutefois il n'a pas été, sur la question du mariage, une des sources de Luther, comme l'a prétendu A. V. Muller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1911. Cf. H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. III, p. 1013.

n) *Les fins dernières.* — Nous devons à Hugues de Saint-Victor le premier traité d'eschatologie. *De sacramentis*, l. II, part. XVI-XVIII, col. 579-618. Contrairement à son habitude de faire avant tout appel à la raison, il s'y réfère constamment à l'Écriture, cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 356-357, et aux Pères. Voir, sur ce qu'il dit de la fin du monde, t. V, col. 2535; du feu du purgatoire, t. V, col. 2259; de l'enfer, t. V, col. 83, 102, 108, 2209; des corps glorieux, t. III, col. 1898; contre le délai de la béatitude, t. II, col. 661, 689; de la béatitude, t. II, col. 510, et du ciel, t. II, col. 2503-2504. Il accepte la thèse du petit nombre des élus. *De sacramentis*, l. I, part. V, c. XXXI, col. 261; cf. *De arca Noe mystica*, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 690.

o) *La morale.* — Entrée après le dogme dans le grand courant de la théologie scolastique, la morale y apparaît à son tour au XIIe siècle: elle figure honorablement dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor. Toute la matière morale est traitée et, sinon toujours approfondie, du moins esquissée par lui : la fin de l'homme, *De sacramentis*, l. I, part. II, c. I; part. VI, c. I, col. 205-206, 263-264; les préceptes, le décalogue, l. I, part. XII, c. V-IX, col. 352-362: *Institutiones in decalogum legis dominicæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 9-14; les vertus et les vices, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, col. 525-550; *De substantia dilectionis et charitate ordinata*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 15-18; *De laude charitatis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 969-976; *De quinque septenis seu septenariis*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 405-414; la prière et particulièrement l'oraison dominicale, *De modo orandi*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 977-988; *De quinque septenis*, c. III-IV, col. 407-410 = *Expositio in Abdiam* (ouvrage douteux), *P. L.*, t. CLXXV, col. 402-406; *Orationis dominicæ expositio* (authentique), *P. L.*, t. CLXXV, col. 774-789; *Allegoriæ in Novum Testamentum* (ouvrage douteux), l. II, c. II, *P. L.*, t. CLXXV, col. 767-774; le vœu, *De sacramentis*, l. II, part. XII, col. 519-524, etc. Cette partie des écrits de Hugues a été moins étudiée que le reste et mériterait une bonne monographie. Cf. d'utiles indications dans A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 289-324.

2. *La Summa sententiarum.* — Le plan de la *Summa sententiarum* diffère de celui du *De sacramentis.* On a loué celui-ci, beaucoup moins celui-là. Cf. P. Claeys-Bouüaert, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. X, p. 286-288. Il est vrai que l'idée directrice du *De sacramentis* est grande et belle : l'histoire du monde y est retracée sous son aspect surnaturel, divisée en deux périodes, entre lesquelles l'incarnation occupe le point culminant; le premier livre englobe tout l'Ancien Testament, le second part du Christ et poursuit l'œuvre de la restauration jusqu'à son accomplissement suprême. Mais ce plan ne se déroule pas dans un ordre parfait : le *De Deo uno* et *De Deo trino* se mêlent, non sans quelques confusions et redites, au *De Deo creante* actuel, et le *De fide* s'intercale maladroitement entre le *De sacramentis in genere* et le traité des sacrements de la loi ancienne. Le plan de la *Summa sententiarum* n'est pas annoncé; il se dessine nettement au fur et à mesure de la marche. L'auteur traite, d'abord, de la foi (tr. I), *quoniam fide tanquam mensura rectitudinis omnia moderanda sunt*, c. I, col. 43; de la foi en général, c. I-III, col. 43-47, et, en particulier, des vérités de foi qui concernent Dieu, *mysterium divinitatis*, c. IV-XIV, col. 47-70, et l'incarnation *sacramentum incarnationis*, c. XV-XIX, col. 70-80. En second lieu vient la création avec cette division : les anges (tr. II), et, au dessous des anges (tr. III), la créature matérielle, c. I, col. 89-91, et l'homme, c. II-III, col. 91-94; ce qui amène les questions suivantes : état primitif de l'homme, c. IV-V, col. 94-96; chute, c. VI-IX, col. 96-105; péché originel dans l'humanité, c. X-XII, col. 105-110; péchés actuels, c. XIII-XVI, col. 110-114; vertus et dons du Saint-Esprit, c. XVII, col. 114-116. Troisièmement l'auteur étudie le remède du péché, originel et actuel, à savoir les sacrements. tr. IV, c. I, col. 117 : il considère successivement (tr. IV) les sacrements en général et ceux de la loi naturelle, *obscura sacramenta*, c. I, col. 117-120; ceux de la loi écrite, laquelle prépare *populum rudem legalibus figuris ad futuram veritatem*, c. II, col. 120, et répare la loi naturelle, par le décalogue, c. III-VIII, col. 120-126 ; ceux de la loi nouvelle (tr. V-VI). L'ouvrage s'achève brusquement avec le traité de l'extrême-onction, qu'ont précédé ceux du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la pénitence. Le chapitre final, tr. VII, c. XV, col. 154, nomme le sacrement de l'ordre. Manifestement l'œuvre est inachevée. P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 710, après E. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, p. 266, pense que ce plan est d'origine abélardienne. Ce n'est pas vraisemblable. Cf.

M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 298-299. S'il fallait reconnaître là l'influence de la division : *fides, sacramentum, caritas*, pourquoi ne pas songer à Hugues, qui propose avec insistance cette division en trois éléments nécessaires au salut : *tria sane sunt quæ ab initio sive ante adventum Christi sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, i. e. fides, sacramenta fidei et opera bona, De sacramentis*, l. II, part. IX, c. VIII, col. 328; cf. part. VIII, c. I, col. 305-306; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 35? En tout cas, le plan de la *Summa sententiarum*, beaucoup plus que celui du *De sacramentis*, se rapproche du plan de nos cours de théologie modernes; il est clair et logique, et il s'ouvre à propos par un traité de la foi qui est une sorte d'introduction aux thèses de la théologie spéciale.

Doctrinalement, et à prendre l'ensemble, la *Summa sententiarum* est en progrès sur le *De sacramentis*. Voici les questions principales où ce perfectionnement s'atteste. La foi : les rapports de la vision avec la foi sont expliqués, non pas à fond, mais avec une connaissance exacte des éléments du problème, tr. I, c. I, col. 44-45. Dieu un : la prescience divine dans ses relations avec les choses créées, tr. I, c. XII, col. 61; la prédestination et les difficultés qu'elle soulève, c. XII, col. 62-64; la volonté de Dieu et la permission du mal, c. XIII, col. 64-67, reçoivent des éclaircissements. Dieu trine : la *Somme* adoucit les expressions du *De sacramentis* sur la démonstration rationnelle de la Trinité et, après avoir dit nettement qu'il faut d'abord entendre les témoignages de l'autorité, réduit le rôle de la raison à montrer certains exemplaires de la Trinité dans les œuvres de Dieu, *quædam exemplaria in his quæ facta sunt*, certains vestiges de la Trinité dans l'âme, *in seipsa potuit humana mens vestigium Trinitatis invenire*, tr. I, c. VI, col. 50-51; sur le terme *ingenitus* appliqué au Père, sur l'égalité des personnes, l'application du mot « personne » aux trois réalités divines, sur les relations dans la Trinité et les opérations divines, des explications courtes mais précises sont données qu'on chercherait en vain dans le *De sacramentis*. Les anges : sur l'excellence de Lucifer, le chef des rebelles, tr. II, c. IV, col. 83-84, la *Somme* a un chapitre qui manque dans le *De sacramentis*; elle est plus complète *de ordinum distinctione*, c. V, col. 85-87, et elle s'inspire largement de saint Grégoire pape, alors que le *De sacramentis*, l. I, part. V, c. XXX, XXXII, col. 260-261, 261-263, et le commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, l. V, c. VI-X, *P. L.*, t. CLXXV, col. 1027-1104, suivent le pseudo-Denys. L'état de l'homme primitif et la chute: la différence entre l état présent et l'état de l'homme avant le péché est exposée avec une supériorité évidente dans la *Somme* ; le libre arbitre y est mieux présenté, tr. III, c. VIII-IX, col. 101-105, et la présence des vertus surnaturelles, particulièrement de la charité, dans l'âme d'Adam avant la chute, y est affirmée clairement, tr. III, c. VII, col. 100. Le Verbe incarné : dans un exposé morcelé, incohérent, contradictoire, cf. P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 716-717, la *Somme* reproduit l'erreur du *De sacramentis* sur l'omniscience de l'âme du Christ, mais refuse à bon droit de lui accorder la toute-puissance, tr. I, c. XVI, col. 71-72. Voir t. I, col. 53. Les sacrements : la doctrine sacramentaire de la *Somme* dépasse celle du *De sacramentis*: le point de départ est une notion meilleure du sacrement, dans laquelle l'efficacité est considérée avec raison comme la spécifique qui différencie le signe sacramentel de tout autre signe, tr. IV, c. I, col. 117, *sacramentum vero non solum significat sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio*; de là plus de précision dans la distinction des éléments du sacrement et de la plupart des points de la doctrine. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 37-39, 62, 243, 245-246, 341-342. Le baptême : la *Somme*, tr. V, c. III, col. 129, mitige ce qui a été admis dans le *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. II, col. 447, sur la validité du baptême conféré en nommant le Père seul, ou le Fils, ou le Saint-Esprit seuls, pourvu qu'on croie aux trois personnes divines. La confirmation : la *Somme* ajoute au *De sacramentis* cette formule parfaite, tr. VI, c. I, col. 138 : *in baptismo datur Spiritus ad remissionem, hic datur ad robur*. L'eucharistie : le *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. VIII, col. 467-468, distingue fort bien, dans le sacrement unique de l'eucharistie, l'espèce visible, la vérité du corps, la vertu de la grâce spirituelle; la *Somme* introduit, pour exprimer la même chose, une terminologie appelée à un brillant avenir, tr. VI, c. III, col. 140 : *Tria hic considerare oportet, unum quod est sacramentum tantum, alterum quod est sacramentum et res sacramenti, tertium quod est res tantum*. La pénitence : nous avons sur la contrition deux chapitres, tr. VI, c. XI-XII, col. 147-150, vraiment précieux en dépit d'expressions ambiguës sur le rôle de la confession verbale précédée d'une contrition véritable: la *Somme*, tr. VI, c. XIII, col. 150-151, rejette la reviviscence, après une nouvelle chute, des péchés pardonnés, admise énergiquement par le *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. IX, col. 570-578. Cf. P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 284-285. L'extrême-onction : sur la non-réitération de ce sacrement au cours d'une maladie, la *Somme* amorce la solution exacte, tr. VI, c. XV, col. 154: *sacramentum non esse iterandum*, là où le *De sacramentis*, l. II, part. XV, c. III, col. 578-580, patronne franchement la réitération; mais les développements explicatifs de la *Somme* aboutissent, en dénaturant le sens des mots, à légitimer la réitération.

Tout n'est pas progrès dans la *Summa sententiarum*. Sans compter qu'on y découvre « une moindre vigueur synthétique, même une certaine absence de synthèse, une moindre profondeur, et, comme corollaire, une moindre originalité », P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 715; cf. p. 715-719, sur un petit nombre de points elle marque un recul par rapport au *De sacramentis*. Plus complète sur les relations entre la vision et la foi, elle a subi fâcheusement l'influence d'Abélard en soutenant que la foi sans la charité n'est pas une vertu, tr. I, c. II, col. 45, et en n'excluant de la foi que les choses non soumises aux sens, tr. I, c. I, col. 43 : *fides est voluntaria certitudo absentium..., id est sensibus corporis non subjacentium*, cf. T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, p. 19, 76; il est vrai que, dans tout le c. II, col. 44, il est dit tout court que *fides est solummodo de iis quæ non videntur*, ce qui enlève à l'objet de la foi toute vision, tant intellectuelle que sensible, comme le fait explicitement le *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, col. 328. Abélard a déteint encore sur la doctrine de la filiation du Christ en tant qu'homme, voir t. I, col. 415; sur celle de la rédemption, cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 342-343, 472, et sur celle du déni du pouvoir de consacrer validement quand on a été frappé de l'excommunication, tr. VI, c. IX, col. 146. Voir t. I, col. 53.

3° *La mystique*. — Hugues n'a pas laissé, en matière de théologie ascétique ou mystique, un ouvrage de l'envergure du *De sacramentis*. Un des écrits qui s'y rapportent, un des plus considérables par l'étendue, le commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, a été qualifié par l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 13, de livre « informe et fastidieux..., dont l'inutilité va de pair avec la prolixité ». Ce jugement est trop dur.

Reconnaissons toutefois qu'on ne trouve pas, dans ce commentaire, la précision et l'originalité habituelles de notre victorin; c'est l'œuvre d'un pâle disciple du pseudo-Denys et de Jean Scot Ériugène. Hugues se révèle autre chose et beaucoup mieux que cela dans une suite de traités qui conduisent des premiers degrés de la vie spirituelle aux sommets de la contemplation.

Deux écrits développent, à l'usage des religieux, les principes de l'ascétisme. Encore le premier, le *De institutione noviliorum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 925-952, traite-t-il moins des vertus que des qualités extérieures : maintien, tenue, modestie, politesse, etc., qui rendent facile et bonne l'existence en commun. L'*Expositio in regulam B. Augustini*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 881-924, est une explication de la règle de saint Augustin adoptée par les chanoines de Saint-Victor; de l'avis d'un écrivain très peu « mystique », B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, 2e édit., Paris, 1886, p. 115, elle fait honneur à Hugues. Aux récriminations de Luther contre les excès des mortifications monastiques, H. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, 1911, t. II, p. 258, a opposé la discrétion réclamée par l'*Expositio*, c. III, col. 893, laquelle eut une autorité officielle dans tout l'ordre des augustins.

La contemplation est la cime de l'ascension mystique. Comme point de départ ou plutôt comme anticipation lointaine, il y a une connaissance de Dieu spontanée, « quasi-intuitive » résultant d'un « sentiment d'inquiétude, d'inassouvissement, de manque et de disproportion en présence du fini qui nous entoure, du passager qui nous entraîne, du monde matériel qui nous enserre. Ce sentiment ne trouve son contentement, cet appel sa réponse, ce désir profond son apaisement nécessaire que dans un rapport personnel avec l'Esprit de Dieu... Saint Augustin a tout dit là-dessus dans une formule dont un incessant usage a presque effacé le relief, et où il faut donner au mot « cœur » le sens prégnant qu'il a retrouvé dans Pascal : *Fecisti nos ad te, et ideo inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* » L. de Grandmaison, *L'élément mystique dans la religion*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 190, 197. Hugues a repris le mot de saint Augustin, *De arca Noe morali*, prol., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 619-620, et quatre ouvrages de lui en sont un commentaire très riche, un peu diffus, un peu subtil, parfois, mais souvent aussi ému, entraînant, ingénieux, délicat, ailé. Les *In Salomonis Ecclesiasten homiliæ XIX*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 113-256, débutent par une remarquable description de la contemplation et considèrent les différentes espèces de vanité qui, à sa lumière, apparaissent dans les choses caduques. Le *De arca Noe morali*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 617-680, le *De arca Noe mystica*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 681-704, et le *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 703-740, forment une sorte de trilogie, où nous voyons l'homme déchu de la contemplation de Dieu que Hugues prête à Adam innocent; sa maladie, *ecce ostendimus morbum cor fluctuans, cor instabile, cor inquietum;* la cause du mal, qui est l'amour du monde; le remède qui est l'amour de Dieu. Pour arriver à l'amour du Dieu, il est nécessaire de se déprendre du monde vain, changeant, périssable, et de chercher Dieu, pour être avec lui dans sa maison, arche de salut qui est l'Église, la grâce, l'âme; il s'agit d'édifier en nous cette arche mystique, d'y entrer, de l'habiter, de s'élever vers Dieu par la contemplation des créatures, d'aller des pensées utiles aux actes meilleurs, en sorte que tout ce que nos regards humains aperçoivent de bon au dehors, nous nous efforcions de le présenter au dedans aux regards divins, que nous ne voyions, que nous n'attendions, que nous ne désirions que Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qu'ainsi, *sicut prius homo per visibilia a contemplatione Dei ceciderat, ita nunc, per visibilia Dei opera admonitus, ad ipsum iterum contemplandum resurgere consuescat. De vanitate mundi*, l. II, col. 716-717; cf. *De arca Noe morali*, prol., l. I, c. I, II; l. II, c. IV, VI, col. 619-620, 621, 626, 637-638, 640, etc.

Dans l'ascension mystique, la méditation a un rôle important. Hugues lui a consacré un petit traité, que les éditeurs ont intitulé *De meditando seu meditandi artificio opusculum aureum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 993-998, mais qui ne porte dans les manuscrits que ce titre *De meditatione* ou *De arte meditandi*. Cf. B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 135. Il en traite aussi ailleurs, par exemple, dans l'*Eruditio didascalica*, l. III, c. XI, col. 772. Surtout le *De tribus diebus*, devenu indûment le l. VII de l'*Eruditio didascalica*, est une admirable méditation ou « élévation dogmatique »; de la connaissance des choses visibles on monte à celle de Dieu un et trine, et de la connaissance de Dieu on revient à celle de l'âme et des créatures inférieures : *nunc jam mens nostra ad semetipsam redeat et quid sibi ex hac cognitione utilitatis provenire possit attendat*, c. XXVI, col. 835.

Au-dessous de la méditation il y a la prière, qui s'élève sur ces deux ailes : la misère de l'homme et la miséricorde du rédempteur, *De modo orandi*, c. I, col. 977, et à laquelle la méditation est indispensable : *sic ergo orationi sancta meditatio necessaria est, ut omnino perfecta esse oratio nequeat si eam meditatio non comitetur aut præcedat.* Le *De modo orandi*, quelque peu lassant par l'abondance des divisions et subdivisions, a des considérations très pieuses sur la prière en général et, en particulier, c. IV-VIII, col. 981-988, sur la prière qui consiste à se servir, *sive pro nostra sive pro aliorum salute*, des textes de l'Écriture qui n'ont pas la forme de la prière.

A-t-on prié? *Deinde restat tibi ut ad bonum opus accingaris, ut quod orando petis operando accipere merearis... Sicque fit ut supradictum eum (Deum) quod (sic, pour quem) oratio quærit contemplatio inveniat. Eruditio didascalica*, l. V, c. IX, col. 797.

Nous avons vu ce que Hugues dit de la nature de la contemplation et de sa division en spéculation et contemplation tout court, ou contemplation acquise et infuse. Il y a une gradation mystique. Si le *De contemplatione*, publié par B. Hauréau en appendice à *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859, était certainement authentique, nous serions fixés sur la manière dont il entend cette doctrine des degrés et des modes de la contemplation, et il serait aisé d'y retrouver, avec une terminologie partiellement différente, les idées qui rempliront les ouvrages des théologiens mystiques des siècles suivants. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 378-387. Les œuvres dont l'authenticité est de tout repos contiennent au fond, sous des allures moins didactiques, le même enseignement. Citons, d'abord, le *Soliloquium de arrha animæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 951-970. Comment le rédacteur de la notice consacrée à Hugues de Saint-Victor dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 16, a-t-il pu dire que le *De arrha* « est sec, plein de jeux de mots et va plus à l'esprit qu'au cœur »? Rien n'est plus vivant, au contraire, délicieux et tendre, et d'un joli style, souple et caressant, à peine gâté — mais si peu! — par un commencement d'afféterie, que ce *Soliloque* où sont retracées les privautés mystiques, où est racontée la visite du Bien-Aimé « qui vient invisible, caché, incompréhensible, pour toucher sans être vu, pour avertir sans être compris, non pour se répandre tout entier, mais pour s'offrir

à goûter. Et les arrhes de tes fiançailles, dit l'homme à son âme, consistent en cela principalement que celui qui se donnera plus tard pour être vu et possédé perpétuellement par toi se laisse goûter quelquefois pour que tu apprennes combien il est doux. *Simul etiam interim de absentia ejus consoleris quando ejus visitatione ne deficias incessanter reficeris* », col. 970. Cette idée est reprise dans le *De amore sponsi ad sponsam*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 987-994. Hugues, pour qui le Cantique des cantiques est le livre de la contemplation : *in Proverbiis Salomon quasi meditando incessit, in Ecclesiaste ad primum gradum contemplationis* (la contemplation acquise) *ascendit, in Canticis canticorum ad supremum* (la contemplation infuse) *se transtulit*, *In Ecclesiasten*, homil. I, col. 117 ; cf. *Eruditio didascalica*, l. IV, c. VIII, col. 783, où il commente quelques versets sur les noces entre Dieu et l'âme : *sponsus est Deus, sponsa est anima*, col. 987.

La contemplation se termine à l'amour, *in affectum terminatur*, dira saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXX, a. 3, ad 3um. Hugues en dit autant dans une belle page des homélies sur l'Ecclésiaste, col. 117-118 : *Novissime autem, postquam assidua veritatis contemplatione cor penetratum fuerit et ad ipsum summæ veritatis fontem medullitus toto animæ affectu intraverit, tunc in idipsum dulcedinis quasi totum ignitum, et in ignem amoris conversum, ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum requiescit.* Apogée des états mystiques, l'amour est aussi la grande vertu des états ordinaires de la vie chrétienne. Hugues en a traité souvent. Le *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. VI-XII, col. 528-550, consacre à ce magnifique sujet une étude pénétrante, malheureusement déparée par quelques notions inexactes. Il développe fortement la thèse de saint Augustin, voir t. I, col. 2437-2438, que l'amour désintéressé, loin d'exclure le motif de la récompense en tant qu'elle est Dieu même, le comprend dans son désir, c. VII, col. 531-534 ; cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, traité I, *Additions et corrections*, n. VIII, dans *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, t. XVIII, p. 670-673 ; mais il en arrive à tout ramener à l'amour de concupiscence : *quid est diligere nisi concupiscere et habere velle, et possidere et frui?* col. 534, et à ne pas tenir compte de l'amour de bienveillance, qui consiste à aimer Dieu pour Dieu même. Cf. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI, cahier 6, Munster, 1908. Le *De substantia dilectionis et charitate ordinata*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 15-18, reflète la même doctrine. Le *De laude charitatis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 971-976, est un admirable panégyrique de la bonne, de la chère charité, *o bona charitas, o cara charitas*, col. 976. Un passage, col. 975, a des chances d'avoir suggéré à Pierre Lombard sa thèse erronée sur l'identité entre la charité et le Saint-Esprit ; il est susceptible d'être bien entendu. L'amour loué par Hugues n'est pas exclusivement celui des états mystiques ; certains traits, tels que celui-ci, col. 976 : *semper cor sursum habet et desiderium in superna elevatum*, conviennent à la charité qui est unie à la contemplation. Dans le commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, l. VI, c. VII, col. 1034-1044, Hugues balbutie, avec un sentiment d'admiration vive — *si ego quod sentio dicam, primum hoc fateor quod verba audivi aut non homini dicta aut non dicta ab homine* (il s'agit d'un texte du pseudo-Denys, col. 1036) — les merveilles de l'amour atteignant sa perfection, et ajoute à sa louange qu'il peut aller plus loin que la connaissance : *Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est*, col. 1038.

III. PLACE DE HUGUES DANS L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE. — 1° *Ses sources.* — 1. *Les sources du De sacramentis et des autres écrits sûrs.* — Hugues sut-il l'hébreu et le grec ? Il compare volontiers le texte de la Vulgate à l'original hébraïque, par exemple, *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon*, c. VII, *P. L.* t. CLXXV, col. 37, 45, 59, 60, 61, etc. ; sans doute il le fait d'après les écrits de saint Jérôme. De même il multiplie les étymologies grecques, par exemple, *Eruditio didascalica*, l. IV, c. XVI, col. 788-790 ; il pouvait les prendre dans les glossaires qui offraient une érudition toute prête. Toutefois, dans son commentaire sur le pseudo-Denys, l. IV, c. III, col. 994, il corrige la traduction de Jean Scot Ériugène d'un ton qui invite à supposer chez lui la connaissance directe du grec.

La nomenclature des écrivains de l'antiquité — où les noms fabuleux se mêlent à ceux de l'histoire — de l'*Eruditio didascalica*, l. III, c. II, col. 765-767, est vraisemblablement empruntée aux *Étymologies* d'Isidore de Séville ou à des ouvrages semblables. Hugues cite Virgile, Horace, Juvénal, Perse, Lucain, Térence, Cicéron, Sénèque, etc. Il dit, *Eruditio didascalica*, l. III, c. II, col. 767, que Platon *primus logicam rationalem apud Græcos instituit, quam postea Aristoteles discipulus ejus ampliavit, perfecit et in artem redegit.* Mais rien ne prouve que les rares écrits de Platon et d'Aristote alors répandus aient été en ses mains, ni ceux de Plotin et de son école ; il semble n'avoir connu Aristote qu'à travers Boèce, et Platon et les néo-platoniciens qu'à travers saint Augustin et le pseudo-Aréopagite.

Les citations expresses des Pères n'abondent pas sous sa plume, sauf dans un chapitre sur la Trinité, et dans les traités du mariage et des fins dernières du *De sacramentis*. Mais il est nourri de leur substance et, tout en restant personnel, il utilise, sans les alléguer, leurs pensées, voire leurs expressions. Il mentionne, parmi les Pères, *Eruditio didascalica*, l. IV, c. II, col. 779 ; *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, c. VI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 15, Jérôme, Augustin, Grégoire (évidemment Grégoire le Grand), Ambroise, Isidore, Origène, Bède, et, dans une seconde liste plus complète, plus livresque, *Eruditio didascalica*, c. XIV, col. 786-787, avec ces mêmes Pères, Athanase, Hilaire, Basile, Grégoire le Thaumaturge, Grégoire de Nazianze, Théophile d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Léon pape, Proculus, Isidore de Séville, Cyprien, Orose, Sédulius, Prudence, Juvencus, Arator, Rufin, Gélase, Denys l'Aréopagite, Eusèbe de Césarée et Cassiodore. Saint Augustin est son auteur préféré : *omnium studia Augustinus ingenio vel scientia sua vicit*, col. 786 ; il s'en pénétra si parfaitement qu'il fut appelé « un second Augustin », cf. Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum*, l. II, c. XVI, Douai, 1597, p. 174 ; Denys le Chartreux, *Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XV, p. 78 ; mais il est un disciple de saint Augustin « à la manière de saint Anselme, c'est-à-dire qu'il demande au docteur d'Hippone moins des solutions toutes faites que la méthode pour penser par soi-même ». T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, p. 19. Pour l'explication morale de l'Écriture, son maître est le pape saint Grégoire : *beatissimi Gregorii singulariter scripta amplexanda existimo quæ, quia mihi præ cæteris dulcia et æternæ vitæ amore plena visa sunt, nolo silentio præterire. Eruditio didascalica*, l. V, c. VII, col. 794. De saint Jérôme il vante justement la traduction de la Bible, *Eruditio didascalica*, l. IV, c. V, col. 781 ; *De Scripturis prænotatiunculæ*, c. IX, col. 17-18, et il accepte le jugement sur Rufin en des termes qui montrent le grand cas qu'il fait de son autorité : *quoniam B. Hieronymus in aliquibus cum de arbitrii libertate notavit, illa sentire debemus quæ et Hieronymus, Eruditio didascalica*, l. IV, c. XIV, col. 787 : il le suit ordi-

nairement dans l'interprétation des saints Livres. Denys, dit-il, c. xiv, col. 787, *multa ingenii sui volumina reliquit;* cf. *Commentariorum in Hierarchiam cœlestem*, l. I, c. ii, iv, v, col. 927, 929-930: il commenta sa *Hiérarchie céleste* et, dans le *De sacramentis*, l. I, part. V, c. xxx, col. 260, s'en tint à sa distinction des neuf ordres des anges, *hoc auctoritas promulgavit*; pour le reste, l'influence du pseudo-Denys n'apparaît guère. Notons qu'il le fait venir et subir le martyre en France. *De vanitate mundi*, l. IV, *P. L.*, t. clxxvi, col. 737. Parmi les autres Pères ou écrivains ecclésiastiques mis à profit par Hugues, citons le donatiste Tichonius, dont il reproduit, *Eruditio didascalica*, l. V, c. iv, col. 791-793, le *Liber de septem regulis* (les sept règles de l'interprétation de l'Écriture), *P. L.*, t. xiii, col. 15-16; Boèce, à qui il emprunte, *Eruditio didascalica*, l. I, c. iv, col. 743-744, un important morceau du commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre, l. I, *P. L.*, t. lxiv, col. 71-72; saint Ambroise, de qui il cite, *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. ii, col. 446-447, un long extrait sur le baptême; voir aussi l. II, part. XI, c. v, col. 487; surtout Bède, qui lui fournit, en particulier, des vues sur la création et le paradis terrestre, cf. Zöckler, *Realencyklopädie*, t. viii, p. 439, et saint Isidore de Séville, à qui il prend, avec d'autres choses, presque tout ce qu'il a sur les écrivains sacrés, les livres canoniques et les versions des Livres saints, *Eruditio didascalica*, l. IV, c. ii, col. 778-787; *De Scripturis prænotatiunculæ*, c. vi-xii, col. 15-20; sur les livres authentiques et apocryphes, il transcrit le décret dit de Gélase. *Eruditio didascalica*, l. IV, c. xv, col. 787-788. Les écrivains du moyen âge n'avaient pas tous les écrits dont ils citaient ou copiaient des passages : des recueils existaient; *Deflorationes, Sententiæ*, etc., cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 125-131; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. ii, p. 81-86, qui groupaient des extraits d'ouvrages souvent inaccessibles. On aimerait avoir le catalogue de la bibliothèque de Hugues (il n'avait pas, menu détail, la *Cœna* du poète Cyprien, cf. *Epist.*, ii, *P. L.*, t. clxxvi, col. 1011). Assurément il est tributaire des recueils canoniques qui rendirent tant de services aux théologiens, surtout d'Yves de Chartres; cf. J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. i, p. 495 (sur la manière de comprendre le mot *sacramentum* et ses subdivisions); *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. x, p. 721 (sur le traité de l'ordre); *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 198, 315 (sur la confirmation); p. 315 (sur le baptême); A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. ii, p. 254 (sur le mariage); M. Grabmann, *op. cit.*, t. ii, p. 86-87. C'est à eux qu'il doit une bonne part de sa documentation patristique, et quelques textes du droit romain, telle la définition du mariage. *De sacramentis*, l. II, part. XI, c. iv, col. 483. Pour le traité sur les ordres, il puise dans les livres liturgiques.

Les écrivains venus après l'âge des Pères, les préscolastiques, ont été mis à contribution par Hugues. L'hypothèse d'une dépendance vis-à-vis d'Alcuin, énoncée par Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. ii, p. 153, est fragile, et nous n'oserions dire, avec A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. ii, p. 24, qu' « il s'inspire visiblement du IIIe livre du *De clericorum institutione* de Raban dans les chapitres qu'il consacre à la méthode de lecture des saints Livres ». F. Picavet, *Esquisse générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, p. 203, s'est trompé en prétendant qu'il ne nomme pas Jean Scot Ériugène. C'est une autre erreur de conclure, avec T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, p. 82, de la phrase dans laquelle Jean Scot est nommé, *Eruditio didascalica*, l. III, c. ii, col. 765; cf. *Excerptionum priorum*, l. I, c. xxiv, *P. L.*, t. clxxv, col. 202 : *Theologus apud Græcos Linus fuit, apud Latinos Varro, et nostri temporis Joannes Scotus*, que Hugues « fait le plus grand cas de lui », car il est « le seul auteur médiéval cité dans cette longue liste des inventeurs des « arts » divers : toutes ces inventions étant antérieures au moyen âge, il n'y avait pas à donner des noms du moyen âge, sauf pour la théologie, où Jean Scot ajoutait suffisamment à la théologie d'un Linus ou d'un Varron pour figurer parmi les inventeurs. Par ailleurs Hugues se sert de la traduction de la *Hiérarchie céleste* due à Jean Scot et relève, nous l'avons vu, la traduction défectueuse d'un mot : là se borne l'utilisation de Jean Scot. Les recueils de *Sentences* issus du cercle d'un Guillaume de Champeaux et d'un Anselme de Laon ont plus de rapports avec la synthèse théologique de Hugues. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 157-160. Il a subi l'influence de saint Anselme. Non qu'il le suive en toutes choses : nous savons qu'il rejette sa thèse sur la nécessité de l'incarnation, et le silence gardé sur le fameux argument du *Proslogion* prouve qu'il ne le tient pas pour valable. Mais la manière dont il s'élève à la connaissance de Dieu, en partant de l'âme et en usant de la méthode rationnelle, est bien anselmienne. Le *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard a plus d'un écho dans les chapitres de Hugues sur le libre arbitre. *De sacramentis*, l. I, part. V, c. xxi-xxii; part. VI, c. xi, col. 255-256, 272-273. Pour le baptême, il y a mieux : Hugues ayant consulté Bernard sur l'enseignement oral de quelqu'un qu'il ne nommait pas, mais qui était sans doute Abélard, relatif au baptême et à d'autres questions, Bernard répondit par l'*Ad Hugonem de Sancto Victore epistola seu tractatus de baptismo aliisque quæstionibus ab ipso propositis*, *P. L.*, t. clxxxii, col. 1031-1046. Voir t. ii, col. 755, 764. Hugues s'appropria, sans mentionner Bernard, tout un passage de ce traité, dans le *De sacramentis*, l. I, part. X, c. vi, col. 336-338 (reproduit *P. L.*, t. clxxxii, col. 1038-1041). Un chapitre de l'*Eruditio didascalica*, l. V, c. x, col. 798, sur les trois catégories de lecteurs de l'Écriture, est une paraphrase d'un texte célèbre de saint Bernard, *In Cantica*, serm. xxxvi, c. iii, *P. L.*, t. clxxxiii, col. 968. Hugues procède de même envers Bernard de Chartres, qui avait énuméré les qualités requises pour l'étude dans trois vers que nous connaissons grâce à Jean de Salisbury, *Polycraticus*, l. VII, c. xiii, *P. L.*, t. cxcix, col. 666 :

Mens humilis, studium quærendi, vita quieta,
Scrutinium secretum, paupertas, terra aliena,
Hæc reserare solent multis obscura legendo.

L'*Eruditio didascalica*, l. III, c. xiv, col. 778-778, sans allusion à Bernard de Chartres, développe de point en point ce programme. Hugues, à la ressemblance de la plupart des scolastiques, ne nomme jamais ses contemporains; il les désigne, ceux principalement dont il combat l'opinion, de cette manière vague : *quidam dicunt.* Ainsi fait-il envers Abélard, qu'il réfute çà et là. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 30, 227. Manifestement les idées abélardiennes sollicitent son attention et stimulent sa pensée; Abélard influe sur lui, ne serait-ce que par réaction. Peut-être lui doit-il un progrès de méthode. Hugues, en général, n'invoque pas l'autorité des Pères. Pourtant une première fois il s'excuse de donner son avis en une matière difficile où les Pères sont en désaccord. *De sacramentis*, l. I, part. I, c. ii, col. 187-188. Ailleurs, il a un long chapitre, l. II, part. I, c. vi, col. 376-381, qui n'est qu'un recueil de textes mis

bout à bout, *nihil adjicientes*, dit-il, *utpole qui nec sufficientes invenimur ad ea quæ dicta sunt ab illis.* Cf. aussi l. II, part. VI, c. II, col. 446. Plus loin, dans les traités du mariage et des fins dernières, les Pères sont cités fréquemment. Ce n'est pas encore à la façon d'Abélard, qui sera imitée dans la *Summa sententiarum*, et qui consiste à exposer d'abord les autorités pour et contre dans chaque question, quitte à les concilier, si c'est possible, et à se ranger à l'opinion qui paraît la meilleure. Déjà, et de plus en plus à mesure qu'il s'achemine vers le terme de son œuvre, Hugues est impressionné par l'importance de l'argument patristique. Il n'est pas téméraire de penser qu'Abélard est pour quelque chose dans cette orientation nouvelle.

2. *Les sources de la Summa sententiarum.* — Autant le *De sacramentis* est sobre, sauf les exceptions indiquées, en références patristiques, autant la *Summa sententiarum* les multiplie. Le but de l'auteur l'exige. Il veut « rendre compte de sa foi et de son espérance » avec la modestie et la réserve qui s'imposent : aussi annonce-t-il, præf., col. 41-42, que, partout où il le pourra, il suivra les autorités, que, là où manquent les autorités certaines, il sera avec ceux qui s'approchent le plus des autorités existantes. Il est fidèle à sa résolution : l'argument d'autorité triomphe dans la *Somme*, et si, d'aventure, à son défaut, une opinion a été émise, ce correctif arrive, tr. V, c. VI, col. 133 : *Sed, quia non habemus inde auctoritatem, divino judicio relinquamus.*

Il serait très difficile, sinon impossible, de dresser une liste parfaite des auteurs employés. L'édition de la *Summa sententiarum* est trop défectueuse et un trop grand nombre des sources qu'elle utilise sont mal éditées ou inédites pour qu'on puisse aller à coup sûr. Puis, elle n'avertit pas toujours de ses emprunts : elle reproduit sans le dire la pensée et parfois les expressions non seulement des œuvres de Hugues de Saint-Victor, mais encore d'autres auteurs; par exemple, cette phrase : *Judæi, quamvis manu Christum non occiderunt, linguis suis tamen occiderunt*, tr. IV, c. IV, col. 122, est manifestement inspirée de saint Augustin. *Enarrationes in psalmos*, ps. LXIII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 762-763. Ou bien la *Summa* allègue des autorités sous des formes très vagues : *legimus, legitur, ita sancti solvunt, sancti exponunt, auctoritas dicit, quædam auctoritates dicunt*, etc. L'identification est parfois aisée, par exemple, tr. I, c. XI, col. 58 : *habetur in illa auctoritate : in essentia unitas et in personis proprietas* (préface de la Trinité); c. XV, col. 71 (symbole de saint Athanase). Elle ne l'est pas toujours. En outre, la *Summa* ne désigne jamais que de la sorte les théologiens qu'elle attaque : *quidam dicunt*. Dans plus d'un cas on voit vite qu'il s'agit, par exemple, d'un Bérenger de Tours, tr. VI, c. V, col. 141-142, ou d'un Abélard, tr. I, c. VIII, col. 54 : *quidam tamen de ingenio suo præsumentes dicunt...*; cf. Abélard, *Introductio ad theologiam*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1001. Mais souvent on ne sait qui elle vise. De même dans les nombreux passages où elle dit : *solent quidam opponere, solet quæri*, etc. Là où elle donne les noms des écrivains, l'identification des textes n'est pas sans difficultés, soit qu'ils soient pris dans des apocryphes, soit que la citation ne soit pas textuelle, mais se borne à rendre l'idée de l'auteur. Cf. dom A. Beaugendre, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1067-1068. Sous le bénéfice de ces observations, voici le compte, au moins approximatif, et, croyons-nous, plus exact que celui qui est fourni par M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 91, d'après les notes marginales d'un manuscrit de la bibliothèque de l'université d'Erlangen, des textes mis en avant. Saint Augustin est cité 201 fois, saint Grégoire 29, saint Ambroise 28 (y compris les citations du *De sacramentis* qu'avec tout le moyen âge Hugues attribue à saint Ambroise), saint Jérôme 23, saint Isidore 14, saint Bède 8, Origène 4, saint Cyprien 3 fois (deux à travers saint Augustin, une à travers Haymon d'Halberstadt), Boèce 3 (il n'est nommé qu'une fois, et deux fois est reproduite sa définition de la personne), le pseudo-Denys, saint Léon et Haymon d'Halberstadt chacun deux fois. Ont une citation unique Platon, Cicéron, sept papes (quelques textes apocryphes; une huitième citation se présente ainsi, tr. V, c. VIII, col. 133 : *romanus pontifex*, et une neuvième, c. X, col. 136 : *aliorum decreta*), deux conciles, saint Prosper, Paul Orose, saint Fulgence, le pseudo-Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste de Riez), la Vie de saint Basile, Raban Maur, saint Anselme et Gilbert de là Porrée. En tout 340 textes, parfois assez longs, dans un ouvrage qui occupe 113 colonnes de l'édition de Migne. Ces chiffres coïncident à peu près avec ceux des citations faites par Pierre Lombard au IVe livre des *Sentences*, cf. J. Annat. *Pierre Lombard et ses sources patristiques*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1906, p. 86 ; par Gautier de Mortagne dans le *De sacramento conjugii*, devenu le tr. VII de la *Summa sententiarum*, et par Hugues dans le *De sacramentis*. La principale autorité est saint Augustin. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 88-90. Grégoire le Grand, Ambroise et Jérôme viennent ensuite, presque au même rang, et, après eux, saint Isidore ; puis saint Bède. Les autres Pères apparaissent rarement; les Pères grecs tout particulièrement restent dans l'ombre. Un bon nombre de ces textes sont fournis par les recueils canoniques. Tous ne sont pas authentiques; cf., pour la *Summa sententiarum*, J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, p. 413, 418, 421, 428, 436, 445. La *Summa sententiarum* ne nomme pas, selon l'usage, les contemporains dont elle combat la doctrine, pas même Bérenger, mort depuis longtemps, ni les bérengariens du XIIe siècle, tr. VI, c. V, col. 141; mais, contrairement aux habitudes, elle se réclame de l'autorité d'un quasi-contemporain, saint Anselme, tr. V, c. V, col. 132; cf. sur ce texte, J. Annat, *loc. cit.*, p. 89, et même d'un contemporain, Gilbert de la Porrée, tr. I, c. XII, col. 64. Hugues, le premier, dans le *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. I, col. 552, avait demandé à la tradition des renseignements au sujet de la confession; la *Summa sententiarum*, tr. VI, c. X, col. 147, enrichit d'un texte d' « un très grand évêque », qui est saint Ambroise, ce dossier patristique. Cf. J. Turmel, *op. cit.*, p. 453. Quand elle ne puise pas directement aux sources traditionnelles, la *Summa* emprunte ses textes non seulement aux collections des canons, mais encore au *De sacramentis* et aux écrits d'Abélard. Cf. J. Turmel, *op. cit.*, p. 381-382; P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 710-714. Avec des textes la *Summa* doit à Abélard des idées. Non qu'elle adopte toute la dogmatique abélardienne : un peu partout Abélard est combattu. Mais un peu partout aussi des emprunts lui sont faits. Les principaux portent sur la doctrine trinitaire, la foi, l'espérance, la charité, la reviviscence des péchés. Cf. E. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, p. 286-308.

2° *Les témoignages sur Hugues.* — Les victorins qui publièrent, en 1648, les œuvres de Hugues réunirent, selon une coutume alors générale, une gerbe d'anciens *testimonia* sur leur auteur. Cf. *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXIII-CLXVIII. Si riche qu'elle soit, elle est loin d'avoir tout recueilli, et il sera facile, sans viser à être complet, d'ajouter bon nombre de témoignages expressifs.

Très admiré, Hugues n'échappa point à la contradiction. Un anonyme du XVe siècle, probablement un

dominicain, entreprit de montrer que l'*Expositio in regulam B. Augustini*, où il voyait l'œuvre de Hugues, contient quatorze erreurs. Cf. Hugonin, *P. L.*, t. CLXXV, col. CX. Vers 1180, l'auteur du *Liber de vera philosophia* dénonça, nous l'avons dit, seize propositions de la *Summa sententiarum* mise sur le compte de Hugues. Les cornificiens, que Hugues jugea sévèrement, sans les nommer du reste, attaquèrent, au rapport de Jean de Salisbury, qui nous les présente d'une façon si vive, cf. E. Buonaiuti, *Giovanni di Salisbury e le scuole filosofiche del suo tempo*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1908, t. IV, p. 389-394, les meilleurs maîtres du temps, Anselme et Raoul de Laon, Albéric de Reims, Simon de Paris, Guillaume de Champeaux; *vix parcitur magistro Hugoni de Sancto Victore*, dit-il, *Metalogicus*, l. I, c. v, *P. L.*, t. CXCIX, col. 833, *et hoc quidem magis propter habitum religionis quam propter reverentiam scientiæ aut doctrinæ*. Ainsi les adversaires de Hugues osent à peine s'en prendre à lui. Les admirateurs, eux, s'expriment en toute liberté.

En premier lieu paraissent ceux qui viennent de Saint-Victor. Hugues est loué dans la belle lettre d'Osbert sur sa mort, *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXII-CLXIII, cf. l'*Indiculum omnium scriptorum magistri Hugonis de S. Victore*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. II, p. 283; dans l'épitaphe composée par Simon Chèvre-d'or, cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 6, 490-491 (remarquer toutefois que Simon ne fut peut-être pas un victorin, cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 139, n. 1); une *Chronique* anonyme d'un victorin de la fin du XIIe siècle, *P. L.*, col. CLXV, cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 143; le *Memoriale* de Jean de Paris, *P. L.*, col. CLXVI; cf. J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 271, note; le nécrologe de Saint-Victor, *P. L.*, col. CLXIII-CLXV; au commencement du premier catalogue publié par B. Hauréau, *P. L.*, col. CXLIII; à la fin du second catalogue qui devait figurer sur le tombeau de Hugues, *P. L.*, col. CLII; surtout par le plus illustre des victorins après Hugues, Richard, qui le désigne de la sorte, sans le nommer, *Benjamin major*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. CXCVI, col. 67 : *sicut præcipuo illi nostri temporis theologo placuit*, et en le nommant, *Tractatus de spiritu blasphemiæ*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1189 : *magni illius, magistrum Hugonem loquor, nostri temporis theologi.*

Voici, maintenant, les chroniqueurs, les historiens de l'Église ou de la littérature ecclésiastique. Ce sont, avec Jacques de Vitry, qui, on s'en souvient, appelle Hugues « harpe du Seigneur » et « organe du Saint-Esprit », les chroniqueurs Sigebert de Gembloux, Robert du Mont, Albéric des Trois-Fontaines, Jacques de Voragine, Richard le Poitevin, Robert Abolant d'Auxerre, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. VI, p. 452, 495; t. XXIII, p. 828; t. XXIV, p. 170; t. XXVI, p. 81, 235; les auteurs anonymes des *Annales Dorenses*, *op. cit.*, t. XXVII, p. 523; de la chronique publiée dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1781, t. XII, p. 120 (transcrit presque littéralement Richard le Poitevin); de la chronique de Morigny, *op. cit.*, t. XII, p. 86; de la chronique de Jumièges, *P. L.*, col. CLXV; les autres chroniques indiquées par J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 270, n. 3; Sigefroy de Meissen, Vincent de Beauvais, le pseudo-Henri de Gand, Trithème, saint Antonin, Werner Rolewinck, *P. L.*, col. CLXVI-CLXVIII. Hugues ne fut le second d'aucun de ses contemporains, ç'a été un nouvel Augustin, un des luminaires de la France, il fut aussi saint que savant, tel est le sens et telles sont quelques-unes des expressions de ces témoignages.

Écoutons à leur tour les théologiens, les auteurs ascétiques et mystiques, les polygraphes. Sans parler de ceux que nous retrouverons en traitant de l'influence de Hugues, Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum*, l. II, c. XVI, Douai, 1597, p. 174, enregistre, le premier peut-être, l'appellation de *secundus Augustinus id est secundus ab Augustino*. Geoffroy d'Auxerre, énumérant les hommes sages et lettrés qui ont honoré l'Église, *Libellus contra capitula Gilberti*, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 616, mentionne *fidelissimum divini verbi tractatorem Hugonem de S. Victore*. Dans le *Speculum futurorum temporum* ou *Pentachronon*, extrait des œuvres de sainte Hildegarde, Gebenon, prieur d'Eberbach, dans J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, Mont-Cassin, 1882, t. VIII, p. 488, qualifie son temps de « vil et misérable », mais ajoute que toutefois des saints y ont fleuri, tels que, en France, Bernard, abbé de Clairvaux, maître Hugues et maître Richard de Saint-Victor. Pierre de Celle, *Epist.*, l. VII, epist. XIX, *P. L.*, t. CCII, col. 610, l'associe à saint Bernard, à Gilbert de la Porrée et à maître Pierre (vraisemblablement Pierre le Mangeur) comme étant, parmi les auteurs récents, de ceux qui méritent de plaire, *in quibus nec rosæ nec lilia desunt*. Le dominicain Gui Vernani, dans son commentaire inédit sur la bulle *Unam sanctam*, cité par M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 258, se réclame de l'autorité de Hugues, *magnus et authenticus doctor Ecclesiæ*. Durand de Mende, *Rationale divinorum officiorum*, l. IV [c. XLI], Lyon, 1481 [fol. XC *b*], l'appelle *doctor excellentissimus*. Gerson, *De libris legendis a religiosis*, dans ses *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 571, nomme Richard de Saint-Victor (à qui il attribue inexactement le *De arca mystica*), et déclare inutile d'énumérer toutes ses œuvres, *nihil enim composuit nisi divinum edoctus a præceptore suo doctore celeberrimo Hugone de S. Victore, cujus opusculum De oratione... superat omnem laudem*; cf. *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, t. IV, col. 97. Il applique à Hugues l'épithète de *venerabilis*, col. 572, qu'on rencontre aussi dans la lettre d'Osbert, *P. L.*, t. CCXXV, col. CLXII; dans le récit d'un miracle de l'an 1325 attribué à l'intercession de Hugues, *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXIII-CLXIV (avec la variante *venerandus*); dans le titre d'un manuscrit de la *Practica geometriæ*, cf. P. Tannery, dans Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. IX; dans la Vie de sainte Lydwine par frère Jean Brugman, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1865, aprilis t. II, p. 281, et, jusqu'à huit fois, dans l'anonyme *Apparatus ad vulgarem Rabani Allegoriarum editionem*, publié par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. III, p. 438, 439, 441, 442, 443, 444, 445. Denys le Chartreux, *Commentaria in librum De cælesti hierarchia*, c. VII, a. 32, dans *Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XV, p. 124, s'empare également du *venerabilis Hugo*, ainsi que le carme Thomas Netter (*Waldensis*), *Doctrinalis antiquitatum Ecclesiæ Jesu Christi*, t. II, *De sacramentis*, c. XLVIII, LIII, Paris, 1521, fol. 48 *a*, 52 *b*. Denys le Chartreux, *op. cit.*, c. III, a. 19, p. 78, exprime un fort étonnement de ce qu'Albert le Grand a prêté une grave erreur sur les anges *fidelissimo doctissimoque Hugoni qui, ob eminentiam suæ scientiæ, dictus est secundus seu alter Augustinus*. La formule : « un nouvel Augustin » est légèrement modifiée dans Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, l. IV, Paris, 1610, p. 250 : *Hugo victorinus..., vir divinarum et humanarum litterarum exquisita eruditione clarissimus, et Augustini doctrinæ ac phraseos usque adeo æmulator ut Augustini lingua eruditorum sui temporis adagio dictus sit.*

Mettons à part des théologiens qui sont hors de rang. Dante, *theologus Dantes*, montre, dans son *Paradiso*,

c. XII, v. 133, Hugues en compagnie de saint Bonaventure et d'autres bienheureux:

Ugo da San Vittore è qui con elli.

Saint Bonaventure a vanté souvent Hugues de Saint-Victor, jamais avec autant d'éclat que dans le *De reductione artium ad theologiam*, dans les *Opera omnia*, Quaracchi, 1890, t. V, p. 321 : il dit que la science sacrée comprend trois parties, le dogme, la morale, la mystique, représentées principalement la première par saint Augustin, la deuxième par saint Grégoire, la troisième par saint Denys : *Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in prædicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia hæc.* Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. V, a. 1, ad 1um, à l'occasion d'un passage de Hugues qu'on objecte, a ce mot qui va loin : *quamvis dicta Hugonis de S. Victore magistralia sint et robur auctoritatis habeant.* Faisons, cependant, là-dessus deux observations. D'abord, il ne faut pas conclure que « saint Thomas, c'est tout dire, le regardait comme son maître », *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 4; cf. U. Baltus, *Revue bénédictine*, t. XV, p. 109, mais seulement comme l'un des maîtres ayant autorité dans les écoles. Puis, il n'est pas très sûr que ce texte soit bien celui de saint Thomas. P. Rousselot, dans les *Études*, Paris, 1914, t. CXXXIX, p. 418, observe que l'édition léonine de la *Summa theologica* porte, à cet endroit : *quamvis dicta Hugonis de S. Victore magistralia sint, robur auctoritatis non habent.* Appuyée par plusieurs manuscrits, cette leçon fournirait ce sens plus naturel : Hugues n'est qu'un professeur, un maître, et non un saint Père, non un de ces *doctores authentici* dont la parole s'impose : *et tamen potest dici*, on peut toutefois sauver sa formule. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, saint Thomas, s'il n'est pas à proprement parler, le disciple de Hugues — il discute plus d'une de ses opinions, et de l'une d'elles, *De sacramentis*, l. I, part. VI, c. XXXVI, col. 284, il dit carrément, *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, q. I : *hoc non videtur intelligibile* — le tient en grande estime, le cite volontiers et s'applique à montrer que leurs pensées ne sont pas en désaccord. Enfin, au concile de Latran, Innocent III, à ce que rapporte Jean de Paris, approuva solennellement les ouvrages de Hugues, en compagnie de ceux de saint Anselme, de saint Bernard, d'Adam et de Richard de Saint-Victor, de Pierre Lombard et de Pierre le Mangeur. Cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 292.

Dans les temps modernes, les témoignages d'admiration envers Hugues sont innombrables. Passant sous silence ceux, en prose et en vers, qui parurent dans l'édition des œuvres de Hugues en 1526, cf. *P. L.*, t. CLXXV, col. CLI-CLX, allons tout droit à Bossuet, qui nomme Hugues, *Instruction sur les états d'oraison*, traité I, *Additions et corrections*, n. VIII, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1861, t. XVIII, p. 670-671, « grand et pieux docteur », « un des plus grands théologiens et des plus sublimes contemplatifs du XIIe siècle ». Thomassin, *Dogmata theologica. De Deo*, l. VII, c. XIII, n. 8, le rapproche de saint Thomas et les réunit l'un et l'autre dans ce commun éloge : *magni nominis theologos et cæterorum facile principes.* Parmi les protestants, Zöckler, *Realencyklopädie*, t. VIII, p. 436, voit en lui « une apparition essentiellement johannique », et A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, 3e édit., t. III, p. 346, « le théologien le plus influent du XIIe siècle ».

3° *Son influence.* — Dans l'état actuel des publications de textes, il n'est pas possible de mesurer toute l'influence de Hugues : nous savons qu'elle fut très grande et ses directions principales sont connues.

1. *Le XIIe siècle.* — Hugues rayonne, d'abord, sur l'école victorine. Le nom le plus glorieux est celui de Richard de Saint-Victor. « Richard, dit X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, p. 330, est le disciple de Hugues, il est sa continuation; c'est l'idée de Hugues élevée à sa plus haute puissance. » Richard s'inspire de Hugues, non seulement là où il le désigne nommément, *De spiritu blasphemiæ*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1189, ou par une périphrase équivalente à son nom, *Benjamin minor*, l. I, c. IV, col. 67, mais encore dans toute son œuvre dogmatique; il le suit jusque dans ses erreurs, par exemple, sur la nature du pouvoir sacerdotal dans la remise des péchés, *Tractatus de potestate ligandi et solvendi*, col. 1159-1178. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 195-199. Surtout Richard systématise les doctrines mystiques de Hugues. Ce qui était épars dans les œuvres de celui-ci, insuffisamment lié et trop bref, il le groupe, le développe et le présente didactiquement. Tout ce qu'il a d'essentiel, Hugues l'offrait au moins en germe. Un autre victorin, Godefroid, dont le *Microcosmus*, resté inédit, contient des vues mystiques fort remarquables, s'inscrit parmi les disciples de Hugues. Cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 112, 115. Jusqu'à quel point Hugues marqua son empreinte sur André et Achard de Saint-Victor, c'est ce qu'on ne pourrait préciser, les ouvrages de ces écrivains étant presque entièrement inédits. Malgré certaines ressemblances, il n'est pas sûr que la filiation des péchés capitaux établie par Garnier de Saint-Victor, dans son *Gregorianum*, l. IV, c. X, *P. L.*, t. CXCIII, col. 153, dépende de la classification de Hugues, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 525-526, et *De quinque septenis*, c. II, *P. L.*, t. CLXXV, col. 405-407. Cf. Fourier Bonnard, t. I, p. 111. Adam de Saint-Victor n'est l'auteur ni des traités en prose qui lui ont été attribués au XIVe siècle, cf. P. Lejay, *Les traités attribués à Adam de Saint-Victor*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899, t. IV, p. 161-166, 288, ni de bon nombre de pièces liturgiques publiées sous son nom par L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858 (en rapprocher la 3e édition publiée en 1894), voir t. I, col. 388; ses poésies authentiques ne révèlent pas, autant que l'a dit J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 379, « au premier coup d'œil, un disciple de Hugues », mais elles s'harmonisent avec la théologie de Hugues et avec son symbolisme. D'après L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858, t. I, p. 159, « il est à croire qu'Adam a emprunté à Hugues de Saint-Victor, dont il avait suivi les cours, tout le symbolisme de ses proses, » et il allègue en preuve la prose *Quam dilecta tabernacula* de la Dédicace, dont toutes les « figures » se rencontrent « dans les *Allégories* du fameux victorin »; or, il n'est sûr ni qu'Adam ait été l'élève de Hugues, ni que la prose *Quam dilecta tabernacula* soit d'Adam, ni que les *Allegoriæ* soient de Hugues. Le fougueux Gautier de Saint-Victor cite Hugues dans son *Contra quatuor labyrinthos Franciæ*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1132; cf. les *Sententiæ divinitatis*, édit. B. Geyer, p. 60; il serait l'un de ses principaux disciples si l'hypothèse était fondée qui voit en lui l'auteur des *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli*. Cf. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Rom., I, 17) *und Justificatio*, Mayence, 1906, p. 66. Avec les *Quæstiones* se rattachent à l'école de Hugues, quel qu'en soit l'auteur, victorin ou non, la plupart des ouvrages qui lui ont été attribués et que nous avons classés comme douteux : ils reproduisent, sauf parfois —

c'est le cas des *Quæstiones* des divergences de détail, les doctrines de Hugues, et souvent ses expressions et des pages entières des œuvres authentiques. Les plus importants sont le *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, les *Excerptiones*, les *Allegoriæ in Novum Testamentum*, et, hors rang, en supposant qu'elle ne soit pas de Hugues, la *Summa sententiarum*. Le *De sacramento conjugii* de Gautier de Mortagne, qui forme le tr. VII de la *Summa sententiarum*, dépend manifestement du *De sacramentis* de Hugues. Et il y a toute une série de recueils inédits de *Sentences* qui dépendent de la *Summa sententiarum*, et quelquefois aussi, non seulement indirectement par l'intermédiaire de la *Summa*, mais directement, du *De sacramentis*. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 301-309. D'autres écrits, sans rapports avec la *Summa sententiarum*, appartiennent à la littérature théologique issue de l'école de Hugues : tel le manuscrit *B. IX, 5* de la bibliothèque de l'université de Bâle, *De sancta Trinitate*, qui cite fréquemment le *De sacramentis* et quelquefois divers autres ouvrages de Hugues. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 321-323.

L'influence de Hugues s'exerce bien au delà de l'école victorine, dans toutes les branches du savoir. dans tous les pays, même là ou l'on s'y attendrait le moins, par exemple, dans l'école rivale d'Abélard. Voir t. I, col. 51-52. En droit canon : il est mis à contribution par Rufin de Bologne, Étienne de Tournai, Huguccio de Ferrare, etc. Cf. G. de Ghellinck, t. v, col. 1234, 1257, 1263-1264, et *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 340, 365-369. En histoire : sa *Chronique* a été souvent copiée, continuée et citée au moyen âge. Cf. A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Paris, 1902, t. II, p. 313. En pédagogie : le *Didascalion*, ou *Eruditio didascalica*, partiellement reproduit dans les *Excerptionum priorum*, l. I, col. 193-204, est utilisé, en même temps que le *De sacramentis*, par l'auteur anonyme d'une introduction à la philosophie et à la théologie, dont M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 36-40, a publié un fragment, et par Conrad de Hirschau, *Dialogus super auctores sive Didascalion*, écrit vers 1150, publié par G. Schepss, Wurzbourg, 1889. En liturgie : les œuvres attribuées douteusement ou faussement à Hugues s'occupent fréquemment de liturgie; cf., en particulier, les *Miscellanea*, l. VII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 867-900 ; le *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 381-456, probablement de Robert Paululus d'Amiens, et le *Libellus de canone mystici libaminis*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 455-470, probablement de Richard de Wedinghausen, près de Cologne. Il serait désirable que le rôle liturgique de Hugues fût déterminé; un manuscrit de Prévostin de Crémone, conservé à la bibliothèque du chapitre de Saint-Pierre de Salzbourg, et intitulé *De officiis*, porte, en marge, écrits postérieurement, les noms de ceux *qui tractaverunt de officiis divinis*, et celui de Hugues figure dans la liste. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 554. Un ouvrage fameux, à la fois liturgique et dogmatique, le *De sacro altaris mysterio* d'Innocent III, composé avant 1198, fait à Hugues « des emprunts qui s'appelleraient aujourd'hui de vrais plagiats ». Cf. J. de Ghellinck, t. v, col. 1267, et *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 117, 357, n. 2. L'*Expositio canonis missæ*, attribuée inexactement à saint Pierre Damien, voir t. IV, col. 50, 51, et qui se place vers 1200, a copié, dans le *De sacro altaris mysterio*, des passages de Hugues. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 355-359. Des explications et des phrases du *De sacramentis*, l. II, part. III-IX, se retrouvent dans le *Rationale divinorum officiorum* de Durand de Mende. Des extraits de Hugues enrichissent les *Homiliæ dominicales et festivales* de Godefroy d'Admont en Styrie, *P. L.*, t. CLXXIV. Jean de Salisbury, *De septem septenis*, c. VI, *P. L.*, t. CXCIX, col. 960, termine un chapitre sur la contemplation par ces mots : *hæc, magistrum nostrum sequentes, pro viribus succincte diximus*; le maître ainsi désigné c'est Hugues. En Angleterre l'abbaye de Saint-Alban recherchait partout les écrits de Hugues et envoyait un de ses religieux à Richard de Saint-Victor, avec mission d'en obtenir une copie des ouvrages manquants. Cf. *P. L.*, t. CXCVI, col. 1228-1229. Une méthode catéchistique, qui consiste à exposer le dogme et la morale en les rapportant à sept parties tantôt opposées tantôt assimilées à sept autres : sept demandes du *Pater*, sept dons du Saint-Esprit, sept péchés capitaux, etc., est mise en vogue par Hugues, et se retrouve dans le *De septem septenis* de Jean de Salisbury, dans les œuvres de Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen, dans celles de saint Thomas, etc. Voir t. II, col. 1899-1900. Werner de Küssenberg, *Deflorationes sanctorum Patrum*, l. II, *P. L.*, t. CLVII, col. 1066-1072, ne se contente pas d'adopter la méthode; il reproduit à peu près tel quel Hugues, *De quinque septenis* *P. L.*, t. CLXXV, col. 415-444 ; *Expositio in Abdiam*, col. 400 406. Par le *De sacramentis* et, que ce soit directement ou indirectement, par la *Summa sententiarum*, Hugues défraie un grand nombre de théologiens. Faut-il compter, parmi eux, Hugues d'Amiens, cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 214, n. 4, et Robert Pulleyn ? Ce n'est pas improbable en ce qui regarde Hugues, en dépit de la date de composition de ses œuvres dogmatiques (vers 1130-1135), et c'est probable en ce qui concerne Robert Pulleyn. Cf. les notes de son éditeur, dom Hugues Mathoud, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1022, 1023, 1031, 1033, etc., surtout 1065, 1080, 1129, 1149, 985. Certainement sont tributaires de notre victorin Robert de Melun, qui se montre « constamment fidèle, parfois avec servilité, aux idées et aux divisions du *De sacramentis* », J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 111 ; cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 327-338; l'auteur des *Sententiæ divinitatis*, cf. l'édition de B. Geyer, p. 56-58, et *passim* l'indication des sources; Othon de Freising, cf. J. Hastagen, *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, Leipzig, 1900, p. 18, et A. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising*, dans le *Neues Archiv*, Hanovre, 1912, t. XXXVII, p. 650-654; Arnon de Reichersberg, *Apologeticus contra Folmarum*, édit. Weichert, Leipzig, 1888, p. 97-98; cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 690-694 ; Jean de Cornouailles, *Eulogium*, c. IV, XVII, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1054, 1077-1078, etc. La définition de la foi de Hugues influence toute l'ancienne et la haute scolastique. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 268-270, 546-547. Les manuscrits du *De sacramentis* et de la *Summa sententiarum* se multiplient rapidement; des abrégés en sont faits, en prose et en vers; des extraits enrichissent les recueils des « autorités » théologiques. Cf. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 117, 121 ; M. Grabmann, *op. cit.*, p. 63, 82, n. 2. 87, n. 3. En marge des manuscrits de Pierre Lombard des références fréquentes renvoient à Hugues. Cf. J. de Ghellinck, *Les notes marginales du Liber sententiarum*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1913, t. XIV, p. 518, 525, etc.; M. Grabmann, *op. cit.*, p. 57-58. Nous venons de nommer Pierre Lombard; par lui principalement Hugues agit sur toute la scolastique. S'il n'a pas emprunté seulement à Hugues, mais aussi à Abélard et à Gratien, Pierre Lombard a puisé abondamment dans le *De sacramentis* et plus encore dans la *Summa sententiarum*, prenant des textes, des idées,

des expressions, des phrases, des pages entières. Cf., pour toute cette étude des emprunts ou des plagiats de Pierre Lombard, J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 126-150, surtout p. 142, et *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques : ses sources, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909-1910, t. x, p. 290-302, 720-728, surtout 722, 725; t. xi, p. 29-46; M. Grabmann, *op. cit.*, p. 371-391. Pierre Lombard a été le maître de théologie du moyen âge : en l'écoutant, des multitudes scolaires entendirent souvent Hugues de Saint-Victor, et les théologiens qui furent ses disciples, tel un Pierre de Poitiers, ou qui dépendirent de lui, comme il est prouvé que ce fut le cas pour Gandulphe de Bologne, voir J. de Ghellinck, t. vi, col. 1146-1149, et *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 191-213, se rattachèrent par là même au docteur victorin. « Singulière destinée de ce mystique qui, en théologie, en histoire, en droit canon, en pédagogie, en ascétisme, etc., se place parmi les esprits les plus ouverts et les plus féconds de son siècle, au point, dit J. de Ghellinck, p. 365, d'alimenter pendant plusieurs générations, à Paris et à Bologne, les écrits des dialecticiens, des canonistes et des théologiens. »

2. *Après le XIIe siècle.* — Avec le cours du temps l'influence directe de Hugues s'amoindrit. Pierre Lombard et ensuite les grands théologiens du XIIIe siècle, et, en première ligne, saint Thomas, dirigèrent le mouvement intellectuel. Hugues ne fut, cependant, pas oublié. Les manuscrits des *Sentences* de Pierre Lombard continuèrent de recevoir des annotations marginales où la part du victorin dans la codification dogmatique fut indiquée. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 228, 230, 234, 236, 237. Il figure parmi les autorités théologiques dans la *Summa de sacramentis* conservée manuscrite à Munich et, d'une façon générale, dans la scolastique du XIIIe siècle. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 489, 562. Vers le commencement du siècle, dans un traité contre les partisans d'Amaury de Bène, Garnier de Rochefort, évêque de Langres, transcrit un passage de Hugues. Voir t. v, col. 1277. Dans la première moitié du siècle, Guillaume d'Auvergne s'inspire, maladroitement du reste, du *De claustro animæ*, qu'il lui attribue, sinon dans l'édition des deux traités *De claustro anime* que J. Clichtove donna chez Henri Estienne, Paris, 1507, du moins dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale. Cf. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris*, Paris, 1880, p. 170, 204, 218-219. Voir aussi K. Werner, *Wilhelms von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII Jahrhunderts*, Vienne, 1873, p. 50-53. Saint Thomas le cite souvent; cf., par exemple, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XV, q. IV. Hugues fut goûté dans l'école franciscaine : Alexandre de Halès s'attache volontiers à son enseignement. Voir t. I, col. 779, 782. De même et plus encore, saint Bonaventure, dont on a lu plus haut le jugement admiratif sur Hugues; de même aussi Mathieu d'Aquasparta, qui cependant s'écarte parfois de ses conclusions. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 262, 265, 272, 280. Le saint-siège canonise, en quelque sorte, sa doctrine sur les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel par l'insertion dans la bulle *Unam sanctam* du texte qui la formule. Un autre passage du *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. III, col. 319-322, sur les motifs de l'institution des sacrements, obtint une consécration semi-officielle de l'Église, en ce sens que l'explication de Hugues, après avoir passé dans la *Summa sententiarum*, tr. IV, c. I, col. 117-118, dans Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. I, dans saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIᵃ, q. LXI, a. 1, et dans une foule de scolastiques, a été introduite dans le catéchisme du concile de Trente. *De sacramentis*, Venise, 1575, p. 150-152. Thomas Netter *(Waldensis)*, dans le gros ouvrage que, avec l'approbation de Martin V, il publia contre les hussites et Wiclif, allégua souvent l'autorité de Hugues. Cf., en particulier, *Doctrinalis antiquitatum Ecclesiæ Jesu Christi*, t. II, *De sacramentis*, c. LXXXII, Paris, 1521, fol. 85-86 *a*, sa discussion d'un passage de Wiclif, *De eucharistia*, c. III, disant que les affirmations de Hugues sur les accidents eucharistiques, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. IX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 468, *incusserunt mihi formidinem.* Dans ses commentaires sur Pierre Lombard et dans tous ses ouvrages, Denys le Chartreux recourt si fréquemment à l'autorité de Hugues que les tables des matières de la récente édition de ses œuvres complètes donnent, à chaque volume, deux ou trois références et englobent le reste dans un etc. éloquent.

La théologie scolastique n'est pas seule à se servir des écrits du victorin. La disposition parallèle de la chronologie des papes et de celle des empereurs, qui caractérise sa *Chronique*, est adoptée par divers catalogues des papes et des empereurs et finalement par la *Chronique* de Martin Polonus. Cf. E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 384-385. Dans les prédications véhémentes qu'il prononce à Strasbourg, en 1498, sur la *Stultifera navis* de Sébastien Brandt, Geiler de Kaisersberg glisse un passage de l'*Eruditio didascalica*, l. III, c. v, col. 769, contre les faux savants, *Navicula sive speculum fatuorum*, serm. XXXI (prêché le 29 mars), Strasbourg, 1510 [fol. 55]. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 243-244, note. L'*Apparatus ad vulgarem Rabani Allegoriarum editionem*, publié par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. III, p. 436-445, et qui pourrait appartenir au XIVe siècle, n'est guère qu'un centon de textes de Hugues sur l'étude de l'Écriture. La plupart des auteurs mystiques sont plus ou moins ses disciples, ou directement ou à travers Richard de Saint-Victor, qui fut un peu, dans le mysticisme du moyen âge, l'équivalent de Pierre Lombard dans le dogme. L'hypothèse d'après laquelle les frères du libre esprit seraient « un sauvage rejeton de la mystique monacale des victorins » est dénuée de fondement. Voir t. VI, col. 803-804. La mystique orthodoxe, au contraire, a un solide point d'attache à Saint-Victor. Saint Bonaventure, dont le rôle fut capital, lui doit beaucoup; son *Soliloquium* est une imitation du *Soliloquium de arrha animæ* de Hugues, voir t. II, col. 972, et son *Itinerarium mentis in Deum* rappelle Richard. Le poète allemand qui amplifie, dans *Le petit livre de la fille de Sion*, au XIIIe siècle, le traité latin d'un anonyme portant ce même titre : *La fille de Sion*, procède de Hugues et de saint Bernard. Cf. E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. III, p. 150. Au monastère d'Helfta, sainte Gertrude et ses compagnes lisent, avec saint Augustin et saint Grégoire, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor. Cf. L. Faure-Goyau, *L'école d'Helfta : les deux Gertrude, les deux Mechtilde*, dans *Christianisme et culture féminine*, Paris, 1914, p. 200. D'après A. Loth, *L'auteur de l'Imitation. Nouvelles recherches sur l'époque et le lieu où l'Imitation fut composée*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1874, t. xv, p. 98, « avec saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, le docteur du mysticisme français... a souvent inspiré le suave auteur. » Et L. Moland et C. d'Héricault, *Le livre de l'éternelle consolacion, première version française de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1856, p. XXXXV, pensent que le *Soliloquium de arrha animæ*, dans sa traduction française du XIVe siècle, « est véritablement un des précurseurs de l'*Internelle consolacion* ». Il serait, croyons-nous, difficile d'établir une filiation directe entre l'*Imitation*

et les œuvres de Hugues: du moins accordera-t-on que celles-ci ont contribué à créer un milieu propice à l'éclosion du *De imitatione Christi*. L'auteur de la Vie de sainte Lydwine, Jean Brugman, pour décrire les charismes de Lydwine, ne trouve rien de mieux à citer qu'un passage de Hugues, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1865, aprilis t. II, p. 281 : le livre *De tribus diœtis* qu'il allègue, et que D. Papebroch n'a pas réussi à découvrir, p. 283, n'est autre que le *De tribus diebus*, devenu le l. VII de l'*Eruditio didascalica*, et ce passage se lit, c. XXVI, col. 835-836. Gerson, héritier de la tradition mystique du moyen âge, a pour guides préférés saint Bonaventure et Alexandre de Halès et, par delà le XIIIe siècle, Richard de Saint-Victor et Hugues. Nous avons constaté déjà qu'il associe le maître et le disciple dans une louange commune; dans le *De mystica theologia speculativa*, consider. XXI, *Opera*, Paris, 1606, t. III, col. 269, il reproduit, sur la notion de la contemplation, *venerabilem Ricardum qui hanc materiam elucidavit usque ad fundamentum, magistrum suum Hugonem insecutus*. Cf. *Tractatum de meditatione*, consider. XII; *Tract. de simplificatione cordis*, not. XV; *Tract. de oculo*, t. III, col. 368, 377, 400, etc. Et voici qu'à son tour, défendant *L'ornement des noces spirituelles* de Ruysbroeck contre les critiques de Gerson, Jean de Shoenahaven invoque le témoignage de Hugues pour justifier le mariage mystique entre l'Époux et l'épouse qu'est l'âme. *Defensio*, dans Gerson, *Opera*, t. I, col. 176. Le « docteur extatique », Denys le Chartreux, *Commentaria in librum De cælesti hierarchia*, c. VII, a. 32, dans *Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XV, p. 78, prend avec chaleur le parti de Hugues, que Gerson *in experientia et sapore mysticæ theologiæ adnumerat B. Bernardo et quibusdam aliis sanctis* et qui a exposé *catholice ac valde reverenter* le livre de Denys. Cf. l'*Index analyticus*, p. 718. Saint Antonin, *Cronica, III pars historialis*, tit. XVIII, c. I, Bâle, 1491, fol. 1-7*a*, loue magnifiquement Hugues et donne des extraits de ses œuvres.

L'influence de Hugues persista au delà du moyen âge. C'est ce dont témoignent six éditions de ses œuvres complètes qui parurent de 1518 à 1648, des éditions partielles et des traductions de l'*Expositio in regulam B. Augustini* et du *Soliloquium de arrha animæ*.

4° *Jugement sur Hugues*. — Hugues est un des grands noms du moyen âge, d'abord à cause de l'influence qu'il a exercée tant par ses œuvres que par ses disciples immédiats, comme Richard de Saint-Victor, ou médiats, comme Pierre Lombard. S'il n'a pas créé la méthode scolastique et si les principaux perfectionnements de cette méthode sont dus à Abélard, voir t. I, col. 54, il a tracé une synthèse dogmatique plus complètement et surtout plus orthodoxement qu'Abélard. Grâce à lui, ce qui devenait une intrusion de la philosophie dans la théologie fut ramené à une application sage et féconde des données de la raison aux vérités de la foi, et entre les deux abus qui sévissaient : un conservatisme hostile à toute idée nouvelle et un rationalisme plus ou moins conscient qui entraînait aux nouveautés téméraires, il fraya la voie droite où s'engagea le moyen âge à sa suite. Cf. T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, *Théories scolastiques*, Paris, 1892, p. 22-53.

L'influence ne livre pas la mesure de la valeur d'un homme. Le succès de Pierre Lombard l'emporta sur celui de Hugues, et cependant Pierre Lombard, qui fut un compilateur remarquable, n'est qu'un esprit ordinaire, dénué de toute originalité. Hugues, lui, est un esprit éminent. N'insistons pas sur le caractère encyclopédique de son savoir : ce trait lui est commun avec la plupart des illustres scolastiques. Ne lui demandons non plus ni perfection suprême toujours impossible ni une perfection que la date où il écrivait ne comportait pas : il a des lacunes, des erreurs, il se répète, il lui arrive d'être long, diffus, quelque peu subtil; l'ordre, qui ne lui manque guère dans le développement d'une question, fait défaut quand il s'agit de disposer l'ensemble; le goût n'est pas impeccable, et il va sans dire que ses connaissances historiques, géographiques, scientifiques, grammaticales, etc., sont de son temps. Par exemple, il admet la génération spontanée, *De arca Noe morali*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 628; il affirme bravement, *Eruditio didascalica*, l. II, c. XXVI : *panis dictus est vel quasi ponis quia omnibus mensis apponitur, vel a græco πᾶν, quod est omne, quia nullum convivium bonum sine pane ducitur, vel quod pascat*, cf. S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. XX, c. II, *P. L.*, t. LXXXII, col. 708; ou bien il attache une signification mystérieuse aux noms, cf. *Eruditio didascalica*, l. VI, c. III, col. 800, et aux nombres, cf. *De arca Noe morali*, l. III, c. XV, col. 662. Mais il a, « plus que ses contemporains, scruté le contenu et la méthode des sciences sacrées. L'exposé, d'ordre historique, s'appuie sur l'Écriture; les Pères n'interviennent que rarement sous la forme de citations expresses; mais c'est à leur pensée que s'alimente la plume du victorin, et, dit J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 133, les amples développements qu'elle nous fournit nous présentent tout l'enchaînement de nos dogmes et leur défense rationnelle dans une suite de considérations judicieuses et fermes, larges et prudentes, souvent profondes, voire même hardies : malgré son humble modestie, cet esprit vigoureux ose regarder en face tous les problèmes anciens et nouveaux. »

Hugues est un latiniste estimable. Sa phrase a la netteté, le naturel, souvent le rythme, parfois la rime, qu'on rencontre dans divers écrits du moyen âge, tels que ceux de Richard de Saint-Victor, cf. *Histoire littéraire de la France*, 2e édit., Paris, 1869, t. XIII, p. 488, ou le *De imitatione Christi*. A ce dernier point de vue, l'étude du *Soliloquium de arrha animæ* serait particulièrement intéressante : tantôt nous avons des sortes d'hémistiches rimés, tantôt, semble-t-il, des strophes entières dont on se demande si elles se déroulent au hasard ou selon des règles qui nous échappent. Les antithèses et les jeux de mots à la saint Augustin, sans abonder à l'excès, ne sont pas inconnus à notre auteur; parlant de l'arche mystique, de la cellule de l'âme, il dit, *De arca Noe morali*, l. IV, c. IX, col. 679 : *Quæ est ergo hæc arca de qua tam multa dicuntur?... Numquid putas est labyrinthus? Non labyrinthus, nec labor intus, sed requies intus*. Il a des procédés de style, des trouvailles d'expression, qui font que de telle formule de lui on croirait qu'elle est de saint Augustin; A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 130-131, cite en exemple ce bref chapitre sur l'immutabilité divine, *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XII, col. 220-221 : *Et ascendit* (*ratio*) *et transit et probat quoniam ita est et quoniam variari et mutari non potest Deus omnino, non enim augeri potest qui immensus est, nec minui qui unus est, nec loco mutari qui ubique est, nec tempore qui æternus est, nec cognitione qui sapientissimus est, nec affectu qui optimus est*. Mieux encore, il a de saint Augustin le charme, le je ne sais quoi qui rayonne, qui réchauffe, qui pénètre, qui s'empare de toute l'âme, et qui explique, autant peut-être que les ressemblances doctrinales, l'appellation de « second Augustin » qui lui fut décernée. On a publié, parmi les *Opuscula subdititia* de saint Augustin, divers traités composés avec des morceaux d'Augustin, de saint Anselme, de saint Bernard, du moine de Saint-Victor; celui-ci n'a pas trop à souffrir d'un pareil voisinage. Et ne sont-elles pas augustiniennes d'accent, n'expriment-elles pas l'ardeur pour le vrai et l'enthousiasme pour le bien qui

sont la marque du docteur d'Hippone, ces quelques phrases que nous choisissons dans l'œuvre de Hugues et qui la résument toute? Sur l'amour de la science nous l'avons déjà entendu nous dire : *Ego affirmare audeo nihil me unquam quod ad eruditionem pertineret contempsisse... Coarctata scientia jucunda non est*, et : *Nescire siquidem infirmitatis est, scientiam vero detestari pravæ voluntatis*. Voici comment il parle du besoin insatiable de chercher, *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. IX, col. 570 : *Multæ sunt quæstiones hominum; quamdiu vivitur semper quæritur. Qui enim quærit nondum invenit quod quærit, et tamen quærit quia amisit quod quærit, et, si non amisit quia forte nunquam habuit, tamen quamdiu quærit significat se nondum habere quod quærit. Propterea quamdiu vivimus necesse habemus semper quærere, quia nondum totum habemus quod habere debemus*. Toute la suite est à voir: *Quid est autem hoc quod quærere debemus nisi veritas et bonitas?* Hugues développe admirablement cette pensée, col. 570-571 : *Nescio quo pacto familiare omnibus est veritatem quærere, etiam iis qui bonitatem non amant... Multi sine bonitate veritatem quærunt, sed socia veritatis est bonitas. Non venit libenter sine bonitate veritas, aut, si venit, non venit ex partibus illis et de regione illa ubi salus est*. Hugues est un chercheur intrépide : il ne recule pas devant une tâche ardue et laborieuse, et d'avoir à ouvrir des sentiers non battus il ne s'arrête pas. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. I, prol., col. 187; *De arca Noe morali*, l. III, c. XV, col. 664. Mais cette audace est humble : *judicio meo exiguum est et contemptibile quidquid facere possum in domo Domini. Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon*, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 29. Et cette recherche se tourne vers Dieu et vers le salut, vers Dieu, « notre sol et notre patrie », *humus namque et patria nostra Deus est*, *De arca Noe morali*, l. III, c. IV, col. 650, vers le salut sans lequel tout n'est rien, *logica, mathematica et physica veritatem quamdam docent, sed ad illam veritatem non pertingunt in qua salus animæ est, sine qua frustra est quidquid est*. *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 9. De la fatigue qu'elle produit Hugues se repose en priant : *quia longius sermo processit, paululum respiremus, simul orantes*, *De arca Noe morali*, l. III, c. XVIII, col. 646. Et, parce qu'il s'est plu à vivre avec Dieu, de ces régions lumineuses il rapporte la lumière : *Sed ecce, dum de illo intimo divinæ contemplationis secreto revertimur, quid nobiscum afferre poterimus? Quid nisi lucem de regione lucis venientes?... Et quis scire poterit quod ibi fuimus si illuminati non redimus? Appareat ergo quod ibi fuimus, appareat quod ibi vidimus*.

I. Œuvres. — L'édition *princeps*, incomplète et défectueuse, des œuvres de Hugues de Saint-Victor parut à Paris, en 1518, en 1 in-fol. En 1526 fut publiée, également à Paris, par les soins des victorins, une nouvelle édition en 3 in-fol.; puis vinrent, toujours en 3 in-fol., les éditions de Thomas Garzoni, chanoine régulier de Saint-Jean de Latran, à Venise, 1588; les éditions de Cologne et de Mayence en 1617; la nouvelle édition des victorins, à Paris, en 1648. Cette dernière a été reproduite, avec un ordre nouveau, dans Migne, *P. L.*, t. CLXXV-CLXXVII. Une édition critique est bien désirable. Sur les anciennes éditions des œuvres diverses, voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1831, t. III, n. 9022-9028; Copinger, *Supplement to Hain*, Londres, 1895, t. I, n. 9022-9028; t. II *a*, n. 3193-3197; t. II *b*, n. 9023; sur les éditions ultérieures, cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 51-53, 699-701. Deux ouvrages ont été traduits en français : le *Soliloquium de arrha animæ* et l'*Expositio in regulam B. Augustini*; la traduction du premier a été imprimée à Paris, en 1507 (voir des fragments de la traduction de Pierre de Hangest, prévôt d'Amiens, dans L. Moland et C. d'Héricault, *Le livre de l'internelle consolacion*, Paris, 1856, p. XXXV-XXXVII), celle du second, œuvre du victorin Ch. de La Grange, à Paris, en 1691. B. Hauréau, *Hugues de Saint-Victor, nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859, a publié l'*Epitoma in philosophiam* et le *De contemplatione et ejus speciebus*; G. Waitz a publié, *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXIV, p. 88-97, un fragment de la *Chronique*, le catalogue chronologique des papes et des empereurs; Curtze a publié la *Practica geometrice*, dans les *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1897, t. VIII, p. 193-220.

II. Sources. — Elles ont été indiquées au cours de l'article, notamment dans le paragraphe relatif aux témoignages sur Hugues. La plus longue et la plus importante est la lettre d'Osbert, *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXI-CLXIII.

III. Travaux. — 1° *Travaux d'ensemble*. — 1. *Dictionnaires et histoires littéraires*. — L. Ellies Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées pendant le XIIe siècle*, Paris, 1699, p. 723-727; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis*, Leipzig, 1722, t. I, p. 1369-1370; t. II, p. 1138-1160; R. Bellarmin-P. Labbe, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Venise, 1728, p. 378-381; J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. III, p. 881-889 = *P. L.*, t. CLXXV, col. CXXXVII-CXLII; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1758, t. XXII, p. 200-224; [dom Clément], *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1763, t. XII, p. 1-72; A. Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1854, t. II, col. 422-450; F. Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, Paris, 1856, t. I, col. 1235; B. Hauréau, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1858, t. XXV, p. 436-438; A. Bringmann, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. VI, col. 392-398; A. Le Roy, *Biographie nationale*, Bruxelles, 1887, t. IX, p. 675-680; H. Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 57-62; Zöckler, *Realenciklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 436-445.

2. *Sur la vie et l'ensemble des doctrines*. — A. Liebner, *Hugo von St.-Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit*, Leipzig, 1832; Laforêt, *Coup d'œil sur l'histoire de la théologie dogmatique*, Louvain, 1851, p. 57-62; Hugonin, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, Paris, 1854 = *P. L.*, t. CLXXV, col. IX-CXXVI; L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858, t. I, p. XXV-XXVI, XLIII-LI; W. Kaulich, *Die Lehren des Hugo und Richard von St.-Victor*, Prague, 1864; J. Simler, *Des sommes de théologie*, Paris, 1871, p. 78-96; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 6-11, 114-118; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1895 (important); G. Fra Frediano [G. Goyau], dans *Le monde*, 14, 16, 19 juin 1896; Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, Paris [1904], t. I, p. 85-116; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 229-309, et les pages indiquées à la table des matières, p. 571 (important); J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 112-121, 355-369, et les pages indiquées à la table des matières, p. 393 (important). Voir encore les diverses histoires du dogme, par exemple, A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 826 (table des matières); R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen, 1898, t. II, p. 45, 57, 67, etc.; A. Dorner, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899, p. 639 (table des matières), et, d'une façon générale, les ouvrages relatifs à la scolastique; cf. F. Ueberweg-M. Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9e édit., Berlin, 1905, t. II, p. 154-158; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 370-380.

2° *Travaux spéciaux*. — 1. *Vie*. — Sur les principaux documents manuscrits, annales et biographies, relatifs à Saint-Victor, cf. L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858, t. I, p. XXIX-XXXIV, et Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. XXIII-XXX, et, en particulier, sur la *Vie* manuscrite composée par le victorin Jean Picard, † 1615, cf. Fourier Bonnard, *op. cit.*, p. 89-90, note; *Vita*, en tête de l'édition de Hugues publiée par les victorins en 1648, t. I, p. [1-4] = *P. L.*, t. CLXXV, col. CLIX-CLXIV; H. Meibom, *Hugonis de S. Victore patria Saxonia*, dans *Scriptores rerum Germanicarum*, Helmstadt, 1688, t. III, p. 427-432; C. G. Derling, *Dissertatio inauguralis philosophica de Hugone a S. Victore comite Blanckenburgensi*, Helmstadt, 1745.

2. *Œuvres*. — *a*) *Catalogues des œuvres authentiques*. —

B. Hauréau, *Documents relatifs à la vie et aux œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans le *Bulletin du comité historique des monuments écrits de l'histoire de France*, Paris, 1851, t. III, p. 177-182 = *P. L.*, t. CLXXV, col. CXLI-CLII; *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859; *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor, essai critique*, Paris, 1886; *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1893, t. I-VI; notamment t. II, p. 268-270; t. VI, p. 23-27; J. de Ghellinck, *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 270-289, 385-396; *Un catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, Louvain, 1913, t. XX, p. 226-239.

b) La Summa sententiarum. — Mercier, *Mémoires de Trévoux*, avril 1766, p. 865-868; A. Mignon, *Le Tractatus theologicus et Pierre Lombard*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Arras, 1890, 7ᵉ série, t. II, p. 514-547; H. Denifle, *Die Sentenzen Hugos von St.-Victor*, dans l'*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1887, t. III, p. 634-640; A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. XXXIV-XL; P. Fournier, *Une preuve de l'authenticité de la Somme des sentences attribuée à Hugues de Saint-Victor*, dans les *Annales de l'université de Grenoble*, Grenoble, 1898, t. X, p. 171-181 ; R. de Chefdebien, *Une attribution contestée. La Summa sententiarum de Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1908, t. XII, p. 529-560 ; F. Anders, *Die Summa sententiarum kein Werk des Hugo von St.-Viktor*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1909, t. II, p. 99-117; P. Claeys-Bouüaert, *La Summa sententiarum appartient-elle à Hugues de Saint-Victor?* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. X, p. 279-289, 710-719.

3. *Doctrine.* — *a) Philosophie, arts libéraux, pédagogie.* — X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, p. 315-381; H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Hambourg, 1844, t. III, p. 507-547; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 423-429 ; H. Bouchitté, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 733-734; R. Bindel, *Die Erkenntnisstheorie Hugos von St.-Victor*, Quakenbrück, 1889; Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, Paris, 1890, t. II, p. 172-176; A. Mignon, *Hugues de Saint-Victor. Ses doctrines philosophiques*, et *La psychologie de Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Arras, 1891, 1893, 7ᵉ série, t. IV, p. 28-53, 97-110; t. VIII, p. 1-35 = *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. I, p. 63-126; O. Schmidt, *Hugo von St.-Victor als Pädagog*, Meissen, 1893; É. Blanc, *Histoire de la philosophie*, Lyon, 1896, t. I, p. 422-424; G. Santini, *Ugo da S. Vittore, studio filosofico*, Alatri, 1898; J. Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris, 1901, p. 130-131 ; L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiæ*, Munster, 1903, p. 358-365 ; F. Ueberweg-M. Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9ᵉ édit., Berlin, 1905, t. II, p. 222-224; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2ᵉ édit., Louvain, 1905, p. 212-213, 229-231; *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain, 1904, p. 88-90, 109-111; H. Ostler, *Die Psychologie der Hugo von St.-Viktor*, Munster, 1906 ; O. Willmann, *Ein Studienbuch aus dem XII Jahrhundert*, dans les *Christlich-pädagogische Blättern für die österreichisch-ungarische Monarchie*, Vienne, 1906, t. XXIX, p. 245-252, 269-275 ; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIᵉ siècle*, Paris, 1909, p. 101-108, 140-146, 212-237, et *passim* aux pages marquées à l'index alphabétique, p. 241 (important); G. Grassi Bertazzi, *La filosofia di Hugo da San Vittore*, Rome, 1912; cf. J. Hoffmanus, dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, Louvain, 1913, t. XX, p. 552-554.

b) Théologie.— *a. L'Écriture :* R. Cornely, *Critica introductio in utriusque Testamenti libros*, Paris, 1894, t. I, p. 135, 673-677. — *b. La foi :* J. Hettwer, *De fidei et scientiæ discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a S. Victore*, Breslau, 1875; G. Hoffmann, *Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche*, Leipzig, 1903, p. 52 sq.; J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, [1905], t. II, p. 96-104, 176-180; T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 71-84; K. Ziesché, *Verstandt und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ-historische Studie aus der Scholastik im Anschlusse an Bonaventura*, Paderborn, 1909, p. 21-26. — *c. Dieu :* J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre der Hugo von St. Viktor*, Wurzbourg, 1898; U. Baltus, *Dieu d'après Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1898, t. XV, p. 109-123, 200-214; L. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zu Ausgang der Hochscholastik*, Munster, 1907 ; cf. C. Henry, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen âge jusqu'à la fin de l'apogée de la scolastique*, dans la *Revue thomiste*, Toulouse, 1911, t. XIX, p. 21-24. — *d. La création :* O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte*, Gütersloh, 1877, t. I, p. 401-404. — *e. Le Verbe incarné et rédempteur :* J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1875, t. I, p. 309-367; O. Baltzer, *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im XI und XII Jahrhundert*, dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. III, p. 44-52; J Gottschick, *Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1901, t. XXII, p. 378-438; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 339-342, 474-475; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, p. 170-171, 177-179, 182-184.— *f. Les sacrements :* J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1914, voir les pages indiquées à la table analytique, p. 497; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire. Étude de théologie positive*, Paris, 1907, p. XI-XII, 34-39, 60-62, 148, 245, 252-253, 306, 340-343; D. S. Schaff, *The sacramental theory of the mediæval Church*, dans *The Princeton theological review*, 1906, p. 206-235 ; J. de Ghellinck, *La Species quadriformis sacramentorum des canonistes du XIIᵉ siècle et Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1912, t. VI, p. 527-537 = *Le mouvement théol. du XIIᵉ siècle*, p. 359-369.

c) Mysticisme, piété, prédication. — C. Weiss, *Hugonis de S. Victore methodus mystica*, Strasbourg, 1839; É. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1851, t. III, p. 125-130; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 227-241; L. Bourgain, *La chaire française au XIIᵉ siècle*, Paris, 1879, p. 115-120; A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les maîtres de la spiritualité*, 2ᵉ édit., Paris, 1909, p. 232-238; C. Oulmont, *Le verger, le temple et la cellule. Essai sur la sensualité dans les œuvres de mystique religieuse*, Paris, 1912, voir les pages indiquées à l'index alphabétique. p. 328.

d) Influences. — D'Abélard : É. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, Fribourg (Suisse), 1901, p. 267-308. Sur Othon de Freising : A. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising*, dans le *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, Hanovre, 1912, t. XXXVII, p. 650-654. Sur l'auteur des *Sententiæ divinitatis* : B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis, ein Sentenzenbuch der gilbertschen Schule*, Munster, 1909, p. 56-58. Sur Pierre Lombard : O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung*, Leipzig, 1902; J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909-1910, t. X, p. 290-302, 720-728; t. XI, p. 29-46. Sur Richard de Saint-Victor : G. Buonamici, *Riccardo da S. Vittore, saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII*, Alatri, 1898.

F. VERNET.

8. HUGHES ETHERIANUS (Ætherianus, Eterianus, Heterianus; en italien, Ugo Eteriano), originaire de Pise, occupa avec son frère Léon une place importante à la cour de Manuel Paléologue (1143-1180); ils faisaient partie tous deux de ce groupe intéressant de latins admis par l'empereur à la direction des affaires publiques pour de profondes raisons politiques autant que par sympathie personnelle. Léon remplissait les fonctions d'interprète officiel, et c'est évidemment de lui que provient la traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome attribuée à Léon de Toscane, *Leo Tuscus*. Quant à Hugues, son rôle est assez mal défini, mais on le trouve mêlé aux négociations multiples menées entre Rome et Byzance sous le règne de l'empereur Manuel et du pape Alexandre III. Quand les légats pontificaux vinrent à Byzance, en 1166, pour conclure une alliance avec

l'empereur, leur séjour fut marqué, comme toujours, par des discussions théologiques, auxquelles Hugues prit une part active; il nous rappelle lui-même cette circonstance dans la préface à son *De hæresibus græcorum*. Les ouvrages qu'il nous a laissés, sans être d'une importance capitale, sont d'intéressants monuments de la science théologique de l'époque : le style en est fleuri à l'excès, voire boursouflé, mais les éditions n'en ont pas été faites avec assez de soin. 1° Son premier ouvrage a pour titre : *Liber de anima corpore jam exuta sive de regressu animarum ab inferis, ad clerum Pisanum*. C'est un traité, ou plutôt un plaidoyer en faveur de l'utilité de la prière et des suffrages pour les morts, dirigé contre ceux qui prétendent *neque orationes neque sacrificia conferre*. Comme il a été écrit à la demande du clergé de Pise, il se réfère sans doute à une controverse purement locale. Publié pour la première fois à Cologne en 1540, in-8°, il est entré dans le recueil des *Orthodoxographa* de Bâle en 1569, puis dans les diverses éditions de la *Bibliothèque des Pères*, et enfin dans Migne, *P. L.*, t. CCII, col. 167-226. Une traduction allemande a paru à Hambourg en 1579, in-4°. — 2° Son second ouvrage est intitulé : *De hæresibus quas græci in latinos devolvunt libri tres, sive quod Spiritus Sanctus ex utroque, Patre scilicet et Filio, procedat, contra græcos*. Cet énoncé en indique clairement la nature et l'objet. Conformément au goût du temps, l'auteur accumule les textes patristiques favorables à sa thèse; il prend surtout à partie Photius, Georges de Nicomédie, Nicolas de Méthone, Nicétas de Byzance et Théophylacte de Bulgarie. Traduit aussitôt en grec, l'opuscule exerça une très heureuse influence sur les esprits non prévenus, et le patriarche Jean Beccos lui est en grande partie redevable de sa conversion. L'ouvrage a dû être composé aux entours de 1176, car le pape Alexandre III, à qui il est dédié, en remercia l'auteur par une lettre datée de Troia le 13 novembre 1177. En outre, on voit par la dédicace du l. II, qu'au moment où elle fut écrite, Léon, frère de Hugues, venait de passer en Asie avec l'empereur, allusion évidente à l'expédition de 1176 dirigée par Manuel en personne contre le sultan d'Iconium. Les termes dont Hugues se sert dans une lettre d'envoi au patriarche latin d'Antioche Aimery ou Amaury, *editum a me utraque lingua librum accipite*, permettent de supposer que la traduction grecque de l'ouvrage est due à l'auteur lui-même. Publié pour la première fois à Bâle, en 1543, dans la 1re édition des *Orthodoxographa*, puis dans la *Bibliotheca Patrum* de Paris, de Cologne et de Lyon, le traité *De hæresibus græcorum* se trouve, en latin seulement, dans Migne, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 227-396. — 3° C'est encore à Hugues qu'appartient la seconde partie du *Tractatus contra græcos*, publié pour la première fois par Pierre Stevart, au t. VII des *Antiquæ lectiones* de Canisius, puis par les éditeurs de la *Bibliotheca Patrum*, et enfin, d'une façon plus correcte, par Jacques Basnage dans son *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, Anvers, 1725, t. IV, p. 29-80; la partie provenant de Hugues est contenue dans les p. 62-79, mais il faudrait rechercher dans quelle mesure le texte même du controversiste pisan a été respecté dans ce traité, œuvre des Pères dominicains de Constantinople. En effet, les passages cités ne se retrouvent pas dans les œuvres de Hugues; mais cela prouverait simplement que notre auteur a écrit contre les grecs d'autres ouvrages qui paraissent perdus. D'après Trithemius, c. CCCXCVIII, Hugues aurait encore composé un opuscule *De immortali Deo*, qui n'est pas autrement connu.

U. Chevalier, à ce mot, et Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 171. Sur la valeur doctrinale de notre auteur, qui est considérable, malgré quelques imperfections, voir J. Hergenrœther, *Photii Constantinopolitani liber de Spiritus Sancti mystagogia*, Ratisbonne, 1857, p. 138-139; on y observe que l'accusation lancée contre Hugues par Petau, *De Trinitate*, l. VII, c. II, n. 4, d'avoir tronqué les textes de Photius, porte entièrement à faux.

† L. PETIT.

HUMBERT, cardinal et bénédictin, né au commencement du XIe siècle, peut-être en Bourgogne, mort vers 1063. En 1015, ses parents le conduisirent à l'abbaye de Moyenmoutier, au diocèse de Toul, où il embrassa la vie monastique. Dès son entrée au cloître, Humbert, sans négliger aucun de ses devoirs religieux, s'appliqua sérieusement à l'étude. Donnant un soin particulier au grec, il fut bientôt en état de traduire les écrits de cette langue. De lui, le B. Lanfranc a pu dire qu'il était très versé dans les lettres divines et profanes. On lui doit le *Libellus de sancti Hidulfi successoribus in Mediano monasterio*. Le pape Léon IX, qui, étant évêque de Toul, avait pu l'apprécier, voulut l'avoir près de lui, et, après le concile de Reims en 1049, l'emmena à Rome. Il le créa aussitôt archevêque de toute la Sicile; mais Humbert ne put pénétrer dans ce pays, à cause des incursions des Normands, maîtres de la Pouille et de la Calabre. Le souverain pontife le nomma alors cardinal et évêque de Sainte-Rufine. En 1053, se trouvant à Trani, Jean, évêque de cette ville, lui communiqua une lettre de Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople, et de Léon, évêque d'Acride et métropolitain de Bulgarie : ces prélats y énuméraient à nouveau tous leurs griefs contre l'Église romaine. Le cardinal Humbert la traduisit en latin pour en donner connaissance à Léon IX, qui y répondit aussitôt. Puis désirant rétablir l'union entre les grecs et les latins, le pape se décida à envoyer trois légats à Constantinople. Pour cette délicate mission, il choisit Humbert, évêque de Sainte-Rufine, Frédéric, archidiacre et chancelier de l'Église romaine, et Pierre, archevêque d'Amalphi. Après être passés au Mont-Cassin pour mettre leur mission sous la protection de saint Benoît, les légats arrivèrent à Constantinople au commencement de 1054, et ils y furent reçus avec de grands honneurs par l'empereur Constantin Monomaque. Humbert travailla aussitôt à réfuter la lettre de Michel Cérulaire et de l'évêque d'Acride. Il remit son écrit à l'empereur, qui le fit traduire en grec. Le légat y repousse les calomnies des grecs reprochant aux Occidentaux d'user de pain azyme, de jeûner le samedi, de manger du sang et de la chair des animaux suffoqués, d'interrompre le chant de l'*Alleluia* pendant le carême, et il justifie les usages des latins. Cette réponse n'eut aucun résultat. Elle a été publiée pour la première fois en 1601 par Baronius, au t. XI, p. 513, de ses *Annales ecclesiastici*, in-fol., Venise; édit. in-4°, Bar-le-Duc, 1869, t. XVII, p. 613; et à la même date par Henri Canisius, dans ses *Antiquæ lectiones*, in-4°, Ingolstadt, 1604, t. V, p. 111, reproduite par Basnage, dans *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum*, in-fol., Anvers, 1725, t. III, p. 277. Ces mêmes auteurs publièrent en même temps l'écrit de Nicétas Pectoratus, moine de Stude, contre les coutumes des latins, avec la réponse du cardinal Humbert. Dans son petit ouvrage, le moine grec avait montré beaucoup de hauteur et de vivacité; le légat du pape répliqua sur le même ton et fut assez heureux pour amener Nicétas à se rétracter et à condamner son propre écrit. *P. G.*, t. CXX, col. 1009 et 1021; *P. L.*, t. CXLIII, col. 929 et 983. Voir aussi C. Will, *Acta et scripta quæ de controversia Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculi undecimi composita extant*, in-4°, Leipzig, 1861, p. 136-150. Le *Dialogus* entre un romain et un

constantinopolitain contre Cérulaire et Léon d'Acride est aussi *ibid.*, p. 93-126. Après avoir lancé une sentence d'excommunication contre le patriarche Michel, les légats, qui avaient appris la mort de Léon IX, revinrent à Rome. Des faits qui se passèrent dans les dernières semaines de leur légation, le cardinal Humbert a laissé un court récit : *Brevis et succincta commemoratio eorum quæ gesserunt apocrisiarii sanctæ romanæ et apostolicæ sedis in regia urbe et qualiter anathematizati sunt Michael cum sequacibus suis. P. L.*, t. CXLIII, col. 1001 ; C. Will, *op. cit.*, p. 150-152. Sous les successeurs de Léon IX, le cardinal Humbert conserva toute son influence et devint chancelier et bibliothécaire de la sainte Église romaine. Au concile de Rome en 1059, il fut chargé de dresser la profession de foi que Bérenger dut souscrire. R. Franck a édité une lettre *ad Berengarium*, dans laquelle le cardinal exhorte chaleureusement l'hérétique à revenir à résipiscence. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutschte Geschichtskunde*, Hanovre, 1882, t. VII, p. 614 sq. On a encore du cardinal Humbert trois livres contre les simoniaques. Il composa cet écrit vers 1057 pour réfuter un ouvrage dans lequel un écrivain du nom de Spinosule se prononçait en faveur des ordinations faites par simonie ou par des prélats eux-mêmes simoniaques. Comme plusieurs de ses contemporains, Humbert n'hésite pas à les considérer non seulement comme illicites, mais encore comme invalides. Voir L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 193-196; cf. p. 186-187. Il prétendait aussi que leur messe était nulle. Il cherche à inspirer une horreur profonde pour la simonie, en montrant les suites pernicieuses et les grands maux qu'elle a causés à l'Église. Ce traité *Adversus simoniacos libri tres* a été publié par dom Martène, dans *Thesaurus novus anecdotorum*, in-fol., Paris, 1717, t. V, col. 629 ; *P. L.*, t. CXLIII, col. 1005. Il manque les neuf derniers chapitres. Thaner en a donné une édition complète et plus soignée. *Monumenta Germaniæ historica. De lite imperatorum et pontificum*, Hanovre, 1891, t. I, p. 95-253.

Ziegelbauer, *Historia literariæ ordinis sancti Benedicti*, t. I, p. 54-61; t. II, p. 132; t. IV, p. 73, 82, 126, 210, 272, 327, 652 ; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 521; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XX, p. 305-437; *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 527 ; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, Florence, 1858, t. III, p. 284 ; *Bibliotheca græca*, in-4°, Hambourg, 1737, t. X, p. 443; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. IV, p. 226, 421, 464, 501, 562; Humbert Belhomme, *Historia Mediani Monasterii*, in-4°, Strasbourg, 1724, p. 237, 239, 244, etc.; L. Jérôme, *L'abbaye de Moyenmoutier*, in-8°, Paris, 1902, p. 213-229 ; R. Francke, *Zur Charakteristik des Cardinals Humbert von Silva Candida*, dans *Neues Archiv*, Hanovre, 1882, t. VII, p. 613 sq.; H. Halfmann, *Cardinal Humbert, sein Leben, und seine Werke, mit besonderer Berücksichtigung seines Traktates « libri tres adversus simoniacos »*, in-8°, Gœttingue, 1883 ; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1903, t. I, col. 992-994; A. Fliche, *Le cardinal Humbert de Moyenmoutier*, dans la *Revue historique*, 1915, t. LXIX, p. 64 ; *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les prégrégoriens*, Paris, 1916 ; R. Parisot, *Histoire de Lorraine*, Paris, 1919, t. I, p. 265, 289.

B. HEURTEBIZE.

HUMILIÉS. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. HISTOIRE. — Sur les origines des humiliés des récits eurent cours et furent longtemps admis de tous, dont voici les lignes essentielles. Un empereur allemand avait pris la ville de Milan, soulevée contre lui. Il emmena en captivité quelques nobles milanais qui avaient dirigé la lutte. Ceux-ci, dans leur exil, s'adonnèrent en commun à la pénitence. Instruit du fait, l'empereur les fit venir et, les voyant prosternés à ses pieds, leur dit : « Vous voilà donc enfin humiliés. » Puis, sur leur promesse que désormais ils seraient fidèles, l'empereur les renvoya chez eux. Ils y continuèrent leur genre de vie religieuse, et leurs proches l'adoptèrent à leur exemple. A cause du mot de l'empereur, ils s'appelèrent humiliés. Quant au temps où l'événement se serait produit, les opinions oscillaient entre les années 1017 et 1198. Dans un ouvrage mémorable, les *Vetera humiliatorum monumenta*, Milan, 1766-1768, le jésuite Tiraboschi consacra la première de ses sept *Dissertationes prodromæ* à l'examen de ces opinions et opta pour la date de 1017 ; l'empereur était alors Henri II. Quand saint Bernard vint à Milan (1135), il organisa le tiers-ordre des humiliés, composé d'hommes et de femmes restant dans le monde. Puis il y eut un deuxième ordre et un premier ordre, — le premier en dignité, le dernier chronologiquement. Le premier ordre fut fondé par saint Jean Oldrado de Meda, lequel mourut en 1159 et est honoré le 26 septembre.

Or, il semble bien que tout cela est du domaine légendaire. Le rôle de l'empereur d'Allemagne et les commencements de l'ordre qu'on y rattache apparaissent pour la première fois, au XVe siècle, dans trois chroniques de l'ordre des années 1419, 1421 et 1493, donc très tardives et, en outre, dépourvues de critique, sans compter que les deux dernières présentent ces origines comme enveloppées d'incertitudes : *Qualiter nobiles illi Lombardi (et primi fuere Mediolanenses) in Alamania per quemdam imperatorem fuerunt confinati, ut componens a suis patronis audivit vociferari, sed propter longanimitatem* (sic) *temporis nomen ignorabant*, dit Jean de Brera, auteur de la chronique de 1421, c. I, dans L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i communi nei secoli XII e XIII*, Milan, 1911, p. 336, et l'auteur de la chronique de 1493, Marc Bossi, dit à son tour : *Quia... multi conati sunt originis nostræ humiliatorum historiam diversimode texere*, dédicace au général des humiliés, dans L. Zanoni, *op. cit.*, p. 345. Les rapports entre saint Bernard et les humiliés ont pour plus ancien répondant le crédule compilateur frà Galvano Fiamma († après 1344), *Manipulus florum*, dans Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XI, col. 632, dont le témoignage se heurte aux plus graves difficultés. Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 14-17. Quant à saint Jean de Meda, ce serait sans doute excessif de prétendre, avec A. de Stefano, *Le origini dell' ordine degli umiliati*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 858, qu'il « n'a peut-être pas même existé » ; mais assurément la biographie du saint qui a été publiée par les bollandistes, *Acta sanct.*, Paris, 1867, septembris t. VII, p. 334-335, et de laquelle dérivent les biographies postérieures, est, selon l'expression du docte Fumagalli, *Delle antichità longobardico-milanesi*, Milan, 1792, t. IV, p. 159, « un tissu de fables et d'anachronismes ». Ni 1159 n'est la date de sa mort ni l'on n'est autorisé à affirmer l'existence du premier ordre des humiliés avant le XIIIe siècle.

Les documents de bon aloi relatifs aux origines des humiliés sont les suivants : 1° l'excommunication promulguée par Lucius III au concile de Vérone (1184) : *et eos qui se humiliatos vel pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur... perpetuo decernimus anathemati subjacere*, dans Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. X, col. 1737 ; 2° les bulles d'Innocent III et de ses successeurs, dans Tiraboschi, *op. cit.*, t. II, p. 128 sq.; cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 257; 3° neuf documents publiés par L. Zanoni, *op. cit.*, p. 56-57, note, 267-275, qui vont de 1186 à 1236; 4° un document de 1203, publié par C. Cipolla, *Statuti rurali veronesi*, dans l'*Archivio veneto*, Venise, 1889, t. XXXVII,

p. 344-345; 5° le *Chronicon anonymum Laudunnse*, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXVI, p. 449 (va jusqu'en 1219 et s'occupe des humiliés à la date de 1178); 6° le *Chronicon Urspergense*, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXIII, p. 376-377 (va jusqu'en 1229; l'auteur, Burchard de Biberach, † prévôt d'Ursperg en 1226, rédigea la partie qui s'arrête à 1216; il traite des humiliés entre 1184 et la fondation des frères prêcheurs); 7° Jacques de Vitry, † en 1240, lettre de 1216 publiée par R. Röhricht, *Briefe des Jacobus de Vitriaco*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1894, t. XIV, p. 102, et *Historia occidentalis*, c. XXVIII, Douai, 1597, p. 334-337; cf. une bonne édition de la lettre de 1216 dans P. Sabatier, *Speculum perfectionis seu sancti Francisci Assisiensis legenda antiquissima*, Paris, 1898, p. 296-301 (le passage relatif aux humiliés, p. 297-298); 8° Humbert de Romans, † 1277, *Ad humiliatos* et *Ad sorores de ordine humiliatorum*, dans *Sermones beati Umberti burgundi, instituti prædicatorum*, Venise, 1603, p. 36-37, 50.

Que nous apprennent ces documents? Laissant de côté, pour le moment, la question de l'orthodoxie des humiliés, qui sera exposée à part, nous y constatons d'abord leur existence vers 1178. Cette date est fournie par l'anonyme de Laon, lequel dit qu'ils étaient en Lombardie, qu'ils vivaient avec leurs familles, du travail de leurs mains, qu'ils furent nommés humiliés parce qu'ils se vêtaient simplement et excluaient de leur usage les habits teints, qui étaient alors considérés comme objets de luxe. Humbert de Romans complète l'explication de cette dénomination: *bene dicuntur humiliati, quia videlicet humilem vitam laborantium ducunt*, dit-il. *Sermones*, p. 37. Aucun texte ne fait allusion à une origine plus ancienne; tous suggèrent qu'il n'y a pas lieu de remonter plus haut. Ajoutons que le drap gris ou couleur de cendre, *beretino*, qu'ils portaient les fit appeler parfois « berrétins de la pénitence ». Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 57.

« Humilié » signifie, dans cette période primitive, une personne qui se consacre à une vie parfaite de pauvreté et de labeur. Ceux qui portent ce nom se groupent en fraternités autonomes, qui vont s'élargissant et aboutiront peu à peu à trois ordres religieux distincts. Passablement chaotique, ce mouvement est d'abord orthodoxe; assez vite il dégénère. Les humiliés sollicitent l'approbation pontificale. Le pape, probablement Alexandre III, leur permet de suivre leur idéal religieux, mais leur interdit la prédication. Précisément ils se croyaient appelés au ministère de la prédication; ils ne peuvent se résoudre à y renoncer. Lucius III les excommunie au concile de Vérone (1184), en compagnie des pauvres de Lyon et d'autres hérétiques. Innocent III s'attache à les ramener à l'Église. « Si l'on considère, dit A. Luchaire, *Innocent III. Le concile de Latran et la réforme de l'Église*, Paris, 1908, p. 166, les rapports d'Innocent III avec la confrérie italienne des humiliés, on verra... combien il est injuste d'affirmer que son âme n'était pas ouverte aux tentatives de régénération morale qui se produisaient chez ses contemporains. » Tous les humiliés ne répondirent pas aux avances du pape: il y eut, parmi eux, des hérétiques irréductibles. Mais il y en eut aussi, et leur nombre fut grand, qui entrèrent dans la voie de la pleine soumission à l'autorité ecclésiastique. Avec l'orientation doctrinale des humiliés se produisit définitivement, par les soins d'Innocent III, la segmentation en trois ordres. Les chroniques et les lettres des papes nous ont conservé les noms des représentants des humiliés qui reçurent une règle: ce furent, pour le tiers-ordre, Gui de la porte orientale de Milan, en 1199, et, pour le premier et le second ordre, Jacques de Rondineto et Lanfranc de Lodi, en 1201. A la différence des trois ordres franciscains: religieux, religieuses, laïques, les trois ordres des humiliés comprenaient: le tiers-ordre, ceux et celles qui continuaient à vivre dans leurs familles; le deuxième ordre, des frères et sœurs qui, tout en ayant une règle et vivant dans une maison commune, les hommes séparés des femmes, demeuraient laïques; le premier ordre, des hommes et des femmes consacrés solennellement à Dieu, vrais religieux, vraies religieuses, et non pas seulement des prêtres, comme on l'a dit souvent. Ultérieurement il y eut des maisons habitées uniquement par des humiliées. On a fréquemment affirmé que la règle du premier et du second ordre fut la règle bénédictine; en réalité, elle fut une fusion d'éléments divers, où prédominèrent les règles de saint Benoît et de saint Augustin, ce qui explique le titre de chanoines adopté par les membres du premier ordre. Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 93-112, et, p. 352-370, le texte de la règle avec l'indication de ses sources. Quant à la règle du tiers-ordre, bornons-nous à noter que l'appellaion de « frères du tiers-ordre » fut à peu près exclusive au tiers-ordre des humiliés, tandis que les tertiaires franciscains étaient appelés « frères de la Pénitence » et le tiers-ordre franciscain « ordre de la Pénitence », et signalons, d'un mot, les ressemblances entre les règles des deux tiers-ordres. P. Sabatier, *Regula antiqua fratrum et sororum de Pænitentia*, dans les *Opuscules de critique historique*, Paris, 1901, t. I, p. 16, estime qu'elles sont telles qu'il est bien difficile de ne pas admettre que le document franciscain « ait été en partie calqué sur cette règle des humiliés ». Cf. P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 25-27, note. Il existe d'autres rapports entre les humiliés et les frères mineurs, ce qui fait dire à P. Sabatier, *op. cit.*, p. 15: « Peut-être a-t-on jusqu'ici attribué une originalité excessive au mouvement franciscain. » Non, l'on n'a pas exagéré ce qu'il y eut d'unique dans le mouvement franciscain; mais il importe de tenir compte de ses similitudes avec les mouvements contemporains et antérieurs en faveur de la vie pauvre, et, en première ligne, avec celui des humiliés.

Les commencements du XIIIe siècle sont l'âge d'or des ordres religieux nouveaux. La diffusion des humiliés fut rapide dans la Haute-Italie, leur ferveur grande et leur action religieuse considérable. Cf., sur les saints et bienheureux de l'ordre, Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, t. I, p. 193-257. Leur activité ne s'exerça pas seulement dans le domaine spirituel, mais aussi sur le terrain industriel et économique. Il n'est pas exact qu'il faille leur attribuer l'importation et les progrès en Italie de l'industrie de la laine. Cette légende, qui traîne un peu partout et qui se greffe sur la légende de la captivité en Allemagne des nobles milanais qui auraient donné naissance à l'ordre et qui auraient rapporté de l'exil l'art de la laine, est sans fondement. Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 145-167. Ce qui est vrai, c'est que « les humiliés, s'ils ne sont pas la cause, mais plutôt un des fruits, du développement de l'art de la laine déjà considérable grâce au capital, représentent, dans la vie économique, une forme, la première, de résistance du prolétariat à l'industrialisme. » L. Zanoni, *op. cit.*, p. 166. Ils s'élèvent, par la force de l'association, à la puissance de marchands capitalistes et ont une part notable dans l'évolution de la vie commerciale.

La direction de l'ordre avait appartenu, dans le principe, à quatre maisons sises dans quatre régions distinctes, à savoir Viboldone, Côme, Lodi, Pavie, dont chacune à tour de rôle exerçait le commandement pendant une année. A partir de 1216, il y eut

un supérieur général. « Le premier fut Bertrand de Brescia; il y en a eu trente-quatre de suite jusqu'en l'an 1570 que l'ordre fut supprimé par le pape Pie V », dit Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris, 1718, t. VI, p. 158. Le 2 septembre 1288, Nicolas IV exempta les humiliés de la juridiction des évêques. Pendant que les deux premiers ordres s'étaient resserrés, le second ordre tendant à s'assimiler au premier, le tiers-ordre n'avait gardé avec l'un et l'autre que des liens de plus en plus lâches; le déclin était venu et son action ne franchit guère le milieu du XIIIe siècle. Dans les deux premiers ordres la décadence accourut de même, à la suite de la richesse. Hélyot, *op. cit.*, p. 159, dit, dans son rude langage, que les supérieurs, ou prévôts, « menoient une vie si licencieuse qu'ils ne refusoient rien à leur sensualité..., se souciant fort peu de ce qui regardoit la conduite de leurs monastères, où les religieux à leur exemple faisoient honte aux séculiers les plus débauchés, qu'ils surpassoient dans leurs excès. » Saint Charles Borromée entreprit, avec sa vigueur habituelle, une réforme urgente. Les prévôts résistèrent. Quelques-uns, pour se soustraire à la réforme, résolurent de se débarrasser du réformateur. Un des conjurés, Farina, déchargea presque à bout portant une arquebuse sur le saint, qui était en prières dans la chapelle de l'archevêché, le 26 octobre 1569. L'archevêque de Milan échappa comme par miracle. Cf. L. Celier, *Saint Charles Borromée*, Paris, 1912, p. 122-125. Le pape saint Pie V, renonçant à améliorer l'ordre, le supprima, par une bulle du 7 février 1571. Cf. L. Cherubini, *Magnum bullarium romanum*, Lyon, 1673, t. II, p. 326-327. L'ordre avait alors quatre-vingt-quatorze monastères et seulement cent soixante-dix religieux. Les religieuses humiliées ne furent point comprises dans cette suppression; il en restait, du temps d'Hélyot, treize monastères en Italie (quatorze en comptant celui des religieuses de Sainte-Cécile de Rome, qui se donnaient pour humiliées, mais que les humiliées de Milan ne voulaient pas reconnaître pour leurs sœurs). Cf. Hélyot, *op. cit.*, p. 166-167. Elles avaient encore, ces derniers temps, cinq monastères. Cf. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1907, p. 127.

II. Doctrines. — L'ordre des humiliés occupe une place importante dans l'histoire de l'hérésie médiévale. Les anciens historiens de l'ordre s'étaient mépris sur ce point. Tiraboschi, le mieux informé de tous, rencontrant les textes du concile de Vérone et de la chronique d'Ursperg, disait, *Vetera humiliatorum monumenta*, t. I, p. 79, que l'ordre n'avait rien de commun avec les hérétiques condamnés par le concile et que la chronique confondait à tort ceux-ci avec celui-là. Cette manière de voir était celle de tous les auteurs. Par exemple, G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1857, t. LXXXIII, p. 107, consacrait deux articles aux humiliés, l'un aux hérétiques, l'autre à l'ordre des humiliés, supposant qu'il n'y avait entre eux aucun lien. Cf. encore le *Nouveau Larousse illustré*, Paris, s. d., t. V, p. 184. F. Tocco lui-même, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 183, note 3, admettait que l'ordre ne s'est jamais éloigné de l'Église, et, plus récemment, *Archivio storico italiano*, Florence, 1888, 5e série, t. II, p. 81, avançait cette hypothèse que, « à la venue de Valdo, se serait constituée une société nouvelle, laquelle, prenant ce qu'il y avait de meilleur dans l'institut des trois ordres des humiliés, leur aurait emprunté aussi leur nom, quoiqu'elle n'eût rien de commun avec eux, qui, en général, ne se plièrent pas aux idées vaudoises et restèrent toujours hommes liges de l'orthodoxie. » Un examen attentif des textes ne permet pas de s'en tenir à ces conclusions. Il en ressort que l'ordre des humiliés n'échappa point à l'hérésie et qu'il y eut affinité entre les humiliés hérétiques et les vaudois. Mais sur les débuts de l'hétérodoxie des humiliés des opinions divergentes se sont produites.

A. de Stefano, *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, t. II, p. 861-863, a « cru pouvoir identifier les humiliés primitifs avec les vaudois lombards primitifs ». Le décret d'excommunication de Lucius III, qui unit, à cause de leurs traits communs, les cathares et les patarins, assimile les humiliés aux pauvres de Lyon, si tant est que dans sa pensée ils ne forment pas une seule et même chose, ce qui aurait lieu si le *vel* de la phrase : *eos qui se humiliatos vel pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur...* avait un sens explicatif et non disjonctif, comme l'ont admis les historiens modernes après W. Preger, *Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter*, dans les *Abhandlungen der hist. Classe der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1875, t. XIII, p. 211. La chronique d'Ursperg distingue, mais en même temps rapproche humiliés et pauvres de Lyon en des termes qui font penser qu'elle leur attribue une communauté d'origine. Décisif surtout est l'argument interne, tiré de la comparaison entre l'idéal, les coutumes et les vicissitudes historiques des vaudois et des humiliés.

L. Zanoni, *op. cit.*, p. 27-50, rejette l'identification entre les vaudois primitifs et les humiliés primitifs, et substitue aux vaudois les cathares. Si le canon de Lucius III au concile de Vérone juxtapose humiliés et pauvres de Lyon, c'est parce qu'ils prennent les uns et les autres un nom de sainteté simulée, *humiliatos, pauperes*. Il faut éviter les jugements simplistes d'ensemble qui groupent et mettent sur un plan unique des éléments qui appartiennent à des temps divers; or, à considérer les deux mouvements dans les trente dernières années du XIIe siècle, avant les échanges mutuels de doctrines, ils n'ont guère en commun que le propos d'une vie plus parfaite, qui était propre à toute l'époque. Les différences sont nombreuses. Le mouvement vaudois de Lyon a deux notes exclusives : l'amour de la pauvreté évangélique et la prédication de la vie de renoncement; mais c'est une prédication qui n'a rien de dogmatique, ce sont exhortations en langue vulgaire, sans polémique doctrinale. Pour vivre pleinement la vie chrétienne, on ne sent pas encore le besoin de s'abstenir du serment et de fuir les tribunaux. Loin de délaisser la communauté catholique, on fréquente les églises, les sacrements. Tels sont les vaudois, d'après l'abbé Bernard de Fontcaude, dans son *Adversus waldensium sectam liber*, *P. L.*, t. CCIV, col. 793-840, écrit entre 1180 et 1190. Cf. K. Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV Jahrhunderts*, Gotha, 1886, p. 141-142; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, p. 122-128. Les humiliés, au contraire, adoptent une prédication doctrinale — elle se proposa d'abord la défense de la foi catholique — ont une organisation indépendante de l'autorité ecclésiastique, s'abstiennent du serment et du mensonge et s'éloignent des tribunaux. Ces derniers traits conviennent aux cathares. Par ailleurs nous savons que les cathares ont envahi l'Italie, qu'au milieu du XIIe siècle ils pullulent à Milan ; et, parce que le nom de « cathare » ne se trouve dans aucun document local, il faut les rechercher sous la dénomination, courante en Italie, de « patarins », nom qui n'est pas encore synonyme d'hérétique en général. A cette date, l'identité entre cathares et patarins ne fait pas de doute. D'autre part, les humiliés apparaissent comme des patarins organisés dans quatre do-

cuments, publiés par L. Zanoni, p. 267-271, qui sont de 1186, 1214, 1226, 1236, et dont le plus ancien se réfère à un état de choses antérieur. Un autre document, de 1215, publié par L. Zanoni, p. 271-272, désigne les humiliés sous l'appellation de « bons hommes », qui s'appliquait aussi aux cathares. Un autre enfin, de 1203, publié par L. Cipolla, *Archivio veneto*, t. XXXVII, p. 344-345, les réunit avec les cathares, s'il ne les identifie pas avec eux. Rapprochés des cathares et séparés des vaudois primitifs par le nom et par la condamnation du serment, du mensonge, des tribunaux, les humiliés le sont encore par la pratique du travail, du jeûne trois fois la semaine en dehors des temps du jeûne continuel, par l'usage des réunions périodiques, des conventicules, d'où étaient exclus les prêtres de l'Église officielle. Le catharisme a donc été l'un des facteurs les plus puissants du mouvement des humiliés.

La thèse de L. Zanoni est digne d'attention. Cependant elle ne paraît pas entièrement établie. Dire que les cathares et les humiliés ont des ressemblances est légitime; prétendre que les humiliés « participent au mouvement cathare », selon l'expression de L. Zanoni, p. 43, faire des humiliés primitifs de vrais cathares est aller trop loin. Leur affinité « n'est pas démontrée, nous semble-t-il, par le fait d'une similitude de pratiques purement extérieures, comme l'abstention du serment, le travail manuel et les jeûnes de semaine; pour qu'elle existe, il leur faudrait à tous deux un apanage doctrinal commun. » F. Callaey, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 528. Les noms de « patarins », « bons hommes », et même « cathares », donnés aux humiliés ne sont pas probants. « Cathare » s'est dit des patarins orthodoxes de Milan au XIe siècle, ainsi que L. Zanoni l'observe, p. 43, et, du reste, le document qui rapproche les cathares des humiliés n'en rapproche pas moins les pauvres de Lyon : *ut iret ad domum umiliatum et cazarorum seu patarum aut pauperum Lionum*. Les expressions « bons hommes » et « patarins » n'ont pas désigné exclusivement les cathares, mais, en général, de bonnes gens, de pauvres gens, vivant d'une vie bien chrétienne; dans les textes où elles visent les humiliés, elles n'ont sûrement pas le sens péjoratif d'adeptes de l'hérésie, mais ce sont les termes officiels qui servent à dénommer la fraternité : *domus et colegium patarinorum sive humiliatorum fraternitatis seu congregationis bonorum hominum sive humiliatorum*. N'oublions pas, du reste, L. Zanoni le remarque à bon droit, *op. cit.*, p. 30, que, parmi cette multitude de sectes écloses dans la Haute-Italie pendant la seconde moitié du XIIe siècle, « ce serait une illusion de croire qu'on distinguât clairement leur contenu doctrinal et leurs liens réciproques d'origine, en sorte que leur énumération pût se faire sur la base de critères scientifiques. Nous attribuons peut-être trop aux hommes du XIIe siècle la science des inquisiteurs dominicains du XIIIe. »

Ni vaudois purs ni cathares purs, les humiliés primitifs qui tombèrent dans l'hérésie furent une des innombrables sectes réformistes du XIIe siècle, nées des mêmes aspirations vers une vie plus parfaite, plus ou moins rattachées aux patarins orthodoxes de Milan du XIe siècle et aux arnaldistes du XIIe, ayant des traits communs tout en restant dissemblables, s'influençant mutuellement les unes les autres. Comme les cathares, ils ne prêtent pas serment, ils s'adonnent au travail manuel, ils jeûnent trois fois la semaine. Comme les vaudois, ils ambitionnent de se livrer à la prédication. Le pape ne le permet aux vaudois qu'à la condition d'avoir l'agrément du clergé et ne le permet pas du tout aux humiliés. Vaudois et humiliés prêchent en dépit de l'interdiction papale. Ayant rompu sur ce point la dépendance vis-à-vis du clergé, ils se passent de lui en d'autres matières, et la libre prédication, la prédication laïque, les conduit à l'affranchissement total de la discipline ecclésiastique, à l'antisacerdotalisme sur toute la ligne. En ce qui regarde les humiliés, nous apprenons de Burchard d'Ursperg que, non contents de prêcher, ils rejettent toute autorité des prélats, entendent les confessions et usurpent le ministère sacerdotal. Le même chroniqueur nous montre en germe, chez eux, la distinction entre parfaits et croyants qui exista de tout temps chez les cathares et fut tardive chez les vaudois : *illi quippe, rudes et illiterati cum essent, operibus manibus instabant et prædicabant, accipientes necessaria a suis credentibus*.

Le grand pape Innocent III s'occupa, avec beaucoup de tact, avec un mélange de fermeté et de mansuétude apostoliques, en donnant satisfaction à ce que leurs revendications religieuses avaient de légitime, de ramener les dissidents à la foi catholique. Il y réussit partiellement. Deux groupes de vaudois, qui avaient pour chefs l'un Durand de Huesca (1206), l'autre Bernard Primus (1210), rentrèrent dans l'obéissance de l'Église, reçurent une règle du pape et formèrent des ordres nouveaux, dont le premier prit le nom de pauvres catholiques. De même, parmi les humiliés, il y eut un mouvement de retour vers Rome. Ceux qui jurèrent d'obéir à l'Église, et qui s'appliquèrent, dans l'orthodoxie, à servir Dieu *in humilitate cordis et corporis*, abandonnèrent le nom d'humiliés, devenu suspect; mais le peuple le leur conserva malgré eux, à ce que nous apprend une bulle d'Innocent III datée du 6 décembre 1199, *P. L.*, t. CCXIV, col. 789, et ce nom finit par se maintenir, dégagé de toute suspicion d'hérésie, dans les documents ecclésiastiques. Ils constituèrent les trois ordres dont nous avons parlé. Ce sont eux que nous dépeignent Jacques de Vitry et Humbert de Romans. Jacques de Vitry note que « les frères, tant clercs que laïques lettrés, ont du pape le pouvoir de prêcher non seulement dans leur congrégation, mais encore sur les places des villes, et dans les églises des séculiers, avec le consentement des évêques. » Ils font, ajoute-t-il, beaucoup de conversions, et attirent à leur ordre nombre de convertis, dont les uns servent Dieu dans le siècle (ce sont les tertiaires), pendant que les autres, souvent des prêtres et des clercs, entrent dans les monastères qui se multiplient. Ils sont devenus si terribles aux hérétiques et les confondent si bien en public que ceux-ci n'osent plus paraître devant eux et que beaucoup, reconnaissant leur erreur, sont revenus au Christ et se sont joints aux humiliés. Ces hérétiques sont les patarins, *patroni* (c'est-à-dire les cathares), précise Jacques de Vitry, dans son *Historia occidentalis*; dans sa lettre de 1216, il représente les humiliés comme les seuls, dans cette ville de Milan *que fovea est hereticorum*, à résister aux hérétiques, et, dit-il, « les hommes malicieux et séculiers appellent patarins, *patroni*, ces hommes saints et ces femmes religieuses, qui sont parfaits et stables dans la foi et dont les œuvres sont efficaces. »

Les humiliés hétérodoxes, eux, se détachent définitivement de l'Église. La fraction rebelle sent le besoin de s'unir avec des dissidents qui aient des principes semblables aux siens, principes qu'elle est amenée à formuler de façon distincte maintenant qu'elle s'est séparée du gros du mouvement. Ces principes se ramènent à la libre prédication des laïques, indépendamment de l'autorité et du contrôle des prélats, et à la pauvreté absolue qui permet seulement de vivre au jour le jour du travail des mains ou de l'aumône. C'était là tout le valdisme primitif. Pen-

dant quelque temps, les humiliés hétérodoxes fusionnent avec les vaudois primitifs, les pauvres de Lyon. Mais l'union n'est ni complète ni durable. Les humiliés rejettent la vénération, pour ne pas dire le culte, voué à Valdo et admettent un ensemble de doctrines et de coutumes qui accentuent la division. Désormais l'hérésie vaudoise a deux branches : les pauvres de Lyon, ou léonistes, qui se réclament de Valdo, ne veulent pas du travail manuel, source de gain, et préconisent l'aumône, regardent le célibat comme un principe de vie évangélique, croient faire partie toujours de l'Église catholique, et, pour ce motif, n'introduisent pas dans leur société une hiérarchie qui exclurait celle de l'Église de Rome, s'adressent au prêtre pour la confession et l'eucharistie, obstinément conservées; l'autre, celle des pauvres de Lombardie, voit dans le travail le moyen normal pour vivre, n'admet la séparation entre époux que dans les deux cas d'adultère et de mutuel consentement, rompt franchement avec Rome, a une organisation propre, des chefs à elle, rejette la confession et l'eucharistie. Un passage du traité *Supra stella*, écrit vers 1235 et publié par I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 74, esquisse avec exactitude cette histoire primitive des pauvres de Lombardie : *O pauperes Lombardi, vos fuistis primo de Ecclesia romana; quia non placuit vobis Ecclesia, iunxistis vos cum pauperibus leonistis et eratis cum eis sub regimine Gualdensis* (Valdo) *et stetistis aliquo tempore sub suo regimine; postea elegistis unum aliud caput, displicendo Gualdensi et fratribus leonistis, cujus nomen fuit J. de Roncho, quem ego vidi.* Ce frère J. de Roncho, dont le *Supra stella* nous dit encore que *eorum erat ancianus et ipse erat idiota absque literis* et qu'il opéra la séparation des pauvres de Lombardie d'avec les pauvres de Lyon vers 1305, *loc. cit.*, p. 64, ne nous est pas autrement connu. Cf., pourtant H. Böhmer, dans la *Realencyklopädie*, 3[e] édit., Leipzig, 1908, t. xx, p. 811. Mais l'histoire atteste que la scission entre le parti lombard et le parti lyonnais, entre les *Italici* et les *Ultramontani*, les pauvres de Lombardie et les pauvres de Lyon, fut irrémédiable, malgré toutes les tentatives de rapprochement, en dépit tout particulièrement de l'essai de conciliation qui fut tenté au congrès de Bergame (1218). Cf. le *Rescriptum hæresiarcharum Lombardiæ ad leonistas in Alamannia*, dans I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 42-52. W. Preger, qui le premier eut le mérite de mettre en lumière les rapports entre les humiliés et les pauvres de Lombardie, dans les *Abhandlungen der hist. Classe der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1875, t. XIII, p. 209 sq., a expliqué l'origine des pauvres de Lombardie par les missionnaires vaudois agissant sur le premier et le second ordres des humiliés. K. Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV Jahrhunderts*, p. 59 sq., admet une action des missionnaires vaudois sur les humiliés du tiers-ordre. Mais, au moment de l'apparition des pauvres de Lombardie, une distinction nette des humiliés en trois ordres n'existait pas encore, et il ne semble pas que les vaudois soient allés à la conquête des humiliés. Les textes nous laissent entrevoir plutôt les humiliés hétérodoxes allant aux vaudois primitifs, ou pauvres de Lyon, à cause de ce qu'ils ont de commun avec eux, mais sans rien perdre de ce qui leur est propre. Quand les vaudois de Lyon veulent les amener à une entière communauté de vues, les humiliés résistent; ils lâchent les pauvres de Lyon, suivent leur évolution originale et deviennent les pauvres de Lombardie, caractérisés par des principes en partie vaudois, en partie arnaldistes et cathares. Pour la suite de leur histoire, voir PAUVRES DE LOMBARDIE et VAUDOIS.

Les hérésies ultérieures du moyen âge firent quelques recrues dans les rangs des humiliés étrangers au valdisme. On a prétendu que frà Dolcino, le chef des apostoliques du XIII[e] siècle, voir t. I, col. 1632-1634, compta parmi les humiliés. Cf. E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma*, Florence, 1895, p. 312. Inexacte en ce qui le concerne, cette affirmation est vraie de Marguerite, la compagne, la « sœur » de Dolcino. Cf. F. Tocco, *Gli ordini religiosi e l'eresia*, dans *Gli albori della vita italiana*, Milan, 1891, p. 334. Sœur Manfreda de Pirovano, qui était à la tête des guillelmites en 1300, quand l'Inquisition ouvrit contre les adhérents de cette secte un procès dont les actes nous ont été conservés, voir t. VI, col. 1983, était une humiliée de la maison de Biassano, de Milan; étaient également des humiliées Jacqueline dei Bassani qui fut condamnée au bûcher ainsi que Manfreda, sœur Fiordebellina, fille d'André Saramita, lequel organisa la secte, et, sans doute, d'autres religieuses de la maison de Biassano, un des centres du culte de Guillelma. Quant aux humiliés, ils honoraient une image de Guillelma dans l'église de Sainte-Marie hors la porte Neuve. Cf. F. Tocco, *Guglielma boema e i guglielmiti*, Rome, 1901, p. 7-22. La folie guillelmite paraît avoir été contagieuse dans le milieu des humiliés; la crise fut aiguë, mais brève.

I. SOURCES. — Nous avons indiqué, au cours de l'article, les sources relatives aux origines des humiliés; les textes de l'anonyme de Laon, de la chronique d'Ursperg, de Jacques de Vitry et d'Humbert de Romans ont été reproduits par L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i communi nei secoli XII e XIII*, Milan, 1911, p. 5, 25-26, 259-263. Les bulles des papes et autres documents concernant l'ordre se trouvent dans H. Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, Milan, 1767-1768, t. II, p. 117-402; t. III, p. 1-98, et dans L. Zanoni, *op. cit.*, p. 267-335; les constitutions dans Tiraboschi, t. III, p. 99-227; la règle, ou *Propositum approbatum humiliatorum*, du tiers-ordre dans la lettre *Incumbit nobis* (7 juin 1201) d'Innocent III, publiée dans Tiraboschi, t. II, p. 128 sq.; la règle du premier et du second ordre, dans la bulle *Cum felicis memoriæ* (7 juin 1227) de Grégoire IX, publiée par L. Zanoni, p. 352-370; la chronique de l'ordre rédigée par Jean de Brera en 1419, dans Tiraboschi, t. III, p. 229-286; celle qui fut composée par le même Jean de Brera en 1421, dans L. Zanoni, p. 336-344; celle de Marc Bossi, en 1493, dans L. Zanoni, p. 345-352; le nécrologe de l'ordre, dans Tiraboschi, t. III, p. 287-298; la *Vita sancti Johannis de Meda*, dans les bollandistes, *Acta sanct.*, 3[e] édit., Paris, 1867, septembris t. VII, p. 334-335. Sur les documents liturgiques de l'ordre, cf. L. Zanoni, p. 253. Sur la part de l'ordre des humiliés dans l'hérésie des guillelmites, cf. le *Processus ab inquisitoribus hæreticæ pravitatis confecti Mediolani anno Domini 1300 contra Guillelmam bohemam vulgo Guillelminam eiusque sectam*, publié par F. Tocco, *Il processo dei guglielmiti*, Rome, 1899 (extrait des *Rendiconti della r. accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, t. VIII, Ferie accademiche 1899, p. 309-469).

II. TRAVAUX. — J. P. Puricelli avait préparé, sous le titre de *Sacri humiliatorum ordinis monimenta*, un grand ouvrage que la mort (1659) l'empêcha de publier et dont les manuscrits sont conservés à l'Ambrosienne de Milan; ils ont été utilisés par Tiraboschi. Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 253-256. Le bénédictin P. Puccinelli († 1685) écrivit une *Cronica delle venerande memorie della congregazione umiliata*, restée inédite et également conservée à l'Ambrosienne. Cf. L. Zanoni, p. 256-257. Parmi les imprimés citons Hélyot, *Histoire des ordres monastiques religieux et militaires*, Paris, 1718, t. VI, p. 152-169; N. Sormani, *Breve storia degli umiliati tessuta col testo de codici, manoscritti e diplomi*, Milan, 1739; surtout H. Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, Milan, 1766-1768 (de cet ouvrage, l'un des plus importants de l'érudition du XVIII[e] siècle, l'auteur publia aussi une édition italienne, *Memorie degli umiliati*, 3 vol., Modène, 1766); G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* Venise, 1857, t. LXXXIII, p. 104-119 (suit Hélyot); W. Preger, *Beiträge zur Geschichte der Waldeser im Mittelalter*,

Munich, 1875 (extrait des *Abhandlungen der hist. Classe der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1875, t. XIII, p. 210 sq.); K. Müller, *Die Anfänge des Minoritenordens*, Fribourg-en-Brisgau, 1885, p. 162-167; *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV Jahrhunderts*, Gotha, 1886, p. 57 sq.; L. Wickham, *The divine service in the sixteenth century, illustrated by the reforme of the breviary of the humiliati in 1548*, Londres, 1890; W. Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. II, p. 383-391; Zöckler, dans la *Realencyklopädie*, Leipzig, 1900, t. VIII, p. 447-449; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 22-29, 133-140; A. de Stefano, *Le origini dell' ordine degli umiliati*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologice*, Rome, 1906, t. II, p. 851-871; L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i communi nei secoli XII e XIII sulla scorta di documenti inediti*, Milan, 1911 (ouvrage capital); cf. F. Callaey, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 525-528; *Le origini degli umiliati secondo le ultime ricerche*, dans la *Civiltà cattolica*, Rome, 20 mai et 17 juin 1911, p. 433-443, 670-680.

F. VERNET.

HUMILITÉ. — I. Notion. II. Divisions. III. Nécessité. IV. Motifs.

I. NOTION. — La signification étymologique du terme *humilité* nous ramène à la pensée de notre origine terrestre. *Humilitas dicitur ab humo*, disaient les anciens. L'homme, issu de la terre, vivant et s'appuyant sur elle, est destiné à retourner en son sein; aussi, en pratiquant l'humilité, il se trouve dans la vérité de la situation qui lui appartient.

De ces considérations se déduit la définition de cette vertu, d'après les éléments fournis par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXI, a. 1 sq. : *Humilitas est virtus qua quis, considerans suum defectum, tenet se in infimis, secundum modum suum.*

1° Il résulte de là que l'homme, déprimé par la violence extérieure, regimbant contre cet abaissement, ne pratique pas la vertu d'humilité, mais subit une contrainte contre laquelle il proteste. Celui-là seul observe l'humilité chrétienne, méritoire, qui, considérant sa misère, son impuissance, s'abaisse spontanément, et s'interdit toute aspiration présomptueuse opposée à la raison. Un exemple frappant de cet état d'esprit est fourni par la Vierge Marie, en son cantique : *Quia respexit humilitatem ancillæ suæ*. Luc., I, 48.

2° On a opposé quelquefois la magnanimité à l'humilité, en disant que ces deux vertus se confondaient, faisaient double emploi. C'est une inexactitude.

La magnanimité est une vertu qui nous fait aspirer à l'accomplissement des œuvres sublimes, aux grandes destinées que Dieu nous réserve, selon les règles fournies par la raison. L'objet *direct* de la magnanimité est donc de nous orienter vers les actions d'éclat. *Indirectement* toutefois, cette vertu refrène cet élan et le ramène aux limites rationnelles. L'humilité, au contraire, calme, assagit *premièrement* l'essor de l'âme vers les actes supérieurs, en faisant valoir la situation inférieure que l'homme occupe : elle signale la disproportion existant entre l'homme et l'excès d'honneur qu'il convoite. Selon les règles de la théologie morale, les vertus se distinguent entre elles, d'après leurs fonctions premières. Ainsi, les deux vertus de magnanimité et d'humilité sont classées dans la catégorie de la *tempérance*, à raison de leur caractère commun de modérateurs rationnels; mais elles conservent leur physionomie distincte, pour le motif indiqué.

3° Bien que le rôle principal de la vertu d'humilité consiste à réprimer les aspirations exagérées de l'âme, cependant l'analyse psychologique révèle, dans son concept, un autre élément secondaire : c'est la puissance d'appréciation, qui fait saisir à l'intelligence le peu de convenance du but trop élevé aveuglément poursuivi. C'est sur cette connaissance que s'appuie l'humilité, pour imposer un frein aux appétits tumultueux de l'ambition. La vertu ainsi éclairée exerce son action directe sur les facultés, les empêchant de s'égarer : comme le dit excellemment l'ange de l'École : *Cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitus. Loc. cit.*

4° L'humilité consiste à maintenir l'homme dans le sentiment et la conscience de son infériorité, selon la mesure raisonnable, *secundum modum suum*. Or, l'homme, en s'examinant, doit envisager deux points de vue. Il doit considérer en sa personne ce qui vient de Dieu et ce qui émane de lui personnellement. Tous les avantages lui arrivent de Dieu; tous les défauts ont leur source dans son fond personnel. De là découlent les conséquences suivantes, qui caractérisent la véritable humilité.

Tout homme, se considérant lui-même et ce qu'il est, doit s'incliner devant le prochain lorsqu'il envisage en lui les œuvres ou les dons de Dieu. La raison en est manifeste pour tout chrétien. Néanmoins les exigences de cette vertu ne sont pas telles qu'on doive rabaisser, devant les avantages procurés par Dieu au prochain, ceux qu'on aurait reçus soi-même par cette voie. Il en est de même des dons naturels que l'on possède ou que l'on a su développer en soi. Rien n'exige qu'on les déprécie, en les comparant aux qualités également naturelles d'autrui. Il n'est pas requis, en effet, de se considérer toujours comme plus grand pécheur que les autres. Voilà comment l'apôtre a pu dire, sans porter atteinte à la vertu d'humilité : *Nos natura Judæi et non ex gentibus peccatores*. Gal., II, 15.

Cependant, même à ce point de vue, les saints ont trouvé le moyen de se rabaisser devant le prochain. Ils savaient se convaincre que les dons de Dieu étaient supérieurs en lui à ceux qu'ils avaient reçus eux-mêmes; ou bien, qu'ils avaient des défauts dont les autres étaient exempts. Ils appliquaient ainsi le précepte promulgué par saint Pierre : *Subjecti estote omni creaturæ propter Deum*. I Pet., II, 13.

Ils pratiquaient des actes intérieurs d'humilité, dont Dieu était le témoin et l'appréciateur. Les hommes n'en pouvaient taxer la manifestation extérieure ni d'hypocrisie, ni de fausseté. Toutefois, un supérieur, obligé par ses fonctions de diriger ses subordonnés, ne saurait par des actes publics d'humilité excessive compromettre son autorité. Ce serait un acte condamnable, selon la parole de saint Augustin : *Apud eas quas oportet esse subjectas, dum nimia servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas*. *Regula* ou *Epist.*, CCXI, n. 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 964.

5° Quel rang occupe l'humilité parmi les vertus chrétiennes? Les vertus théologales, foi, espérance et charité, occupent le premier rang, à raison de la dignité de leur objet, qui est Dieu lui-même, directement envisagé.

Les vertus intellectuelles, qui règlent les actions humaines vers la fin dernière, se classent au second rang. Ainsi, la *sagesse* scrute les causes les plus élevées des choses; l'*intelligence* perçoit les premiers principes; la *science* déduit les conséquences qui découlent de ces principes; la *prudence* règle les actes humains, conformément au dictamen de la raison. Toutes ces vertus dirigent l'homme vers sa fin dernière, soit directement, soit indirectement.

La vertu morale de *justice* organise aussi, d'une façon générale, les actes de l'homme envers son prochain. Elle lui fait rendre aux autres en toute circonstance ce qui leur est dû.

La vertu d'*humilité* prend place à la suite, précédant les autres vertus de force et de prudence. Elle occupe cette place, parce que les vertus plus élevées dirigent la raison de l'homme vers la fin dernière, tantôt directement, tantôt indirectement. Mais elle précède les suivantes, parce qu'elle refrène l'orgueil d'une façon

générale, en ses manifestations intérieures ou extérieures, tandis que les autres vertus, ayant leur objet particulier, circonscrit, n'exercent pas une influence aussi complète sur la conduite de l'homme. C'est à raison de son extension morale qu'elle a été appelée le fondement des autres vertus. Non qu'elle soit supérieure aux autres à raison de sa dignité; mais parce qu'elle dégage le cœur de toute pensée d'orgueil, de toute préoccupation de vanité personnelle. Ainsi, elle ouvre la voie à l'action divine; elle écarte les obstacles qui s'opposent à l'érection de l'édifice spirituel. C'est en se plaçant dans cet ordre d'idées que doivent s'interpréter les paroles connues de saint Augustin, comparant la vie chrétienne à l'édification d'un grand monument : *Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis. Serm.*, LXIX, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 441.

II. DIVISIONS. — 1° Sur ce point, il existe une grande divergence entre les maîtres de la vie spirituelle. Saint Benoît compte *douze* degrés de la vertu d'humilité. *Regula*, c. VII, *P. L.*, t. LXVI, col. 371-375. Saint Grégoire le Grand. *Moral. in Job*, l. XXIII, c. IV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 258-299, établit *quatre* degrés d'humilité, qu'il oppose aux quatre degrés de l'orgueil. Saint Thomas, dans sa *Somme théologique*, IIª IIæ, q. CLXII, a. 4, justifie la division de saint Benoît. Saint Bernard à son tour adopte le nombre de douze, dans son traité spécial des degrés de l'humilité, *P. L.*, t. CXXXII, col. 943 sq. Saint Anselme nombre *trois* degrés. *Ep st.*, LXXV, *P. L.*, t. CLIX, col. 112. Mais Eadmer, ex osant les idées de saint Anselme, compte *sept* degrés. *Liber de S. Anselmi similitudinibus*, c. LX sq., *ibid.*, col. 665 sq. Saint Ignace compte seulement trois degrés de la vertu d'humilité : le premier consiste à se soumettre au Seigneur; le second écarte toute faute vénielle et toute convoitise des biens terrestres; le troisième consiste en ce que l'homme humble, par amour de Dieu, choisit la pauvreté et le mépris de tous les avantages du monde. *Exercitia spiritualia*, medit. IVæ diei IIæ hebd., p. III.

2° Cette opposition des auteurs spirituels n'est qu'apparente. Elle provient des points de vue différents où ils se sont placés. Les uns n'ont envisagé que les caractères essentiels de la vertu d'humilité. Les autres ont voulu, non seulement étudier sa nature intime mais encore énumérer les conséquences qui découlent de la pratique de cette vertu.

Il arrive ici ce que saint Ambroise, *In Luc.*, l. V, n. 49, *P. L.*, t. XV, col. 1649, signale au sujet de l'opposition de saint Luc et de saint Matthieu dans la recension des béatitudes évangéliques. Le premier n'en proclame que *quatre:* le second, au contraire, en énumère *huit.* Mais, ajoute l'évêque de Milan, ces deux listes s'adaptent dans un ordre rigoureux : les huit béatitudes renferment les quatre autres, comme ces quatre contiennent les huit indiquées par saint Matthieu. Il en est de même des divers degrés de l'humilité. En effet, tous les auteurs cités admettent, sous une forme ou sous une autre, que l'humilité refrène l'impétuosité de l'âme vers les actes que la raison signale comme ambitieux, et que cette répression de la passion est inspirée par le respect de la loi divine. L'accord est complet jusque-là. La différence des appréciations porte sur l'énumération des actes, des attitudes et des paroles variées, qui jaillissent des actes internes. Les uns, comme saint Benoît, passent en revue toutes ces conséquences : répression de sa propre volonté, déférence aux directions des supérieurs, courage pour dompter les résistances opposées, aveu de son impuissance personnelle, conscience de son incapacité à atteindre un but élevé, reconnaissance de la supériorité des autres par rapport à cet objectif supérieur, amour de la position modeste que l'on occupe, répression de la précipitation des jugements que l'on porte, mesure des termes dont on se sert dans ces appréciations, retenue des regards, modération dans le ton du langage et dans les éclats de la joie trop bruyante. Ce sont là les rameaux et les fruits divers d'une même tige. Le même sol fournit la sève qui les multiplie. En un mot, les écrivains mystiques, partant des mêmes principes, en déduisent des conséquences plus ou moins variées, selon les circonstances où ils se trouvent et les leçons pratiques qu'ils croient devoir donner aux disciples placés sous leur autorité.

La parfaite humilité possède trois degrés. Au premier, l'homme humble se soumet à son supérieur et ne s'estime pas au-dessus de son égal. Cette mesure est suffisante pour que celui qui la pratique ne viole pas le précepte. Au second degré, l'humble se soumet à son égal, et ne se préfère pas à son inférieur. Ce degré est supérieur au premier, parce qu'on y observe le *conseil* évangélique. Au troisième degré, l'homme humble arrive à se soumettre même à son inférieur; il accomplit ainsi toute la justice dont parle l'Esprit-Saint dans l'Écriture.

3° En partant de l'ordre d'idées inspiré par cette dernière considération, les maîtres de la vie spirituelle traitent des huit degrés de l'humilité *héroïque*, qu'ils ont signalés d'une façon spéciale.

Le premier degré de cette humilité, supérieur aux trois premiers, consiste en ce que l'homme, parvenu déjà à l'union intime avec Dieu, reconnaît les bienfaits dont le Seigneur l'a comblé : convaincu, d'autre part, de sa bassesse et de son impuissance, il en est tellement pénétré, qu'il désire ardemment qu'on lui attribue à lui-même toutes les défectuosités, toutes les défaillances que l'on constate en lui. Il demande, en outre, qu'on rapporte au Seigneur la gloire de tout le bien qu'il peut posséder et accomplir, et qu'enfin Dieu seul soit loué en sa personne et à son occasion. Cet état est conforme à ces belles paroles de saint Bernard : *Magna et rara virtus profecto est, cum magna opereris, magnum te nescire. Cum omnibus nota sit sanctitas tua, te solum lateat, cum omnibus mirabilis appareas, tibi soli vilescas. Serm.*, XIII, *in Cantica*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 837.

Le second acte héroïque d'humilité est de soustraire aux regards, dans la mesure possible, tous les dons naturels et surnaturels dont on a été doté par la providence divine.

Le troisième degré de l'humilité héroïque est la patience à supporter les injures, sans un mouvement qui trahisse aucune émotion intérieure ou extérieure. Cet acte est supérieur, en effet, à celui qui consisterait à décliner les honneurs, à s'abstenir de la vaine gloire.

Au quatrième degré, l'humilité héroïque fait accepter avec joie les avanies qu'on subit. Ce degré dépasse encore l'humilité ordinaire, qui supporte les injures avec patience.

Le cinquième degré héroïque est la provocation du mépris des autres, par la manifestation de ses défauts personnels. Cette pratique est au-dessus de la patience, qui supporte seulement les travers que la malignité du prochain nous attribue à tort. Quelle différence avec cette humilité de parade, purement hypocrite, qui semble se rabaisser en parole, pour s'attirer des éloges! *Est qui nequiter se humiliat et interiora ejus plena sunt dolo.* Eccle., XIX, 23.

Le sixième degré consiste à se considérer soi-même comme la dernière des créatures. Saint Bernard dit que l'humilité indique à l'homme son néant, en l'éclairant sur sa réelle impuissance, lorsque, d'après sa signification étymologique, la superbe, *superbia*, l'excite à s'élever au-dessus des autres.

Dans le septième degré, l'homme s'attribue, à raison de ses péchés, tous les maux, tous les désastres qui se produisent dans le monde.

Enfin, le huitième degré est d'être absolument insensible aux attraits de la vaine gloire et de l'orgueil. Les âmes qui y parviennent, connaissant à fond leur propre incapacité et leurs fautes quotidiennes, appréciant, d'autre part, les innombrables bienfaits dont Dieu les comble, n'éprouvent aucune incitation de l'orgueil et se plongent, au contraire, dans un océan d'humilité.

4° *Humilité intérieure et extérieure.* — Ces deux caractères de l'humilité ont été plus ou moins explicitement indiqués dans les lignes précédentes. Bien souvent les théologiens ou les prédicateurs ne mentionnent guère que ces deux aspects de l'humilité. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXI, a. 1, a posé le principe de leur distinction : *Humilitas... importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque solum secundum signa exteriora, secundum fictionem; unde hoc est falsa humilitas. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ..., secundum hoc, humilitas proprie ponitur virtus...*

1. L'humilité *intérieure* est donc cette conviction, que l'âme acquiert par la grâce de Dieu, de son propre néant, de ses défauts, et qui règle l'attitude extérieure.

Le premier effet qu'elle produit, c'est la soumission des facultés de l'âme, l'entendement et la volonté, aux préceptes divins. Elle écarte ensuite l'appétit déréglé de l'honneur, et fait accepter en toute simplicité les humiliations. Elle apprend encore à l'homme à ne pas mépriser ou dédaigner ses semblables, en raison des défauts personnels qu'il reconnaît en lui-même et aussi par obéissance aux préceptes évangéliques. Elle fait apprécier à leur juste valeur la popularité, les applaudissements, les louanges. Elle apprend ainsi à se maintenir dans la vérité, car par le sentiment intime de sa faiblesse qu'elle fait naître en nous, elle nous porte à faire le juste départ des biens célestes et de la vanité du monde. Par elle l'homme rapporte à Dieu seul, qui en est l'auteur et le conservateur, tous les avantages de naissance, de titres, de fortune, de santé, de forces, de succès et de prospérité dont il peut être favorisé.

L'attitude générale de l'homme se ressent de l'influence de cette vertu intérieure. Le maintien, le regard, la parole, les rapports avec ses semblables, les égards envers les supérieurs, les égaux, les inférieurs manifestent les sentiments intérieurs inspirés au chrétien par la vertu d'humilité.

2. *Humilité extérieure.* — Si la vertu chrétienne d'humilité embellit et surnaturalise ainsi les actes de l'homme, l'humilité purement *extérieure*, qui n'est pas animée par la vertu intérieure, est stérile et feinte. Elle revêt parfois le caractère de l'orgueil le plus raffiné. La vanité, l'amour-propre en sont la source. Les païens ne connaissaient même pas de nom cette humilité que le Christ a révélée et prescrite à l'humanité. Aussi la résignation qu'ils affectaient parfois était le fruit d'un stoïcisme farouche. Ils pliaient sous les coups d'un fatalisme implacable.

Les philosophes anciens ont pratiqué quelques autres vertus naturelles, la force, la justice, la tempérance. Mais l'humilité n'en était pas le principe. Ils ne cherchaient que la célébrité, les louanges; ils étaient donc à l'antipode de l'humilité. On connaît la riposte de Platon à Diogène. Le cynique, invité chez le grand philosophe, décrocha les tapisseries de la salle à manger, e les foula aux pieds. Que faites-vous, demanda le maître? — Je foule aux pieds l'orgueil de Platon, répondit Diogène! — Oui, riposta Platon : mais par un autre genre d'orgueil. Tertullien, *Apologet.*, c. XLVI, *P. L.*, t. I, col. 511 .

Chez les chrétiens, l'humilité affectée devient une sorte d'hypocrisie de la vertu.

On refusera la louange, de crainte de paraître crédule, naïf, et d'encourir le ridicule public. Mais au for intime on se grisera de vanité; le refus de la flatterie servira de masque à une vanité coupable.

L'homme véritablement humble évite d'attirer l'attention, de parler de sa personne, de ses actions. Celui qui affecte d'être humble provoque par son affectation même les regards étrangers. S'il paraît blâmer légèrement ses actes, ce n'est que pour attirer la louange.

Il n'y a pas de désappointement comparable à celui qu'éprouve ce faux modeste, lorsqu'on le prend au sérieux dans la critique qu'il s'est adressée ou dans celle qui lui est spontanément formulée. C'est à lui que s'adressent ces paroles de saint Jérôme : *Multo deformior illa est superbia, quæ sub quibusdam humilitatis signis latet. Nescio enim quomodo turpiora sunt vitia, quæ virtutum specie celantur. Epist.*, CXLVIII, *ad Celantiam*, n. 20, *P. L.*, t. XXII, col. 1214. Saint Augustin, de son côté, stigmatisait cette humilité simulée : *Simulatio humilitatis major est superbia. De sancta virginitate*, c. XLIII, *P. L.*, t. XL, col. 422. Chercher ainsi à exploiter l'humilité, c'est l'anéantir.

Quand on les méprisait, les saints ont souvent répondu : Si l'on nous connaissait à fond, on dirait encore plus de mal de nous. Il faut que Dieu soit bien miséricordieux pour nous supporter.

« Ne parlons jamais de nous en termes d'humilité; dit saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, c. V, ou conformons nos pensées à nos paroles, par le sentiment intérieur d'une vraie humilité. Ne baissons jamais les yeux qu'en humiliant nos cœurs; ne prenons pas la dernière place, à moins que ce ne soit de bon cœur et sincèrement. Je crois cette règle si générale que je n'y fais aucune exception. »

III. NÉCESSITÉ. — Les déclarations de l'Esprit-Saint dans l'Ancien Testament sont formelles à imposer l'humilité et à en révéler les heureux fruits. Il promet le royaume du ciel à tous ceux qui pratiquent cette vertu, dont le Fils de Dieu lui-même devait donner l'exemple. *Humiles spiritu salvabit.* Ps. XXXIII, 19. *Humilem spiritu suscipiet et gloria.* Prov., XXIX, 23. *Quia humiliati sunt, non disperdam eos.* II Par., XII, 7. *Humilia te in omnibus et coram Deo invenies gratiam.* Eccle., III, 20. Et Notre-Seigneur dira avec plus de force encore : *Quicumque ergo se humiliaverit sicut parvulus iste, hic major est in regno cælorum.* Matth., XVIII, 3.

Par contre, Dieu menace de châtiment dès ici-bas ceux qui ne pratiquent pas l'humilité. *Arrogantiam fortium humiliabo.* Is., XIII, 11. *Gloriosos terræ humiliabo.* Is., XLV, 2. *Arrogantiam et superbiam detestor.* Prov., VIII, 13. Dieu a toujours exalté les humbles et humilié les superbes. Luc., I, 52. Jésus-Christ expose ce principe : *Omnis qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur.* Luc., XIV, 11. Il éloigne les orgueilleux du royaume des cieux : *Nisi... efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cælorum. Quicumque ergo humiliaverit se sicut parvulus iste, hic est major in regno cælorum.* Matth., XVIII, 3, 4.

Rien donc de plus indispensable au chrétien que la vertu d'humilité, favorisée des plus belles promesses et sanctionnée par les plus redoutables menaces. Saint Augustin ne craint pas de faire de l'humilité le résumé de la vie chrétienne. *Tota christiani religio humilitas est.*

Dieu est avec raison jaloux de sa gloire. Il est le créateur et le rédempteur de tous les hommes. Or ceux qui ne s'humilient pas devant ces titres, lui disputent sa souveraineté, qu'il ne peut laisser méconnaître. L'orgueilleux veut s'élever au-dessus de tout. Il prétend être son dieu, rester indépendant de toute sujétion. Le Seigneur ne peut donc agir à son égard comme il agit envers ses humbles serviteurs. A ceux-ci il promet la récompense du ciel et la véritable gloire, à ceux-là, le châtiment et l'humiliation.

L'humilité est la condition indispensable de toutes les autres vertus chrétiennes. La foi est un acte de soumission essentielle à la parole du Dieu révélateur. La patience, qui fait supporter toutes les ingratitudes et toutes les oppositions, est le fruit de l'humilité. La charité, qui pardonne les injures, qui atténue tous les défauts, est encore l'un des effets de cette vertu. L'humilité met à l'abri des vengeances du ciel et attire les miséricordes du Seigneur. La prière humble force les portes du ciel et met en fuite le démon. En un mot, la nécessité de l'humilité est telle que, si elle peut exister sans plusieurs autres vertus, aucune autre ne peut exister sans elle.

L'influence de l'humilité sur l'ensemble de la vie et des actes de l'homme est telle que, dans les temps modernes, on a prétendu qu'elle était nuisible aux initiatives généreuses et qu'elle déprimait les facultés les plus nobles.

L'humilité chrétienne n'est pas cette inertie méprisable qui paralyse l'activité quand il faut agir et réduit au silence lorsqu'il faut parler. Agir ainsi, ce serait pusillanimité. L'humilité consiste essentiellement à connaître sa propre impuissance et la nécessité de recourir à Dieu, et à attribuer à Dieu tout le bien que nous faisons. En conséquence, elle détourne donc l'homme de toutes les bassesses que commettent les ambitieux et les orgueilleux quand ils veulent à tout prix arriver à leurs fins.

Elle préserve encore l'homme de cette soif de louanges, que l'orgueilleux veut apaiser par tout moyen, de ce prurit de vanité qui le disqualifie auprès de ses semblables. Elle l'éloigne enfin de l'habitude odieuse qu'a le vaniteux de dénigrer les actes ou les personnes qui portent ombrage à ses prétentions, aux talents qu'il s'attribue, à la prééminence qu'il veut s'arroger en toutes circonstances. Les mondains eux-mêmes trouvent que ces arrogants sont indésirables. Ils fuient leur société et ne cessent de blâmer et de railler leurs prétentions. La vertu d'humilité préserve de ces excès et les corrige. Elle attire les bénédictions du ciel et la considération des hommes.

Aussi, loin de devenir inutiles à la société, les humbles justifient ces paroles de saint Léon : *Rien n'est difficile aux humbles.* Comptant, non pas sur leur valeur, mais sur l'assistance divine, ils embrassent de vastes desseins, affrontent les plus graves périls, et ils disent comme l'apôtre : Plus je suis faible, plus je suis fort! Ils savent que Dieu choisit les ignorants pour confondre les sages et les faibles pour humilier les forts.

Concluons par ces considérations de Ludolphe le Chartreux. L'humilité mérite d'abord la grâce de Dieu, comme le dit le Psalmiste : Seigneur, vous faites couler vos eaux dans les vallées formées par les montagnes. Ps. CIII, 13. L'humilité mérite l'augmentation de la grâce, pourvu que le chrétien n'aspire pas à plus d'égards par suite des dons reçus, pourvu qu'il soit, au contraire, disposé à subir les abaissements, à les considérer même comme mérités. Enfin, elle est la gardienne de la grâce reçue. Comme la cendre conserve le feu, le bois l'entretient, ainsi les bonnes œuvres alimentent la vertu d'humilité.

IV. Motifs sur lesquels se base l'humilité chrétienne. — 1° Le premier et divin motif destiné à stimuler le chrétien à la pratique de l'humilité, c'est le précepte solennel donné par Jésus-Christ : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde.* Matth., XI, 29. Le divin Sauveur ne recommande pas de créer des mondes, de guérir les malades, de ressusciter des morts, comme il le fit lui-même; il exige simplement que nous devenions ses disciples, parce qu'il était lui-même doux et humble de cœur.

2° La considération de nous-mêmes doit nous rendre humbles. En nous examinant, nous découvrirons en nous des raisons de nous humilier intérieurement et de pratiquer des actes extérieurs d'humilité.

Selon saint Bernard, trois considérations principales fournissent à l'homme les motifs suffisants de s'humilier : *Quid fuisti? Quid es? Quid eris?*

1. *Quid fuisti?* Qu'étions-nous avant que la miséricorde de Dieu nous eût appelés à l'existence? Nous étions *néant*, et nous pouvions ne jamais sortir du néant. C'est Dieu qui nous a donné l'être avec toutes nos facultés. En naissant, nous étions faibles et ignorants; nous dépendions des autres et nous avions tout à apprendre.

2. *Quid es?* Le sort de l'homme sur terre dans la suite de son existence, le rôle qu'il doit jouer ici-bas, la fin qui l'attend, sont pour lui des énigmes redoutables. Il s'appartient si peu que, comme il est à Dieu par la création, de même il dépend de lui pour la conservation de son être. Il n'a pas été consulté sur l'heure de sa naissance; il ne le sera pas davantage sur celle de sa mort. Il sait néanmoins que sa vie terrestre doit finir et qu'il doit préparer et mériter son avenir éternel.

Mais précisément pour acquérir la vie éternelle, le chrétien doit avoir le sentiment intime de son impuissance. Il est exposé à se tromper sur sa fin et les moyens d'y parvenir, s'il n'ouvre pas les yeux de son intelligence aux lumières de la foi.

Sa force physique est précaire, à la merci d'un accident; sa santé, sujette à mille variations, guettée qu'elle est par des infirmités de tout genre. La nature matérielle résiste à ses efforts. Il lui arrache sa subsistance à la sueur de son front. Tous les éléments semblent parfois conjurés contre lui. Sa dépendance des créatures inférieures est tangible : tandis que, d'après le plan primitif, il devait les dominer royalement; il est réduit à arracher au sol qu'il foule de ses pieds les minéraux et les végétaux qui sont indispensables à son existence. Les lois qui président aux transformations de tous ces éléments échappent en partie à ses investigations.

Les animaux domestiques sont pour lui des aides nécessaires à assurer sa subsistance, à son vêtement, à ses travaux. Mais, pour comble d'humiliation, lui, si fier de ses prérogatives, est réduit à se faire le serviteur des animaux qui sont à son usage.

Quant aux autres êtres vivants, les infiniment petits seraient parfois plus redoutables pour lui que les infiniment grands. Les observations scientifiques ont mis au jour leur étourdissante quantité, leur puissance de génération, leur activité destructive. Si une providence paternelle ne surveillait et ne limitait l'action de ces insectes, qui pullulent jusque dans les gouttes de rosée, ils extermineraient la terre habitée.

L'homme est tributaire du soleil pour la chaleur vitale et les productions nécessaires à sa nourriture, des eaux pour le maintien de sa santé, de l'air pour le jeu de ses poumons et le renouvellement de son sang.

L'impuissance de l'homme éclate même au milieu des richesses que la miséricorde divine lui assure, au sein même des éléments de prospérité qu'elle lui a donnés. Dieu a tout mis à sa disposition avec une prodigalité telle que les païens eux-mêmes appelaient la terre leur mère nourricière : aliments, remèdes, spectacles qui ravissent l'admiration. Malgré toutes les ressources naturelles mises à sa disposition, l'homme est incapable de les faire fructifier par ses seules forces. Il sème le grain; si le soleil et la pluie ne viennent opportunément le vivifier, ce grain meurt au sein de la terre. Il ne peut réussir en rien si le maître des éléments et des volontés libres ne lui prête son appui. Comment donc peut-il songer à s'enorgueillir au lieu de s'humilier? Il doit se convaincre qu'il est fini en son être

et en ses actes; qu'il dépend en tout d'un maître souverain; qu'il est imparfait au point de communiquer cette imperfection à tout ce qui sort de ses mains.

Cette impuissance naturelle de l'homme est encore plus radicale au point de vue surnaturel, auquel il ne peut rien de lui-même, sans la grâce divine.

3. *Quid eris?* — Le problème de sa destinée est pour l'homme le plus angoissant de tous. Il s'agit de l'éternité, heureuse ou malheureuse. L'homme est pécheur et il peut se damner lui-même, tandis qu'il ne peut se sauver sans l'aide de Dieu. Or, Notre-Seigneur a dit de Judas, qui est réprouvé, qui encourt la réprobation, qu'il eût mieux valu pour lui n'avoir pas vu le jour. Matth., XXVI, 21. C'est le sort qui est réservé à l'orgueilleux impénitent et son humiliation sera éternelle.

3° Le souvenir des bontés infinies dont Dieu a comblé l'homme doit encore développer ses sentiments d'humilité. Rien ne peut nous humilier plus, en présence de la miséricorde de Dieu, que la multitude de ses grâces et la multitude de nos péchés en présence de sa justice. S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. v.

Ici-bas, très souvent, l'homme reste absolument effacé. Il est plutôt inconnu que connu, en dehors d'un voisinage restreint. Loin de jouer un rôle de conseiller dans les grandes affaires, il vit et meurt sans avoir pris part aux événements de son temps. Toutefois cet homme, si effacé aux yeux de ses semblables, a devant Dieu une valeur incommensurable. De toute éternité il a été, de la part de Dieu, l'objet d'une prédilection ineffable. Son existence, sa mission ont été marquées dans la prédestination divine. Il a été destiné à contribuer à promouvoir la gloire du créateur. Bien mieux encore, cet être si abject a été personnellement compris dans le motif de l'incarnation du Verbe de Dieu. C'est parce que l'homme a péché que le Fils de Dieu incarné est mort sur la croix. Et Dieu lui-même sera au ciel la récompense éternelle de l'homme racheté par le sang de son Fils.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXI; avec les commentaires de Cajétan, dans l'édition léonine des Œuvres du saint docteur; Suarez, *De virtutibus et vitiis*, tr. X, l. IX, c. V; Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 10e édit., c. VI; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, c. IV-VII; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa mystica*, Paris, 1874, t. III, part. III, a. 3; S. Alphonse Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, trad. de l'abbé Crouzet, Paris, 1879, t. III; P. Faber, *La créature et le créateur*, Paris, c. II, III; *De imitatione Christi*, l. I, c. II-VII, IX-XXII; l. II, c. II; l. III, c. III, IV, VIII, XIII, XIX, XX, XL-LVI; *Formation à l'humilité*, 5e édit., in-32, Paris, 1904; Ét. Hugueny, *Humilité*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. d'Alès, Paris, 1912, t. II, col. 519-528.

B. DOLHAGARAY.

HUMPL Colomban, augustin de la province de Bavière, maître en théologie et provincial, mourut en 1708, laissant les ouvrages suivants : 1° *Problemata selecta ex universa theologia*, in-4°, Munich, 1688; 2° *Conclusiones theologicæ ex Ia IIæ de peccatis ad mentem S. Augustini et S. Thomæ Aquinatis*, in-8°, Munich, 1675; 3° *Tractatus de fide, spe et caritate*, in-4°, Ingolstadt, 1677.

Revista agustiniana, Valladolid, 1884, t. VII, p. 560; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 139; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 457; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 647.

N. MERLIN.

HUNNÆUS Augustin (Huens), né à Malines, le 27 juillet 1521, dans une des familles les plus honorables de la ville. Il commença probablement ses études à l'abbaye de Boneffe, où son oncle Rombaut Hunnæus était religieux. Il suivit les cours de l'université de Louvain, d'abord ceux de philosophie à la pédagogie du Château. Licencié en 1540, il fut chargé par ses maîtres de donner à quelques-uns de ses condisciples des leçons de latin. Il suivit ensuite les cours de théologie. Dès le mois d'octobre 1545, il donna un cours secondaire de philosophie à la pédagogie du Château, et il présida des actes solennels en 1546 et 1547. Vers la fin de 1547, il reprit ses études théologiques, au grand collège du Saint-Esprit, d'où il fut rappelé au Château en 1549, pour y occuper une chaire principale de philosophie; il la tint pendant cinq années. Il avait étudié l'hébreu et le grec avec passion. Il se prépara au doctorat en théologie pendant quatre ans, tout en enseignant cette science d'abord aux jeunes religieux de l'abbaye de Sainte-Gertrude, ensuite, dès 1555, aux élèves mêmes de l'université. Cette année-là, il fut nommé à une prébende canoniale de Saint-Pierre, à laquelle était attachée une chaire de théologie. Au mois d'août 1557, il devint président du collège de Sainte-Anne. Il fut reçu docteur en théologie, le 20 juin 1558, et il continua son enseignement. Entre 1562 et 1567, ses connaissances linguistiques furent mises à contribution : il suppléa au collège des Trois Langues les professeurs de grec et d'hébreu pendant un an. Il fut promu à la chaire de Jean Hessel, le 6 mars 1567. Au mois de septembre 1563, il avait renoncé à la présidence de Sainte-Anne et s'était retiré au grand collège de théologie, dont il devint président, le 1er février 1572, jusqu'au 1er février 1577, où il se logea en ville. Il se montra hostile aux erreurs de Baius. On a de lui : *Dialectice instituenda libellus ... Fundamentum logicæ*, in-8°, Louvain, 1551; 2e édit., retouchée, 1552; réimprimée à Rome, 1553; *Prodidagmata de dialecticis vocum affectionibus et proprietatibus*, in-12, Louvain, 1554; in-8°, Anvers, 1565, 1572, 1574, 1578, 1595; *Dialectica*, etc., Louvain, 1561; Anvers, 1566, 1570, 1575, 1579, 1592, 1598, 1601; *Catechismi catholici schema*, Anvers, 1567, placard, ébauche du *Catechismus catholicus diligenter recognitus et in libelli formam ad commodiorem juventutis usum redactus*, in-8°, Anvers, 1570, où les définitions sont accompagnées d'un renvoi à la *Somme* de saint Thomas; il est réimprimé à la suite de la *Somme*, dans les éditions de 1575 et de 1585. Huens mit la main à son édition de la *Somme*, *Sancti Thomæ Aquinatis Summa totius theologiæ*, 5 parties in-fol., Anvers, 1569, dédiée à saint Pie V. Cf. *Annales Plantinianæ*, p. 71-82. Il en publia une nouvelle édition, pour laquelle il utilisa des manuscrits qui lui avaient tout d'abord échappé. Elle parut à Anvers, 1575, 4 in-fol., dédiée à Grégoire XIII. Cette édition a servi de base à celles qui ont suivi, Anvers, 1585; 5 in-4°, Venise, 1588; 7 in-8°, Bergame, 1570; Douai, 1614, 1623. Son dernier ouvrage eut pour objet la doctrine de saint Thomas sur les sacrements : *De sacramentis Ecclesiæ Christi axiomata, quibus B. Thomæ Aquinatis doctrina de iisdem sacramentis tradita a disputationum prolixitate ad summam brevitatem memoriæ gratissimam revocatur*, in-8°, Anvers, 1570. Cet abrégé fut reproduit dans les éditions de la *Somme* à partir de celle de 1575 et à Rome, 1586. Huens avait collaboré à la Polyglotte d'Anvers. Il légua sa bibliothèque aux jésuites de Louvain : elle contenait des manuscrits intéressants. On conservait au collège de Malines le manuscrit d'un de ses ouvrages : *Prælectiones in libros Sententiarum*. Il mourut le 7 septembre 1578, d'une maladie contagieuse.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. XI, p. 271-283; in-fol., t. II, p. 516-519; Reusens, dans *Bibliographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. IX, col. 711-719.

J. B..sse.

1. HURTADO Gaspar, théologien espagnol, né à Mondejar en 1575, entra d'abord chez les chartreux, puis devint professeur de théologie à l'université d'Al-

cala. Admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1607, il fut appliqué pendant les trente dernières années de sa vie à l'enseignement de la théologie à Murcie et à Madrid, puis de nouveau à l'université d'Alcala, où le rappelaient ses anciens collègues et ses élèves devenus maîtres. Son œuvre théologique est considérable : *Tractatus de matrimonio et censuris*, in-4°, Alcala, 1627; Lyon, 1629; *De incarnatione Verbi*, in-8°, Alcala, 1628; *De sacramentis in genere, baptismo, confirmatione, pænitentia et extrema unctione, ibid.*, 1629; *De eucharistia, sacrificio missæ et ordine*, in-4°, *ibid.*, 1629; *De beatitudine, actibus, bonitate et malitia, virtutibus et peccatis*, Madrid; *De fide, spe et charitate*, in-4°, *ibid.*, 1632; *De sacramentis et censuris*, in-fol., Anvers, 1633, 1664; *De justitia et jure*, in-4°, Madrid, 1637; *De Deo*, in-4°, *ibid.*, 1641, 1662. Tous ces ouvrages se font remarquer par la sûreté de la doctrine et la profondeur des aperçus. Gaspar Hurtado mourut à Alcala, doyen de la faculté de théologie, le 5 août 1646. Il fut pendant de longues années qualificateur de l'Inquisition.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. iv, col. 532 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. iii, col. 922 sq.

P. Bernard.

2. HURTADO Thomas, théologien de l'ordre des clercs réguliers mineurs, né à Tolède, mort à Séville en 1659, à l'âge de soixante-dix ans. Après avoir enseigné la théologie à Rome, il retourna en Espagne et continua son enseignement à Coïmbre et à Salamanque. Nommé aux premières charges de son ordre, conseiller du tribunal de l'Inquisition, il ne laissa pas cependant de s'appliquer à répandre par ses leçons et par ses écrits la doctrine du docteur angélique. Il publia : *Præcursor philosophiæ assecla Aristotelis et D. Thomæ disputans de anima sensitiva, de sensibus internis, eorumdemque actibus, officiis et effectibus*, in-fol., Anvers, 1641; *Præcursor theologus assecla D. Thomæ disputans de supernaturalitate entis, reviviscentia meritorum per pænitentiam, de augmento gratiæ et charitatis per actus remissos, de intensione supernæ beatitudini. Cui adhæret digressio de qualitate intentionum, tractatus de distinctione reali et perfectione essentiali donorum supernaturalium, tam comparatione facta inter sese, quam cum substantia, deque eorum causa morali. Item philosopho-theologiæ, de potentiis animæ vegetativæ status innocentiæ Christi, Virginis Mariæ et beatorum*, in-fol., Anvers, 1641; *Tractatus varii resolutionum moralium*, in-fol., Lyon, 1651; *Resolutionum moralium libri VI de congrua sustentatione ecclesiasticorum omnium tam sæcularium quam regularium utriusque sexus*, in-fol., Séville, 1659; Cologne, 1661; *Resolutionum moralium de residentia sacra libri XII*, in-fol., Lyon, 1660; *Resolutiones orthodoxo-morales, scholasticæ, historicæ de vero, unico et proprio martyrio fidei sanguine sanctorum violenter effuso rubricato, adversus quorumdam καινολογίαν de proprio martyrio charitatis et misericordiæ, quibus junguntur digressiones de germana intelligentia quorumdam canonum Illiberitani concilii, de variis tormentorum instrumentis et de martyrio per pestem, de chori ecclesiastici antiquitate, necessitate et fructibus, de coronis et tonsuris gentilitatis, synagogæ et christianismi, de religione Nazaræorum, de restrictione mentali*, in-fol., Cologne, 1655. Dans ce dernier ouvrage, Thomas Hurtado combattait les conclusions du célèbre jésuite Théophile Raynaud dans ses écrits *De communione pro mortuis*, in-8°, Lyon, 1630, et *De martyrio per pestem ad martyrium improprium et proprium vulgare comparato*, in-8°, Lyon, 1630, ouvrages d'ailleurs condamnés par l'Index. Le jésuite répliqua vivement, selon sa coutume, et publia : *Thomas Hurtado, clericus regularis, vulgo Peloso, in resolutione controversiæ de communione pro mortuis vulsus ac depilatus a Leodegario Quintino Heduo S. T. D.*, in-8°, Lyon, 1656, et *Theologia antiqua de vera martyrii adæquate sumpti notione, ad spumosam Καινολογίαν et fragosum Taratantara Thomæ Hurtado Buccaferci de Seir iterato vulsi ac depilati a Leodegario Quintino Heduo S. T. D.*, in-8°, Lyon, 1656. A ces deux pamphlets Thomas Hurtado répliqua par *Antidotum duplex contra duplex venenum, quod ex fonte Theophylino ebibit Leodegarius Quintinus Heduus, propagnante D. Didaco Sanchez del Aquila, doct. theologo*, in-8°, Séville, 1657. Thomas Hurtado publia en outre : *Chocolate, o tabaco si se compadecen con el aiuno*, in-4°, Madrid, 1642.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. vi a, p. 412; A. Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, in-fol., Hambourg, 1713, p. 336; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1782, t. ii, p. 304; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, in-4°, Bruxelles, 1895, t. vi, col. 1521, 1539; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. ii, col. 1196-1197.

B. Heurtebize.

3. HURTADO DE MENDOZA, philosophe et théologien espagnol, né à Valmaseda en 1578, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 12 septembre 1595, professa d'abord la philosophie à Valladolid, où il publia ses *Disputationes a summulis ad metaphysicam*, in-fol., 1615, dont le succès fut aussi brillant que durable; nouv. édit., 4 in-8°, Lyon, 1617; Toulouse, 1617; 2 in-fol., Mayence, 1619; Salamanque, 1621; in-fol., Lyon, 1624. Quelques éditions portent en titre : *Disputationes de universa philosophia* ou *Universa philosophia*. Chargé pendant trente ans de l'enseignement de la théologie à l'université de Salamanque, le P. Hurtado de Mendoza attira autour de sa chaire un grand nombre d'étudiants, qu'il animait d'une vive ardeur pour les études scolastiques. Ripalda ne cessa de suivre son enseignement et de le vénérer comme un maître. Il publia un volumineux traité de la foi : *Scholasticas et morales disputationes de fide*, in-fol., Salamanque, 1631; *De spe et charitate, ibid.*, 1630; *Disputationes de Deo homine sive de incarnatione Filii Dei*, in-fol., Anvers, 1634. Il se préparait à éditer de vastes traités sur la science divine et la prédestination, quand ses forces le trahirent. Il mourut à Madrid, le 10 novembre 1651.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. iv, col. 534 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. iii, col. 927 sq.

P. Bernard.

HURTER (Hugues de), théologien de grand renom, dont les patientes et érudites recherches d'ordre bibliographique, historique et critique ont mérité les éloges et la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin au mouvement des sciences théologiques.

Né à Schaffhouse, le 11 janvier 1832, il fut de bonne heure initié aux méthodes rigoureuses des sciences historiques par son père, Frédéric-Emmanuel de Hurter, célèbre historien d'Innocent III, alors pasteur protestant à Schaffhouse, et bientôt converti, par ses études mêmes, à la religion catholique. Hugues Hurter avait douze ans quand son père abjura le protestantisme à Rome, le 16 juin 1844, en présence de Grégoire XVI; lui-même, catholique de cœur dès ses plus jeunes années, fit sa profession de foi le même jour. Cinq ans plus tard, il entrait au Collège germanique, pour en sortir en 1856 avec les grades de docteur en philosophie et en théologie, après avoir conquis toutes les sympathies par sa science aussi étendue que solide et par la plus aimable modestie. Ordonné prêtre en 1855, il se présentait au noviciat de la Compagnie de Jésus, dans la province d'Autriche, le 5 juin 1857, et dès

l'année suivante il inaugurait brillamment à l'université d'Inspruck, dont il fut la gloire, cette magnifique carrière de l'enseignement théologique qu'il devait poursuivre avec un succès croissant durant plus d'un demi-siècle.

Un discours prononcé en 1863, aux fêtes de l'université, sur les droits de la raison et de la foi, *Ueber die Rechte der Vernunft und des Glaubens*, Inspruck, 1863, le mit d'emblée, jusque dans la lointaine Espagne, au premier rang des penseurs sages et des théologiens orthodoxes. Cf. *Los derechos de la razon y de la fé*, par D. G. Alas y Ureña, Madrid, 1873. Tout en s'occupant activement d'œuvres de jeunes gens, le P. Hurter s'adonnait avec une sorte de passion contenue, mais profonde, à l'étude de la patristique, dont il savait communiquer à ses élèves le goût, parfois l'enthousiasme. C'est dans ce but qu'il commença en 1868 la publication de ces petits, mais précieux opuscules, qui constituent pour les débutants une judicieuse et attrayante anthologie des Pères : *Sanctorum Patrum opuscula selecta ad usum præsertim studiosorum theologiæ*, Inspruck, 1868-1894, en 56 volumes.

En 1870, après avoir donné une édition nouvelle de l'ouvrage de Lessius : *De summo bono et æterna beatitudine hominis*, Fribourg-en-Brisgau, 1869, le P. Hurter résumait pour ses élèves les principes de son enseignement théologique dans la *Medulla theologiæ dogmaticæ*, Inspruck, 1870, qui fut bientôt un manuel répandu dans les grands séminaires et qui arrivait en 1902 à la 7e édition. Il commença en 1876, pour l'achever en 1878, la publication d'un cours complet, dont l'éloge n'est plus à faire, le célèbre *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1876-1878, qui est un petit chef-d'œuvre de méthode, de clarté, de sagesse et de solidité. D'année en année, les éditions succèdent aux éditions, sorte de bréviaire de la théologie. On doit aussi au P. Hurter une édition des sermons de saint Thomas d'Aquin : *Divi Thomæ Aquinatis doctoris angelici sermones pro dominicis diebus et pro sanctorum solemnitatibus*, Inspruck, 1874. Mais l'ouvrage qui aura le plus fait pour sa gloire et qui rend le plus de services dans le domaine des sciences théologiques est sans contredit le *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, 3 in-8°, Inspruck, 1871-1886; 3e édit., 5 in-8°, 1903-1913. Les deux premières éditions ne partaient que du concile de Trente, mais la troisième remonte jusqu'au début du christianisme et joint aux écrivains ecclésiastiques des temps modernes ceux de l'âge patristique et du moyen âge. L'ensemble constitue une œuvre d'un immense labeur et d'une érudition prodigieuse, dont sont heureux de profiter tous ceux qui aiment à faire revivre dans le cadre historique de leur évolution les questions théologiques et pour qui le *Nomenclator* est un guide fidèle et sûr, plusieurs, ici même, diront un vieil ami. Le P. Hurter est mort à Inspruck en 1914, laissant le souvenir d'un saint religieux, d'un infatigable travailleur et du plus aimable des savants.

Cf. *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. XL, p. 152 sq.; *Revue du clergé français*, t. XVII, p. 481-503; J. Hillenkamp, *P. Hurter, S. J. Ein Charakter- und Lebensbild*, Inspruck, 1917.

P. BERNARD.

HUS (suivant la graphie slave aujourd'hui naturalisée) **Jean.** — I. Jeunesse et études. II. Milieu théologique, ecclésiastique, national bohémien en 1400. III. Hus en face de l'Église romaine et de la papauté. IV. Erreurs de Hus d'après ses livres. V. Le concile de Constance et la mort de Hus. VI. Conclusion.

I. JEUNESSE ET ÉTUDES.— Né à Hussinetz (Hussinec), petite bourgade située près de Prachatitz, dans la Bohême du sud-ouest, non loin des frontières de la Bavière, Jean devait joindre à son prénom le nom de sa ville natale. Il s'appela dès les débuts et signa *Johannes de Hussynecz*, en abrégé *Johannes Husz*, comme il l'écrivit lui-même, dès qu'il fut devenu magister.

Le jour et l'année de sa naissance n'ont rien de certain. La date de 1369 est gratuite. Il faudrait plutôt la reculer de quelques années. Quant au 6 juillet, les hussites le célèbrent comme une fête, mais c'est la date de sa mort. Tchèque de pure race, Jean Hus appartenait à une famille peu aisée, et qui resta pauvre. Dans les dernières années de sa vie, il désirait pour les fils de ses frères qu'ils apprissent un métier. Lui-même mena toute sa vie une existence besogneuse. Et pourtant, d'après ses aveux, c'était sur des espoirs de vie commode et non par vocation intérieure qu'il s'était senti attiré vers le clergé.

Jean Hus fit ses études supérieures à Prague, dont l'université venait d'être fondée par Charles IV de Luxembourg en 1348. Elles ne marquèrent pas; il fut un étudiant ordinaire. Les citations savantes dont il fait parade dans ses écrits sont, presque sans exception, un pur plagiat des écrits de Wiclif. Au dire de Stanislas de Znaïm, qui fut longtemps le chaud ami de Hus, avant de devenir son adversaire déclaré, le maître Albert Ranconis aurait eu alors sur son élève la plus large influence. D'ailleurs, des patriotes comme Andreas von Brod, Stephan von Palecz, que Hus fréquentait à l'université, l'exaltaient encore dans son amour du peuple tchèque. Mais déjà l'emportement et la prétention téméraire formaient le fond de son être. Chicaneur et finassier pendant ses années d'études, quelque temps avant sa mort, il blâmait encore son esprit de vanité.

Bachelier ès arts libéraux en 1393, il était, en 1394, bachelier en théologie, pour devenir, en 1396, maître ès arts libéraux. Il n'atteignit jamais la dignité de docteur. Mais son autorité dans l'université ne devait pas s'en ressentir. Ordonné prêtre en 1400, il était doyen de la faculté de philosophie en 1401; l'année suivante, les fonctions de recteur lui étaient confiées. Il les exerça du mois d'octobre 1402 au mois d'avril 1403. Il obtenait en même temps la chaire de prédicateur dans la grande église de Bethléem, fondée en 1391 pour la prédication en langue slave dans le vieux Prague. De cette sorte d'« université populaire », par ses discours en langue tchèque, enflammant une foule immense, il devenait l'apôtre des revendications bohémiennes.

II. MILIEU THÉOLOGIQUE, ECCLÉSIASTIQUE, NATIONAL BOHÉMIEN EN 1400.— Un confluent de doctrines d'ordre général et d'ordre régional s'était produit sur les rives de la Moldau au début du XVe siècle. Elles avaient leurs causes particulières, et toutes réagissaient les unes sur les autres. Portées à leur paroxysme par des tempéraments slaves, elles ne rencontrèrent ni le calme du milieu, ni la sérénité des âmes, ni la distinction des esprits qu'aurait exigés leur examen pacifique. Les erreurs théologiques du XIIIe siècle avaient laissé leurs traces en Bohême. Le volcan caché dont le mouvement vaudois avait été la première manifestation, et que le fanatisme des spirituels et des joachimites avait longtemps alimenté au sein de l'Église, avait fait irruption en Angleterre, quand Jean Wiclif, avec une violence jusque-là inouïe, avait attaqué la papauté, comme étant l'antichristianisme même, et rejeté ouvertement toute une série de dogmes, dérivant toute vérité de la seule Écriture, et tout salut de la prédestination absolue. Mais c'était en Bohême que le père des vaudois, Pierre Valdo, avait trouvé un refuge pour y mourir. Répandus, pour 1250, sur les confins de l'Autriche, ses disciples montrèrent sur

le sol de Bohême les particularités qui les avaient fait appeler cathares : mépris des sacrements, haine du pape, sauvagerie grossière. Ils se nommèrent moins vaudois que « frères et sœurs de la pauvreté volontaire » et « du libre esprit ». Au temps de l'empereur Louis de Bavière (1314-1347), apostoliques et dulciniens venaient à eux. Voir t. I, col. 1632-1634; t. IV, col. 1859-1861. Leur expansion resta surtout limitée au sud-ouest du pays. C'était la région où vingt ans plus tard devait naître Jean Hus.

D'ailleurs, l'autorité ecclésiastique s'était déjà émue de ces reprises hérétiques, sur lesquelles les conciles œcuméniques, à différentes époques, avaient eu plus ou moins à intervenir depuis les origines apostoliques.

Le concile de Vienne de 1311-1312, auquel assistait Jean, évêque de Prague, avait décidé l'érection d'un tribunal d'Inquisition dans tous les centres importants. A Prague, il avait été établi au couvent des dominicains. En 1318, quatorze vaudois y étaient condamnés au feu. L'évêque lui-même avait dû répondre à Avignon de ses protestations contre cette exécution. Et, malgré tout, l'hérésie avait gardé tous ses droits. En 1340, Ulrick de Neuhans, se rendant compte de la malice de l'erreur dans le royaume, obtenait du pape une indulgence pour la combattre. En 1342, l'Inquisition fonctionnait à nouveau dans la ville de Prague. Elle ne supprima pas les doctrines vaudoises; au temps de Hus, soixante ans plus tard, elles avaient encore leurs adeptes. Ils devaient être les premiers à saluer les discours du prédicateur de Bethléem.

Ils étaient alors renforcés par l'élément wiclifiste bohémien. Depuis 1382, en effet, le mariage de la sœur de l'empereur Wenceslas VI avec le roi d'Angleterre Richard II avait créé un courant de relations entre les bords de la Moldau et ceux de la Tamise. Les écrits de Wiclif furent connus à Prague de cette manière. L'étudiant Jean Hus déjà en 1398 était familiarisé avec eux. Il transcrivait alors de sa propre main le traité *De veris universalibus*. Il est certain que c'est sur la question des universaux qu'il entra en contact avec le maître d'Oxford. Longtemps avant ses pensées de réforme, il s'était approprié son réalisme philosophique. En 1393, Hus pensait si peu à attaquer l'Église romaine, qu'il était au contraire rempli du plus profond dévouement pour ses trésors de grâce. Il dira plus tard que, « trompé, d'une manière frivole, par la prédication des indulgences, il offrait alors ses quatre derniers grosch pour participer à l'indulgence persiflée par le maître Rohle ». « Oh ! s'écrie-t-il à ce moment, ils se trompent, ceux qui, prosternés devant le pape et tout ce qu'il fait, le tiennent pour bon comme moi-même je le fis, avant que j'apprisse à connaître la sainte Écriture et la vie du Sauveur. » Les sources contemporaines et ultérieures sont unanimes à reconnaître que ce sont les livres de Wiclif qui l'orientèrent. L'université de Prague n'était pas restée étrangère à la question du nominalisme et du réalisme. Tout au contraire, elle en était ardemment divisée; à Prague comme à Paris, les Allemands étaient restés nominalistes invétérés. Les Tchèques étaient réalistes. L'âme slave avait gardé toute sa foi à la réalité des catégories. Combative, rêveuse, elle ne croyait pouvoir agir qu'en s'appuyant sur la nécessité des notions générales. Wiclif, réaliste presque jusqu'au panthéisme, fut étudié par goût, par un sens de parenté d'âme, dans la capitale bohémienne. Ses théories sur la prédestination éternelle et nécessitante, ses vues sur l'Église spirituelle et idéologique étaient trop en fonction de son réalisme outré pour que les partisans de ce dernier n'adoptassent pas bien vite les premières.

Dès 1400, de nombreuses et lourdes erreurs avaient déjà fait leur chemin. Mais la situation était devenue insupportable, depuis qu'en 1401, Jérôme de Prague avait ramené d'Oxford à Prague le fameux *Trialogus* de Wiclif, dans lequel trois personnages, la Vérité, le Mensonge et la Prudence, dissertent ensemble sur les questions religieuses et professent les erreurs énoncées par le maître à Oxford. Voir WICLIF. En substance, ces erreurs ruinent toute liberté humaine, toute hiérarchie sociale, tout droit de propriété, et aboutissent au désordre et à la licence. Hus en fut très impressionné. Il affirma dans un discours académique qu'il reconnaissait avoir lu et étudié les livres de Wiclif, qu'il avait pris chez eux beaucoup de bon. Il se leurrait lui-même, en proclamant par ailleurs que c'était à la seule Écriture qu'il voulait garder son obéissance révérencieuse. Déjà, tout entier, il était subjugué par Wiclif.

Le milieu ecclésiastique bohémien, loin de lui faire barrière, fournissait alors toutes les armes à l'agitation. Les XIe et XIIIe siècles avaient marqué au plus haut point les dangers du laïcisme dans l'Église. Au fond, malgré les grandes luttes des Grégoire VII, des Innocent III, des Alexandre IV, rien n'était corrigé dans le Saint-Empire romain germanique. Depuis le grand interrègne (1254-1273), l'empereur devait plus que jamais se faire accepter, et se faire pardonner son titre, en prébendant l'opposition dans ses États particuliers. Au XIVe siècle, la maison de Luxembourg-Bohême avait été investie de la couronne impériale. Ce fut en Bohême que les abus dans la nomination aux bénéfices ecclésiastiques furent le plus sensibles. Sans doute les désordres n'y atteignaient pas le degré de dissolution qui avait provoqué le *Gomorrhianus* d'un Pierre Damien en 1049. Sans doute encore, le clergé bohémien se glorifiait alors du chanoine Jean Népomucène qui, en 1383, donnait sa vie pour garder le secret professionnel et confessionnel. Mais, dans tout le pays, les protestations s'élevaient drues contre les collations indûment pratiquées des charges et revenus des évêchés et paroisses; comme toujours, pour corriger l'abus, on allait trop loin; on s'attaquait souvent à la légitimité même du droit de propriété pour l'Église. Et les plaintes étaient formulées par une petite noblesse besogneuse, par un innombrable petit clergé, qui regrettaient que très peu de bénéfices et très peu de places fussent réservés « au peuple croyant ». En somme, c'était l'opinion entière, c'était le pays qui était mécontent. La prédication était négligée, et quand de temps à autre un prédicateur, animé du salut des âmes, se présentait en chaire, il trouvait toujours un énorme auditoire. Entre 1360 et 1369, Konrad de Waldhausen fut puissant à Prague. En tançant d'une façon vigoureuse les moines franciscains dans leurs désirs de richesses, il s'était conquis des fidèles. De 1363 à 1374, Militsch von Kremsier avait amené une partie du peuple de Prague à une vie plus pieuse, en préparant les âmes à une réception plus fréquente des sacrements. Ces gens-là, d'ailleurs, d'une sincérité hors de doute, n'avaient jamais voulu briser l'unité. C'est à tort qu'on les nomme les précurseurs du mouvement hussite. Jean Hus n'a rien à voir avec eux. Universitaire, doctrinaire, il a soutenu une doctrine d'école, qu'il a construite d'après Wiclif, et qu'il aurait soutenue indépendamment de tout milieu propice ou non. Les faits qu'on vient de rappeler montrent surtout comment le prédicateur de Bethléem va être suivi; il n'y a pas cherché la raison profonde de ses thèses. Elles tombaient pourtant dans le cadre le mieux préparé, et par le fait du lamentable schisme qui divisait la papauté

depuis Urbain VI (1378), elles ne devaient pas rencontrer immédiatement l'antidote énergique contre leur propagation.

C'est bien, en effet, une crise d'autorité des plus graves que traverse l'Église en 1400. Et si, en Bohême, elle se fait sentir davantage, c'est qu'une question de nationalités vient se greffer sur elle. L'université de Prague était divisée comme celle de Paris entre quatre nations : Bohême, Bavière, Saxe, Pologne; les Tchèques voyaient dans la supériorité numérique des Allemands, auxquels se joignaient souvent les Polonais, une atteinte à leurs droits. La jouissance des fondations amenait de violentes disputes, et les discussions sur des questions de technique, comme celle du nominalisme et du réalisme, qui auraient dû rester dans la sérénité de l'école, faisaient trop voir des Allemands nominalistes, mais des Allemands d'abord, nominalistes ensuite, luttant avec âpreté contre des Tchèques, réalistes sans doute, mais des Tchèques tout d'abord. Dans l'exercice des fonctions religieuses, la réserve faite par l'opinion sur l'incapacité morale et doctrinale des créatures impériales, se doublait d'un grief plus grave encore, que l'on faisait à l'intrus allemand. Comme les prébendes bohémiennes, l'administration bohémienne était livrée aux Allemands comme hypothèque légale du vote de Francfort-sur-le-Mein, ville où on élisait les empereurs. Et, contre cette situation, le peuple tchèque n'avait pas de recours. Wenceslas, roi de Bohême et empereur du Saint-Empire romain germanique, après des débuts de sagesse, s'était bientôt montré avare, débauché, cruel. Entièrement adonné à une vie honteuse, il n'avait plus pris aucun souci des affaires publiques, et, après avoir mérité le double surnom d'Ivrogne et de Fainéant, il aboutissait en 1400 à une obscure déposition, qu'il n'acceptait d'ailleurs pas. Conservant son titre de roi de Bohême, jusqu'à sa mort il devait rester sans prestige, sans autorité, sans valeur en face de Robert de Bavière (1400-1410), son successeur légal à la tête de l'empire, jusqu'au moment où il abdiquait définitivement son titre impérial entre les mains de son frère Sigismond (1410). Proie de la haute noblesse et du haut clergé allemands, le peuple de Bohême et celui de Prague, en particulier, pouvaient s'exaspérer. Le Slave est prompt à la rêverie; opprimé, il a toujours cru au libérateur, avec une facilité qui n'avait d'égale d'ailleurs que son manque de discernement. En 1402, Jean Hus lui apparaissait comme son homme, son défenseur, son théologien, son prêtre, son héros national. Jean Hus voyait en lui son disciple, son fidèle, son frère opprimé. C'est à ce triple titre qu'il va commencer son apostolat.

III. Hus en face de l'Église romaine et de la papauté. — Il a été dit que le hussitisme, dans les dix premières années du XVe siècle, n'était rien autre que le wiclifisme, transplanté sur le sol de Bohême, et c'est bien sur la question wicliflste que les premiers coincements se produisirent entre Hus et l'autorité ecclésiastique.

Le 28 mai 1403, devant les proportions prises par les erreurs de Wiclif, l'université de Prague, pendant la vacance du siège archiépiscopal, avait fait extraire des œuvres du maître d'Oxford 45 propositions, dont 21 déjà censurées par le concile de Londres de 1382, dit du « Tremblement de terre », et les 21 autres rassemblées par le maître Hübner. Jean Hus protesta. Pour lui, les 21 propositions, libellées dans un résumé qui défigurait la doctrine de Wiclif, étaient présentées d'une façon mensongère. Les plus anciens wiclifistes, disait-il, s'offraient même à démontrer qu'aucune des 45 propositions n'était erronée. La grande majorité de l'université passa outre ; elle décida, que, sous peine de parjure, personne ne pouvait soutenir ces articles, publiquement ou en privé, les enseigner où les prêcher. Hus n'en traduisit pas moins le *Trialogus* en langue tchèque. C'était l'œuvre maîtresse de Wiclif mise à la portée des laïques de Prague.

Il est très intéressant de remarquer que le nouvel archevêque Sbinko von Hasenbourg inaugura ses fonctions en 1403, avec un tact tout particulier vis-à-vis de Hus. Voulant atténuer la crise et calmer les esprits, il crut nécessaire de faire quelques avances à l'ancien recteur, pour bien lui montrer qu'il n'était pas question de personnes. De 1405 à 1407, Jean Hus, jouissant de la plus haute considération, fut appelé, comme prédicateur synodal, à tenir au clergé de Prague l'exhortation habituelle, et quand il étendit son blâme aux évêques, aux cardinaux, au pape, sans excepter personne, l'approbation épiscopale ne lui manqua même pas. L'affaire de Wilsnack montra la bonne entente de Hus et de l'archevêque. Rendu attentif, par son prédicateur synodal, aux abus qu'on faisait de la relique du précieux Sang conservé dans cette localité, Sbinko von Hasenbourg y défendit les pèlerinages. Pour justifier la mesure, Hus, sur le désir de l'archevêque, écrivit son mémoire *De omni sanguine Christi glorificato*. Il demande au chrétien de ne pas chercher signes et miracles et de s'en tenir à la sainte Écriture.

Pourtant ses sermons sur l'avidité et la vie désordonnée du clergé avaient excité du scandale. Il fut dénoncé à Rome, en même temps qu'on rendait compte à la curie des progrès de l'hérésie wiclifiste en Bohême. Innocent VII ordonna à l'archevêque d'agir. Sbinko von Hasenbourg, après avoir entendu quelques wiclifistes, qui usèrent d'ailleurs de subterfuges, se contenta de décider que personne ne devait plus tenir du haut de la chaire des discours déclamatoires pour susciter des esclandres parmi le peuple. En même temps, il cassait Hus de ses fonctions de prédicateur synodal (1407). Il est vraisemblable que c'est à ce moment que Hus composa son traité *De arguendo clero pro concione* pour justifier sa conduite. Il entrait alors dans le plein de ses doctrines. La question de la neutralité soulevée par le concile de Pise (1409), celle des indulgences posée en 1412 à propos de la croisade prêchée par Jean XXIII, contre Ladislas de Naples, devaient faire de Hus un hérétique formel, en l'engageant à fond dans la crise wiclifiste. La première allait le séparer définitivement de l'autorité épiscopale et pontificale ; la seconde devait lui susciter les haines les plus âpres de l'université, où ses amis les plus fervents allaient devenir ses ennemis déclarés.

1° *La question de la neutralité et la question wiclifiste.* — L'empereur Wenceslas ne s'était point fait à la déposition qui lui avait été imposée par ses pairs en 1400. Par tous les moyens, il espérait bien arriver à reprendre rang sur son rival et remplaçant, Robert de Bavière. Il compta d'abord sur le pape de Rome, Grégoire XII, qui avait gardé l'obédience allemande, pour réaliser ses projets. En 1308, Grégoire XII reprochait à l'archevêque Sbinko que l'erreur de Wiclif sur l'eucharistie se répandit dans la Bohême, et que le roi protégeât ceux qui la répandaient. Wenceslas ordonna la saisie de tous les écrits wiclifistes et leur remise immédiate à la curie archiépiscopale. Mais, en 1409, le concile de Pise, pensant faire cesser le schisme pontifical par la démission des deux titulaires, élisait pape l'archevêque de Milan, sous le nom d'Alexandre V. Grégoire XII, fort de ses amitiés allemandes, refusa d'abdiquer. Le roi de Bohême, qui n'avait pas obtenu de lui ce qu'il désirait, ordonna à ses prélats la neutralité la plus complète à son

égard. L'archevêque Sbinko refusa de se séparer de Grégoire XII. A l'université, seule la nation bohême se prononça pour la neutralité. Son chef était Jean Hus. Sur les sollicitations de ce dernier et des autres maîtres tchèques, Wenceslas irrité fit paraître le décret du 19 janvier 1409. Dans toutes les affaires de l'université, la nation bohême devait désormais avoir trois voix, tandis que les trois nations étrangères se voyaient réduites à une voix. C'était un renversement d'influence. Le sang parla chez Hus ; du haut de la chaire. il célébra l'amour du roi pour son peuple. Les Allemands répliquèrent. Ils ne parvinrent pas à faire rétracter le décret. Ce fut, dans le cours de l'été, l'exode en masse de milliers de docteurs et d'étudiants, qui s'en allèrent fonder l'université de Leipzig. Celle de Prague n'était plus par le fait qu'une école supérieure nationale tchèque, pour le moment la citadelle du wiclifisme. L'archevêque Sbinko restait isolé; Hus, au comble de l'influence, devenait le premier recteur de l'université nouvelle (octobre 1409). Les faveurs de la cour, celles de la reine Sophie, qui avait pour lui une profonde inclination, lui étaient acquises.

Mais, dès septembre 1409, l'esprit avisé de Sbinko von Hasenbourg ayant très bien vu qu'une situation portée au paroxysme ne profitait qu'aux wiclifistes, qui s'en faisaient gorge chaude, il se décidait, pour le bien de la paix, à se rallier à l'élu de Pise, au pape Alexandre V. Les théories wiclifistes submergeaient ville et campagne. L'archevêque gagna l'oreille de la curie, en affirmant que tout le chancre était là. Le clergé était devenu ingouvernable; les censures de l'Église étaient méprisées. Et c'étaient bien, disait-il, les wiclifistes qui avaient convaincu les barons qu'il appartenait aux laïques de diriger le clergé, et que le roi avait la puissance de mettre la main sur les biens de l'Église. Sur ces représentations, le 20 décembre 1409, Alexandre V lança sa bulle contre les wiclifistes. Elle fut publiée le 9 mars 1410. Elle ordonnait la livraison de tous les écrits wiclifistes, la rétractation de toutes les doctrines qu'ils contenaient, et interdisait toute prédication hors des églises cathédrales, collégiales, paroissiales ou claustrales. Le synode de Prague (juin 1410) prit les dispositions pour exécution conforme. Hus, atteint comme prédicateur d'une chapelle privée par la défense de prêcher, déclara que la défense contrevenait aux ordres du Christ ; il adressa au nouveau pape Jean XXIII, au nom de l'université, de la noblesse et du peuple, un appel contre l'interdiction de prêcher et contre l'incendie des écrits de Wiclif. Sbinko passa outre. Le 16 juillet, sur le *Hradschin*, en présence du chapitre et de nombreux prêtres, il faisait brûler les livres livrés, parmi eux 200 manuscrits, dont quelques-uns précieusement reliés. Sans doute une faible partie, seulement, des livres répandus dans Prague avait été livrée. Et pourtant la mesure excita dans la ville un soulèvement indescriptible, d'autant plus, que deux jours plus tard, l'archevêque prononçait l'excommunication contre Hus et ses partisans. Les scènes tumultueuses se renouvelèrent dans les faubourgs. Sbinko fut conspué dans des chansons, et le service divin interrompu. Le gouvernement lui-même condamna l'archevêque à indemniser les propriétaires des manuscrits brûlés, tout en faisant taire pourtant les moqueries contre lui. L'orgueil de Hus n'avait pas cédé. Il n'avait plus seulement la Bohême, mais toute l'Angleterre des lollards derrière lui. Il continuait à défendre les ouvrages de Wiclif dans des discussions publiques : « Le peuple de Bohême, tout entier, écrit-il alors, est altéré de vérité, il ne veut rien connaître que l'Évangile et les Épîtres, et partout où quelque part dans une ville, dans un village, dans un château, un prédicateur de la sainte vérité apparaît, c'est un fleuve de peuple qui y accourt en tas. Notre roi, toute sa cour, les barons et le peuple ordinaire sont pour la parole du Christ. » Il maintint ses prédications à la chapelle de Bethléem; son ton devint de plus en plus audacieux. Dans un discours public, il se tournait de la chaire vers ses auditeurs : « Voulez-vous m'appartenir ? » et le peuple répondait : « Oui, nous voulons t'appartenir. »

A la suite de son appel, Hus avait d'ailleurs été assigné devant la curie romaine. Sur de faux-fuyants, il n'avait pas paru. Au mois de février 1411, il était frappé d'excommunication par le pape. Le 15 mars suivant, Sbinko le fit annoncer dans la plupart des églises de Prague. C'était pour l'archevêque, de la part du roi Wenceslas, l'explosion d'une colère qu'il ne devait plus apaiser. La mort privait bientôt l'Église de Prague de son chef (28 septembre 1411) au moment où celui-ci essayait encore les dernières tentatives de conciliation.

Hus, séparé de Rome par ses entêtements wiclifistes, allait maintenant se séparer de son université, en combattant âprement la doctrine catholique des indulgences.

2° *Hus et les indulgences.* — La querelle commença dès 1412. L'excommunication n'avait produit dans Jean Hus aucun changement de points de vue; à beaucoup d'autres, elle avait ouvert les yeux. Tant qu'il s'était agi, du moins apparemment, d'une dispute d'opinion, les plus anciens wiclifistes n'avaient fait qu'un avec les plus jeunes. La rupture avec l'Église devenue ouverte, beaucoup balancèrent. En automne de 1411, Jean XXIII ordonnait une croisade publique contre Ladislas de Naples, protecteur de Grégoire XII, son rival entêté, d'ailleurs déposé à Pise (1409). A Prague, elle fut prêchée en mai 1412. Le peuple fut conduit dans les églises au son du tambour; l'indulgence était négociée par entremetteur pour les cures et les diaconés. S'il est une mesure dans les choses, la méthode, sans aucun doute, avait évidemment manqué. Les esprits prévenus pouvaient se servir de cette maladresse pour crier à la simonie. Jean Hus, rééditant Wiclif et sa fameuse protestation contre les indulgences de la croisade des Flandres, 1383, essaya d'entraîner l'université dans une attaque à fond. La faculté de théologie, Étienne de Palecz à sa tête, se refusant à le suivre, se prononça franchement pour le pape. Le 7 juin 1412, une discussion eut lieu dans la grande salle du *Carolinum.* L'exposition de Hus est intitulée : *Quæstio magistri Johannis Hus... de indulgentiis.* La question qu'il posait était ainsi conçue : « Est-il permis, d'après la Bible, pour le bien du peuple, pour l'honneur de Dieu, pour l'utilité des royaumes et des croyants, d'appuyer les bulles de la croisade? » La série de ses objections était prise mot à mot du dernier chapitre du livre de Wiclif *Sur l'Église* et de son traité *De absolutione a pœna et culpa.* « Aucun pape, aucun évêque, disait Hus, n'est autorisé, au nom de l'Église, à saisir l'épée; il doit prier pour ses ennemis, et bénir ceux qui le maudissent. L'homme doit obtenir le pardon de ses péchés par un repentir et une pénitence sincères, et non pas pour de l'argent. Si quelqu'un n'est pas prédestiné, l'indulgence ne peut l'aider, et si quelqu'un est prédestiné, le pape ne peut pas le savoir. On doit résister aux bulles du pape, si elles sont contraires à la sainte Écriture. »

De l'université, l'agitation passa dans la rue. Jérôme de Prague avait groupé les partisans de Hus. Quelques jours après la présentation du mémoire du chef, Wok von Valdstein, connu aussi dans les milieux wiclifistes anglais, formait un rassemblement populaire, et l'on brûlait les bulles papales relatives

aux indulgences. C'était une reprise des pratiques wiclifistes. *Opus evang.*, l. II, c. XXXVII. « On doit, criait le peuple, plutôt obéir au maître sincère Hus, qu'à la bande d'imposteurs, d'adultères et de simoniaques. » Le roi Wenceslas dut sévir. Accusé par le parti adverse de condescendance trop grande vis-à-vis de ce mouvement, il fit punir par les magistrats toute injure publique au pape, et toute résistance contre ses bulles. Trois jeunes gens qui, pendant le sermon, avaient contredit l'ecclésiastique et appelé l'indulgence une imposture, furent décapités, malgré la demande en grâce de Hus. Ce furent les premiers martyrs de l'Église hussite. *Beiträge für huss. Bewegung*, t. , p. 354-358. Les adversaires nommèrent la chapelle de Bethléem « l'église aux trois saints ».

Toutes les tactiques furent alors essayées. La faculté de théologie commença d'abord par exiger que Hus présentât ses discours et ses enseignements au doyen pour leur examen. La mesure n'aboutit finalement qu'à la justification par Hus des articles 13, 16, 18 dans les 45 propositions reprochées à Wiclif par l'université dès 1403. *Defensio quorumdam articulorum Joannis Wiclif*. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 581-625. Les théologiens répondirent : *Probatio et fundatio doctorum probans indulgentias papales*. L'archevêque Albik, successeur de Sbinko von Hasenbourg, les légats pontificaux cherchèrent ensuite à amener Hus à l'acceptation des bulles papales, pendant que le roi Wenceslas lui-même tentait de rapprocher les uns des autres les fidèles des deux camps et que Palecz composait contre son adversaire son *Tractatus gloriosus*, dans l'espèce une amplification de la *Probatio et fundatio*.

Rien n'aboutissait. Le clergé paroissial de Prague, entraîné par Michel de Causis, se tournait sur ces entrefaites vers le pape. Jean XXIII chargea le cardinal de Saint-Ange d'agir. Il fulmina la grande excommunication contre Hus, qui devait être saisi et livré à l'archevêque de Prague, ou à l'évêque de Leitomischl : la chapelle de Bethléem devait être complètement rasée.

Contre ces nouvelles mesures, Hus se contenta d'élever un appel au Christ lui-même; malgré l'assaut donné à sa chapelle de Bethléem, le 2 octobre 1412, il continua ses prédications. De nombreux personnages de la cour, la reine Sophie à leur tête, y prirent part. La seule chance qui restait désormais de rétablir la paix était d'éloigner Hus. Le roi lui-même l'engagea à partir.

Le lutteur séjourna la plupart du temps dans le sud du pays, dans les châteaux des seigneurs, ses protecteurs, et particulièrement à Kozi-hradek. Il y écrivit, il y polémiqua, il y composa des ouvrages. Dans ses lettres, il exhortait ses partisans, plus agités que jamais, à écouter avec application le verbe de Dieu, à s'en tenir à la vérité connue, à ne pas permettre la destruction de sa chapelle, et à ne pas craindre les provocations de leurs ennemis. Il consolait ses amis de son excommunication; il discutait avec un vocabulaire wicliﬁste les raisons de son exil de Prague.

Il polémiquait. Dans les deux conférences de Prague (Noël 1412-février 1413), provoquées par Wenceslas, à qui ses tribulations politiques avaient montré la nécessité de valoriser, quel qu'il fût, l'élément tchèque, Hus montra, dans la première, la situation besogneuse du pays et le remède qu'elle exigeait; il affirma sa bonne volonté de se justifier, mais aussi l'impossibilité où il était de quitter son prône et de vivre à Prague. Dans la seconde, convoquée pour le 2 février à Böhmisch Brod, et tenue au palais archiépiscopal de la capitale bohémienne, le 6 seulement, Hus écrit : « La Bohême, sous le rapport ecclésiastique, doit avoir les mêmes libertés que les autres pays; les condamnations ne doivent y être publiées qu'avec la permission du pouvoir de l'État. » C'était du Wiclif tout court. *Sermones*, t. II, p. 519. « Et quand je me tiendrais devant le bûcher qui m'est préparé, écrit Hus, en ces jours, je ne reconnaîtrais jamais l'assemblée de la faculté de théologie. » Et pourtant le roi ne perdait pas tout espoir. Une commission permanente, dite Commission d'union, fut instituée pour travailler à une composition. Le nœud de la discussion était tout entier dans la discussion de l'essence même de l'Église catholique. Les docteurs exigeaient de Hus et de ses partisans la reconnaissance de leur sommaire : Le pape et les cardinaux sont, le premier, la tête, les seconds, le corps de l'Église. On doit obéir à tous ses ordres. Hus continuait à s'élever vivement contre ces points de vue.

Toute la polémique donna lieu à une série d'écrits. Les deux partis cherchaient à étayer explicitement leurs propositions; leurs joutes ont trouvé un écho dans les mémoires d'André de Brod, de Stanislas de Znaïm, et d'Étienne de Palecz. Cf. *Beiträge für huss. Bewegung*, t. IV, p. 315 sq. Jean Hus y avait répondu par son ouvrage capital : *De Ecclesia*, dont les dix premiers chapitres ne sont qu'un plagiat de l'œuvre de même nom de Wiclif; son livre non encore imprimé *Von der Gewalt des Papstes* n'eut pas plus de personnalité. Wiclif avait soutenu contre l'opinion de son temps que l'Église n'est point seulement composée du pape, des évêques et des prêtres. Pour Jean Hus, il n'était pas d'autre conclusion.

Il avait écrit son *De Ecclesia* à Kozi-hradek, où plus tard, en souvenir de son activité pastorale pour les siens, devait s'élever la ville de Tabor, la capitale de ses disciples. Il envoya son ouvrage à Prague, où il fut lu publiquement le 8 juillet 1413, dans la chapelle de Bethléem. Ce fut alors une wiclifolâtrie. Les ouvrages anglais du maître d'Oxford furent lus dans le temple et, sur ses murs, on inscrivit les principales propositions de Hus. En ville et à la campagne, tout lui cédait désormais. Hus disait la vérité au concile de Constance, quand il lui lançait cette apostrophe : « Je suis venu ici libre : ne l'aurais-je pas voulu, le roi (Sigismond) pas plus que (Wenceslas) n'auraient pu m'empêcher, car les seigneurs de Bohême qui m'aiment sont nombreux et puissants. J'aurais pu me protéger dans leurs châteaux. » Hus était devenu le chef de la Bohême, et Wenceslas portait encore un dernier coup à ses adversaires, en enlevant aux Allemands dans le conseil de la cité la direction unique des affaires et en plaçant, à côté d'eux, une délégation égale de Tchèques. D'ailleurs, le wiclifisme bohémien pénétrait déjà en Pologne, en Hongrie, en Croatie, en Autriche. Pour Hus, le concile général de Rome (janvier 1413) n'avait rien signifié. Hus n'y avait vu qu'une « assemblée de contrebande », fréquentée par « des moines et des simoniaques ».

Il fallait donc sévir dans une grande assemblée catholique, pour extirper l'hérésie. En mai 1414, le chancelier de l'université de Paris, Gerson, écrivait à l'archevêque de Prague et lui représentait la nécessité de combattre les enseignements dangereux de Wiclif à l'aide du bras séculier. Un concile général venait d'être convoqué à Constance pour le 1er novembre. Sigismond, frère de Wenceslas, futur héritier du roi de Bohême, Wenceslas, et déjà empereur du Saint-Empire romain germanique depuis 1410, prit la chose en main. Sans grandes difficultés, il persuada à Hus de se rendre au concile pour se justifier. Le maître, ses discours prononcés à Constance le prouvent, espérait bien jouer à l'effet et convertir les Pères au wiclifisme. L'empereur Sigismond lui promit un sauf-conduit. Daté de Spire (18 octobre 1414), il était

rédigé en ces termes : « Sigismond, par la grâce de Dieu, roi des Romains..., à tous princes ecclésiastiques et séculiers, et à tous nos autres sujets, salut. Nous vous recommandons d'une pleine affection, à tous en général, et à chacun en particulier, l'honorable maître Jean Hus, bachelier en théologie, et maître ès arts, porteur des présentes, allant de Bohême au concile de Constance, lequel nous avons pris sous notre protection et sauvegarde, et sous celle de l'empire, désirant que vous le receviez bien, et le traitiez favorablement, lui fournissant tout ce qui lui sera nécessaire pour hâter et assurer son voyage, par eau et par terre, sans rien prendre ni de lui, ni des siens, aux entrées et aux sorties, pour quelque cause que ce soit, et vous invitant à le laisser librement et sûrement passer, demeurer, s'arrêter, retourner, en le pourvoyant même, s'il en est besoin, de bons passeports, pour l'honneur et le respect de sa majesté impériale. »

Trois seigneurs de la noblesse bohémienne avaient commission pour veiller à la sûreté de Hus, pendant le voyage et le concile.

S'étant muni à Prague de tous les témoignages qui pouvaient prouver son orthodoxie, après avoir, comme dans la pensée d'une mort prochaine, mis ordre à ses affaires, Hus se mit en route. « C'était, écrivait-il à Sigismond, pour reconnaître le Christ publiquement, ou, si c'était nécessaire, y souffrir la mort pour sa loi. » Le 3 novembre, il était à Constance. Il allait y être examiné sur ses erreurs.

IV. Erreurs de Hus d'après ses livres. — C'est du wiclifisme. Voir Wiclif. Cf. Constance (*Concile de*), t. III, col. 1214 sq.; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 627-656.

V. Le concile de Constance et la mort de Hus. — Condamné au concile de Constance pour ses erreurs théologiques, Jean Hus périt sur le bûcher, le 6 juillet 1415. Voir Constance (*Concile de*), t. III, col. 1214-1217.

VI. Conclusion. — Les erreurs de Hus sont fondamentales. Élève de Wiclif, avant d'être fidèle de l'Écriture, il ne possède pas intégralement cette dernière. Doctrinaire, il s'est heurté violemment au mystère : la question de la liberté humaine et de la prescience divine, la question de la transsubstantiation n'ont pas trouvé grâce chez lui; parce qu'esprit logicien uniquement, il n'a pas respecté les textes scripturaires, ni connu la tradition. Il a décrété, *a priori*, sur ces sujets, des impossibilités. L'apologétique catholique voit en lui un négateur de l'Église. Esprit indiscipliné, sans mesure, il n'a pas compris que les abus dans une institution sont des contingences inévitables qui ne diminuent en rien sa valeur intrinsèque par ailleurs doctrinalement et expérimentalement démontrée. Il a confondu réforme avec suppression. La société civile lui reproche aussi à bon droit d'avoir secoué ses bases. Le pouvoir dépend d'un contrat collectif. Ses droits ne sont pas diminués par des déchéances individuelles qui n'atteignent pas les obligations synallagmatiques. Anarchiste, idéologue, Hus est slave et par conséquent algomane. La sensibilité est chez lui maladive. Quelque généreuse qu'elle ait été, elle ne saurait faire illusion sur son esprit faux. Théâtral ténor, il n'a jamais oublié que toute une nation regardait vers lui avec une ardeur passionnée. Et c'est à ce point de vue qu'il est bon d'atténuer les louanges adressées par ses partisans à son héroïsme. L'entêtement, dans tous les domaines, n'a jamais ému qu'une pseudo-pitié. L'Église fit tout, d'ailleurs, jusqu'au concile de Constance, pour ne pas en venir à l'irréparable.

Il faut toutefois hautement regretter le malaise religieux causé par les désordres ecclésiastiques et le lamentable schisme pontifical de l'époque. L'erreur, quelle qu'elle soit, est toujours l'erreur. Mais, près des foules simplistes, elle est moins spécieuse, quand elle est sans apparence de justification. Hus reste l'apôtre de la conscience nationale du peuple tchèque. Si l'Église du temps avait été assez affranchie d'un laïcisme germanique menaçant pour les libertés bohémiennes, si elle avait été munie de son autorité pontificale unique incontestée, elle eût été plus forte pour montrer à Hus et à ses adeptes qu'elle n'avait rien à voir avec leur nationalisme. En dehors et au-dessus des partis, elle serait apparue, avec sa doctrine, uniquement religieuse. Les deux questions seraient restées séparées. L'histoire de l'Église démontre que les franchises d'un peuple n'ont jamais eu à souffrir de son loyalisme devant la doctrine romaine intégrale.

Il manque une édition critique des œuvres de Hus. On lui a attribué de nombreuses œuvres qui en réalité appartiennent à Wiclif ou à ses élèves.

Des remarques préalables sont aussi à faire. Les Tchèques ont eu comme adversaires des écrivains habiles dans l'art de bien dire. On ne saurait les consulter sans circonspection. Tels sont : Æneas Sylvius, Cochläus, Hajek.

Le hussitisme a été écrasé au début de la guerre de Trente ans. Le gouvernement autrichien n'omit rien pour détruire le souvenir d'une époque de révolte : les archives disparaîtront par le fait des jésuites ou des fonctionnaires autrichiens, de l'ignorance ou de l'incurie. A la fin du XVIII[e] siècle, la création d'une chaire publique de tchèque à Prague marque le commencement d'une renaissance politique et littéraire en Bohême. Les premiers travaux se consacrent au hussitisme. M. Palacky, nommé historiographe par les États, réunit une phalange d'écrivains à partir de 1829. C'est de ce moment que date la documentation la plus contrôlée sur Hus et le hussitisme.

I. Sources. — La vieille édition des œuvres de Hus : *Johannis Hus et Hieronymi Pragensis historia et monumenta*, 2 vol., Nuremberg, 1558, et 1 vol., Francfort, 1715, est aujourd'hui tout à fait insuffisante.

De même les œuvres de Jean Hus, en langue tchèque, éditées par C. J. Erben, Prague, 1685-1686. Les œuvres originellement propres à Hus n'y sont pas démarquées. Les œuvres de Wiclif que Hus a transcrites presque mot à mot, *De Ecclesia*, *Sermones*, *De potestate papæ*.

D. S. Schaff, *A translation of John Huss. The Church, with notes and introduction*, in-8°, New York, 1915.

Palacky, *Documenta mag. Johannis Hus vitam, doctrinam, causam, in Constantiensi concilio actam, et controversias de religione in Bohemia anno (1403-1418) motas illustrantia*, in-8°, Prague, 1866. Ce recueil contient les lettres, accusation et réponses de Hus, les relations de son compagnon et compatriote Pierre de Mladenowitz et des documents authentiques sur la bataille religieuse en Bohême de 1403 à 1418. Des suppléments plus importants aux lettres de Hus se trouvent dans le mémoire de Nedoma, *Boleslavsky Kodex Z doby husitske*, qui contient 8 lettres de et à Hus. Les sermons de Hus sur les évangiles du dimanche et des fêtes, traduits par Nowotny en allemand, Görlitz, 1855, 2 fascicules. — Les lettres de J. Hus, traduites en allemand d'après le texte tchèque original de F. B. Mikowec, Leipzig, 1849. — Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*. — Mansi, *Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1757, surtout les t. XXVIII-XXXI. — Hermann von der Hardt, *Concilii Constantiensis libri IV*, Francfort et Leipzig (1695-1699). — Höfler, *Concilia Pragensia (1353-1413)*, dans *Abhandlungen der Königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 5e série, t. XII; *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen*, 3 in-8°, Vienne, 1856-1866; dans les *Fontes rerum Austriacarum*, Vienne, 1856-1866, part. I, t. II, VI, VII. Dans le 1er de ces volumes, on trouvera les histoires de Lorenz von Brezova et de Pierre de Mladenowitz, qui s'utiliseront mieux que dans les documents de l'édition Palacky; dans le 2e, la grande chronique des taborites de Jean de Lukawetz et Nicolas de Pehlrimow, et dans le 3e, la traduction allemande des annales tchèques du temps des hussites éditées dans les *Fontes rerum Bohemicarum* de Pelzel, Dobrowsky et Palacky; *Urkunden*

zur Beleuchtung der Geschichte Böhmens und des deutschen Reiches im XV Jahrhundert, dans *Abhandlungen der König. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Prague, 1865. — Palacky, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges von 1419-1436*, 2 vol., Prague, 1873; *Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs von Podiebrad*, Vienne, 1860; *Litterarische Reise nach Italien*, Prague, 1838, contient une courte biographie de Sigismond par Æneas Sylvius et le *Tractatus de longævo schismate*. — Loserth a donné une contribution à l'étude du mouvement hussite, dans *Archiv für öst. Geschichte*, t. LV-LVII, LX, LXXV, LXXXII: *a) Codex epistolaris des Prager Erzbischofs Johann von Jengenstein; b)* la vie et les écrits du maître Adalbertus Ranconis de Ericinio; *c)* l'important traité de Ludolph de Sagan, *De longævo schismate*; *d)* les écrits de polémique et les pourparlers d'union entre catholiques et hussites, 1412-1413; *e)* les relations contemporaines et les vieux fragments pour l'expansion du wiclifisme en Bohême et en Moravie, 1410-1419. Parmi les pièces jointes, il faut noter n° 1 : une relation contemporaine de la fin de Hus. — Le v° volume des *Fontes rerum Bohemicarum* contient une édition correcte des chroniques les plus importantes du temps des hussites, Prague, 1893. On y trouve les chroniques de Laurent de Brezova, le *Chronicon univers. Pragensis* et la chronique de Bartossek de Drahonic dans l'édition de Iaroslaw Goll. — Cochläus, *Historia hussitarum*, Mayence, 1549. On doit remarquer que les sympathies catholiques de l'auteur l'ont un peu privé de sérénité, et lui enlèvent par le fait un peu d'objectivité. Cf. Loserth : Le mémoire du chanoine de Breslau Nicolas Jempelfeld de Brieg sur l'élection de Georges de Podiébrad. Une contribution à la critique de l'histoire des hussites de Cochläus, *Archiv für österr. Geschichte*, t. XVI. — Grünhagen, *Geschichtsquellen der Hussiten Kriege*, Breslau, 1871. Cf. VI° vol. des *Scriptores rerum Silesiacarum*. — Les histoires du maître Jean Léon, éditées par Schlesinger, Prague, 1877 ; *Die älteste Erzählung von der siegreichen Verteidigung der Stadt Brüx gegen die Hussiten*, 1421. — La Société pour l'histoire des Allemands en Bohême a publié des documents isolés et des remarques critiques sur des sources compétentes du moyen âge. — M. J. Sedlak a commencé la publication des *Tractatus causam Mgri Johannis Hus e parte catholicorum illustrantes*, fasc. 1, Breslau, 1914.

II. Travaux. — A noter que les plus anciens travaux jusqu'à Palacky, même ceux de Helfert, *Husz und Hieronymus*, Prague, 1853, ont vieilli. — Palacky, *Histoire de Bohême*, Prague, 1845-1867. La plus grande partie est consacrée au hussitisme, t. III, 1,3; t. IV, 1 et 2; t. V, 1 et 2; *Ueber die Beziehungen und das Verhältnis der Waldenser, zu den ehemaligen Sekten in Böhmen*, Prague, 1869; *Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen*, Prague, 1869; Schlesinger, *Geschichte von Böhmen*, Prague, 1869; Höfler, *Magister Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten und Professoren aus Prag*, 1864; Berger, *Johannes Hus und König Sigmund*, Augsbourg, 1871; O. Lechler, *Johannus und Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, Leipzig, 1872; le 2° volume traite le hussitisme. Plus critique son *Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation*, Halle, 1890, dans *Schriften der Vereins für Reformationsgeschichte*, t. VII, p. 3; Ernest Denis, *Huss et la guerre des hussites*, Paris, 1878; c'est une paraphrase des travaux de Palacky sans étude personnelle des sources, apologie passionnée de Jean Hus et du hussitisme. — La question du sauf-conduit a été traitée par Uhlmann, *König Sigmunds Geleit für Husz, und das Geleit im Mittelalter*, Halle, 1894; K. Müller, *König Sigmunds Geleit für Husz*, dans *Hist. Vierteljahrschrift*, 1898; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1916, t. VII, p. 110 sq.; Koehler, *Realismus und Nominalismus*, Gotha, 1858; Lœvre, *Der Kampf zwischen Realism und Nominalism im Mittelalter*, Prague, 1876.

Les rapports de Hus et de Wiclif ont été étudiés par Loserth, *Hus und Wiclif*, Prague, 1884; trad. anglaise, *Wiclif and Hus*, Londres, 1884, par Evans. Mémoires: *Ueber die Beziehungen zwischen Englischen und Böhmischen Wiclifiten*, dans *Mitheilungen des Instit. für österr. Geschichtsforschung*, t. XII, p. 254; *Der Kirchen-und Klostersturm der Hussiten*, dans *Zeitschrift für Geschichte und Politik*, t. V, p. 259; K. L. Poole, *On the intercourse between English and Bohemian wicliffites in the early years of the fifteenth century*, dans *Engl. hist. review*, avril 1892. Voir la bibliographie de Wiclif, à l'art. Wiclif.

E. de Bonnechose, *Jean Hus e le concile de Constance*, 2° édit., 2 vol., Paris, 1846. Voir Constance (*Concile de*), t. III, col. 1214-1224.

Kirsch et Luksch, *Geschichte der katholischen Kirche*, édit. de l'*Œsterr. Leo-Gesellschaft*, Munich, p. 450-457.

Très peu d'œuvres des adversaires de Hus sont imprimées. A voir : Pez, *Thesaurus anecdotorum*, contient les écrits du prieur chartreux Stephan von S. Josaphat (Dolein) bei Olmutz; Loserth, *Die litterarischen Widersacher des Husz im Mähren*, dans *Jahrg. der Zeitschrift des Vereins für Geschichte Mähren, und Schlesiens*, 4° fasc.

A citer encore ces ouvrages, parus à l'occasion du cinquième centenaire de la mort de Jean Hus : D. S. Schaff, *John Huss. His life, teaching and death, after five hundred years*, New York, 1915; W. N. Schwarze, *John Hus, the martyr of Bohemia*, New York, 1915; G. Loesche, *Jan Huss*, dans *Evang. kirchliche Zeitung Œsterreiche*, 1915, p. 169-172, 185-187, 197-199; Art. Thiv, *Johan Hus und seine Zeit*, Graz, 1915; A. Hauck, *Studien zu Johann Huss*, Leipzig, 1916; Pyper, *Johannes Hus*, dans *Ned Archiv K. Geschichte*, 1916, t. XIII, p. 1-57.

Pour plus de détails, voir Ul. Chevalier, *Répertoire. Bibliographie*, 2° édit., t. I, col. 2228-2232; *Realencycl. für protest. Theol.*, t. VIII et XXV, art. *Huss*.

P. Moncelle.

HUSSITES. — I. Origine. II. Programme. III. Conclusion.

I. Origine. — Partisans de Jean Hus et de son programme plus ou moins trié, les hussites ont affiché un esprit plus encore qu'une doctrine définitive. Protestataires au nom de l'Évangile et au nom du nationalisme bohémien contre l'Église catholique de l'époque et contre l'administration impériale allemande, qu'ils ne séparaient point dans leurs griefs, ils ont dosé leurs affirmations suivant les milieux, suivant leurs chefs. Chaque groupe a mis en vedette sa prétention principale, sans qu'on puisse dire exactement qu'il n'ait pas partagé les revendications des autres. Jamais d'ailleurs les autorités papale et civile n'essayèrent d'exercer leurs sanctions contre les hussites, sans qu'immédiatement tous les partis ne fissent bloc contre le magistère catholique et son bras séculier.

Le hussitisme remonte beaucoup plus haut que le bûcher de Constance. Sans le supplice de Jean Hus et de Jérôme de Prague, ce mouvement aurait continué ses progrès. Il tient tout entier au wiclifisme dont la nation bohémienne s'était imprégnée. Voir Hus, col. 335 sq. Le professeur d'Oxford avait dit que la « prédication est un ordre du Christ et qu'elle ne peut être empêchée par personne », que « les laïques ont le droit de prêcher contre la corruption de l'Église et le devoir d'améliorer cette société ». Ses prétentions à voir dans la sainte Écriture la seule règle de foi le conduisaient fatalement à faire de ses disciples des fantaisistes et des révoltés. Le supplice de Jean Hus accentua les protestations, en compliquant la question de principe d'une question de personne, et en faisant de nombreux hussites de véritables forcenés.

II. Programme. — Le mouvement calixtin prit pendant le séjour de Hus à Constance. Voir Calixtins, t. II, col. 1364-1367. Il devait plus particulièrement pénétrer les Praguois et dans l'est, les Horebites de Königgraetz, en leur donnant à tous un caractère plus modéré.

Le taboritisme fut organisé par Jean Ziska après la première défénestration de Prague (30 juillet 1419) dans sa forteresse de Tabor en Bohême. C'est, dit-il, « une confrérie qui s'en tiendra uniquement à la sainte Écriture : ni l'Églises, ni autels, ni ornements, ni cérémonies ». Le service de Dieu se fera dans un endroit convenable, pendant que les gens assemblés diront la prière du Seigneur, et que les prêtres, en costume de tous les jours, prononceront les paroles de la consécration sur le pain et le vin placés sur une table ordinaire. Le baptême seul est reconnu comme

sacrement. Il est donné avec de l'eau ordinaire. La communion sera donnée sous les deux espèces. La confession auriculaire, les œuvres de pénitence, le purgatoire, le culte des saints, les jours de fête et de jeûne sont supprimés, comme ignorés par la Bible. Plus tard, Ziska et ses fidèles trouvent encore que les apôtres n'avaient pas de maison, que le Sauveur n'avait pas dit aux prêtres de s'enfermer dans des cloîtres, mais d'aller dans le monde entier. Ils conseillent donc de détruire les presbytères et les monastères avec leurs habitants. On prêche surtout sur le Tabor que tout ce qui contredit le service de Dieu et tout péché (simonie, réception d'argent pour fonctions spirituelles et bulles) doivent être déracinés de la chrétienté. Le jour de la rédemption est proche, toutes les villes chrétiennes sauf cinq doivent être anéanties par le feu, et maudit soit celui qui ne trempe pas son épée dans le sang des ennemis de Dieu. Les théories de Ziska et de ses illuminés à froid mettaient donc en coupe sombre toute la tradition catholique.

En 1420, les Praguois ou calixtins utraquistes avaient rassemblé en quatre articles leurs revendications pour les présenter à l'empereur Sigismond : 1° liberté de prédication; 2° communion sous les deux espèces pour tous les croyants; 3° renonciation du ciergé aux possessions terrestres; 4° punition des péchés mortels (simonie, réception d'argent pour fonctions spirituelles). Les taborites ne discutèrent pas. Se lançant dans l'action, ils battirent Sigismond. Avec le prestige du succès, ils rallièrent à nouveau les utraquistes sous leurs drapeaux. Au même moment, Ziska faisait acte d'autorité parmi les siens. En 1421, il faisait massacrer par un de ses lieutenants ses adeptes qui, de plus en plus pénétrés de l'enseignement wicliflste, avaient versé dans les théories panthéistes et anarchistes beghardes et adamites. Voir Beghards et Adamites. C'était une concession sanglante faite par le chef taborite aux utraquistes qui n'avaient pas admis les grossiers manques de révérence des victimes au sacrement choisi comme signe du parti.

En somme, de 1415 à la mort de Ziska (1424), c'est bien le taboritisme qui conduit pratiquement les groupes hussites.

Après la mort de Ziska, des quatre partis nouveaux formés par les hussites, voir Calixtins, t. II, col. 1365, l'utraquisme seul survécut après sa prise de contact avec le concile de Bâle, sa victoire de Lipan, près de Bœhmischbrod, sur les taborites et les orphaniens, et sa reconnaissance officielle en Bohême par les *Compactata* d'Iglau (1436). Voir Calixtins, col. 1366; Bale *(Concile de)*, col. 121-122. Deux hommes, par ambition personnelle tout autant que par conviction religieuse, lui donnèrent vigueur, après la mort de Sigismond (1437), pour se faire une influence. Georges Podiébrad, roi de Bohême, Jean de Rokytsana, évêque de Prague, maintinrent jusqu'à leur mort (1471) à l'utraquisme son caractère officiel, en luttant contre les « frères bohêmes » dont les théories puritaines et totalistes avaient plus ou moins sauvé depuis 1448 les épaves du taboritisme. Voir Bohêmes *(Frères)*, t. II, col. 31-34. Les prédications de saint Jean de Capistran avaient d'ailleurs déjà fait leur œuvre depuis 1451-1452. Elles enlevèrent finalement toute vie à l'utraquisme lui-même, à l'avènement de Ladislas II (1471). Le pape n'avait jamais approuvé cette doctrine, pas plus qu'il n'avait accepté les *Compactata* reconnus par le concile de Bâle le 15 janvier 1437. Pie II, par l'intermédiaire du nonce Fantini, les révoquait tous deux le 13 août 1462. Cf. Communion eucharistique sous les deux espèces, t. III, col. 566.

III. Conclusion. — Le caractère terrible de l'idée hussite fut de n'être pas restée dans le domaine de la théorie pure. Elle voulut vivre par la terreur et le sang. Pendant vingt ans, ses adeptes, puritains, révolutionnaires, anarchistes, mystiques, ont fait de la Bohême, de la Silésie, de la Bavière, de l'Autriche, de la Saxe et du Brandebourg un véritable désert. Antisociaux par programme, les hussites furent de véritables sauvages pour réaliser les erreurs wiclifistes qui ruinent toute liberté humaine, toute hiérarchie, tout droit de propriété. Un demi-siècle plus tard, le chancelier Fisher, faisant au parlement anglais les remontrances qui, selon lui, devaient arrêter le roi Henri VIII dans la voie de l'indépendance, trouvait prudent de lui rappeler les excès de la grande hérésie bohémienne. Cf. Stephens et Hust, *A history of the English Church*, 8 vol., t. IV, par Gairdner, p. 104. Par les ruines et les carnages dont ils ont couvert l'Allemagne du XV[e] siècle, les hussites relevaient plus encore des tribunaux militaires que de l'officialité ecclésiastique.

Toute la bibliographie : sources et travaux, qui touche à la question hussite se trouve dans les articles : Bale, Calixtins, Communion sous les deux espèces, Bohêmes (*les Frères*), Hus.

Plus spécialement, on consultera :

I. Sources. — Höfler, *Fontes rerum Austriacarum scriptores*, t. VI : grande chronique des Taborites de Jean Lukowetz et de Nicolas de Pehlrimow; t. VII : traduction allemande des annales tchèques du temps des hussites, éditées comme III[e] volume dans les *Fontes rerum Bohemicarum* de Pelzel, Dobrowsky et Palacky. Le V[e] volume des *Fontes rerum Bohemicarum* contient une édition correcte des chroniques les plus importantes du temps des hussites, Prague, 1893, à savoir les chroniques de Laurent de Brezova, le *Chronicon universitatis Pragensis*, et la chronique de Bartossek de Drahonie dans l'édition de Jaroslav Goll. Loserth, le Mémoire du chanoine de Breslau Nicolas Tempelfeld de Brieg sur l'élection de Georges de Podiebrad. Contribution à la critique de l'histoire des hussites de Cochläus, dans *Archiv œsterr. Geschichte*, t. LXI; Grünhagen, *Geschichtsquellen der Hussitenkriege*, Breslau, 1871, formant le VI[e] vol. des *Rerum Silesiacarum*; Les histoires du maître Jean Léon *(Die älteste Erzählung von der siegreichen Verteidigung der Stadt Brüx gegen die Hussiten, 1421)*, édité par Schlesinger, Prague, 1877; Palacky, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs V Podiebrad*, Vienne, 1860.

II. Travaux. — Loserth, *Die Kirchen und Klostersturm der Hussiten*, dans *Zeitschrift für Geschichte und Politik*, t. V, p. 259; dans plusieurs de ses écrits, notamment dans l'introduction à Wiclif : *De eucharistia*, Loserth a accentué que les taborites sont les élèves de Wiclif; Preger, *Ueber das Verhältnisz der Taboriten zu den Waldensern des XIV Jahrhunderts*, dans *Abhandlungen der Münchner Academie*, t. XXVIII, fasc. 1; Loserth et Haupt, *Waldensertum und Inquisition im s. ö. Deutschland*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Bezold, *König Sigismund und die Reichskriege gegen die Hussiten*, 3 vol., Munich, 1872; *Zur Geschichte des Hussitentums*, 1874; Théobald, *Hussitenkrieg*, Wittenberg, 1610; Grünhagen, *Die Hussitenkämpfe der Schlesier, 1420-1435;* Loserth, *Urkund. Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung und der Hussitenkriege mit besonderer Beruchsichtigung Mährens und der mährish Hussitischen Söldner. Notizenblatt des Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens*, Brünn, 1896, n. 7, 8, 11, 12.

Sur les controverses des Silésiens avec les hussites au temps de Georges Podiébrad, il existe une riche bibliographie. Voir *Codex diplomaticus Lusitaniæ superioris II*, qui contient les origines de la guerre hussite en Haute-Lusace.

P. Moncelle.

HUTTEN (Ulrich de), pamphlétaire allemand, né le 25 avril 1488 au château de Steckelberg, sur le Mein, mort dans l'île d'Ufnau du lac de Zurich le 31 août 1523. Ses parents le confièrent à l'âge de onze ans à l'abbaye de Fulda, dans l'espoir de le voir obtenir plus tard ce riche bénéfice ecclésiastique. Mais vers l'âge de seize ans, il quitta secrètement le monastère et alla étudier à Erfurt, à Cologne et à Francfort-sur-l'Oder, où il prit le degré de maître ès arts. Bien que dépourvu

de ressources, il parcourut l'Allemagne et pendant quelque temps enseigna les belles-lettres à Rostock. En 1512, il publia un poème *Ad divum Maximilianum Cæs. Aug. bello in Venetos euntem Ulrici von Hutten exhortatio*, in-4°, janvier 1512, et l'empereur ne manqua pas de le récompenser généreusement. Alors il passa en Italie, afin d'y étudier le droit, selon le désir de son père : mais pressé par le besoin, il s'enrôla dans l'armée impériale. Peu après, il était de retour en Allemagne. Ayant appris que son cousin Jean de Hutten avait été assassiné par ordre du duc Ulrich de Wurtemberg, il publia contre ce prince divers écrits satiriques qui établirent sa renommée et le rendirent populaire en Allemagne. Dès lors il laissa libre cours à sa verve qui s'exerça contre les moines et la domination des grands. Il prit parti pour Reuchlin contre les dominicains, au sujet des écrits des juifs qu'un décret de l'empereur Maximilien ordonnait de détruire, et publia pour célébrer la défaite des scolastiques : *Triumphus doctoris Reuchlin. Habes, studiose lector, Joannis Capnionis viri præstantissimi encomion triumphanti illi ex devictis obscuris viris, id est theologistis Coloniensibus et fratribus de ordine prædicatorum ab Eleutherio Byseno decantatum*, in-4°, s. l. n. d. Il prit une part très active à la publication, et semble être l'unique auteur du second volume des *Epistolæ obscurorum virorum*, collection de pamphlets aussi habiles que violents contre l'Église romaine et ses institutions. En 1515, il alla de nouveau en Italie et visita Rome, qu'il dut quitter à la suite d'une rixe avec quelques Français : pareille aventure lui arriva à Bologne. De retour en Allemagne, il vint à Augsbourg, où il fut reçu par l'empereur Maximilien, qui l'arma chevalier et le couronna comme poète. Retiré au château de Steckelberg, il continue sa lutte contre Rome et publie l'écrit de Laurent Valla : *De falso credita et ementita donatione Constantini Magni :* il le fait précéder d'une préface dédiée à Léon X, qu'il comble d'éloges afin de pouvoir mieux jeter le blâme et le ridicule sur ses prédécesseurs. Malgré ses attaques répétées contre la religion, Ulrich de Hutten trouva un protecteur dans la personne de l'archevêque de Mayence, Albert, margrave de Brandebourg; avec celui-ci il se rendit à la diète d'Augsbourg, et essaya de décider les princes à s'unir sous le commandement de l'empereur pour faire la guerre aux Turcs. A ce sujet il publia : *Ad principes Germaniæ ut bellum Turcis invehant exhortatoria*, Steckelberg, 1519, et il ne manqua pas cette occasion pour attaquer les papes et conseiller aux princes de secouer leur autorité. Après avoir pris part à une guerre contre Ulrich de Wurtemberg, qu'il poursuivait toujours de sa haine, il reprit la lutte contre Rome, publia une chronique sur la conduite du pape vis-à-vis des empereurs dans tous les siècles, et divers traités parmi lesquels : *De unitate Ecclesiæ conservanda et schismate quod fuit inter Henricum IV et Gregorium VII papam, cujusdam ejusdem temporis theologi liber in Fuldensi bibliotheca inventus ab Hutteno*, in-1°, Mayence, 1520, et *De schismate extinguendo et vera libertate ecclesiastica adserenda*, qu'il trouva à Boppart dans l'archevêché de Trèves. L'archevêque de Mayence comprit enfin qu'il ne pouvait continuer à protéger un pareil pamphlétaire, et il finit même par défendre, sous peine d'excommunication, d'acheter ou de lire ses écrits. Ce fut vers cette époque, 1520, qu'Ulrich de Hutten se mit en relation avec Luther, auquel jusqu'alors il s'était peu intéressé, ne voyant dans les commencements de la Réforme qu'une querelle de moines. Après avoir erré quelque temps, il trouva asile au château d'Ebernburg chez François de Sickingen, et de là répandit en Allemagne de nombreux pamphlets en vers et en prose, en latin et en langue vulgaire. Excommunié par la bulle que Léon X lança contre Luther, il en publia lui même le texte, l'accompagnant d'un commentaire satirique : *Bulla Leonis X contra errores Lutheri et sequacium*, in-4°. Contre le prédécesseur de ce pape il avait écrit : *Julius, dialogus quomodo Julius II pontifex maximus post mortem, cæli fores pulsando, a janitore D. Petro intromitti nequiverit*, in-8°. Ulrich de Hutten employait tout son talent à prêcher la révolte, voulant soulever les campagnes, puis les villes contre le clergé et contre la noblesse. Il n'y réussit pas; et ses amis le trouvèrent compromettant. Il dut donc se séparer de François de Sickingen et passa en Suisse. Il séjourna à Bâle, dont le sénat lui fit un don considérable et où il espérait trouver un appui dans Érasme; mais celui-ci l'éconduisit, et alors Ulrich de Hutten se retira dans une île du lac de Zurich, au château d'Ufnau, où il mourut d'une maladie contractée dans les camps. A bon droit il est considéré comme un des précurseurs de la Réforme; ce fut un révolutionnaire qui, par ses attaques répétées contre l'Église, prépara l'Allemagne à suivre Luther dans sa révolte contre Rome. Dans ses écrits et en particulier dans *Klagen gegen Lœtz*, 2 vol., 1510, et *Ad Bilibaldum patricium Norimburgensem epistola vitæ suæ rationem exponens*, Augsbourg, 1518, il donne de nombreux détails sur sa vie et sur les motifs qui le guidaient dans sa lutte contre le clergé et la noblesse. Ses *Opera poetica* furent réunis et publiés à Bâle, in-8°, 1523. Ses œuvres complètes furent éditées par E. J. H. Munch, 5 in-8°, Tubingue, 1821-1825; par Boecking, *Opera quæ reperiri potuerunt*, 7 in-8°, Leipzig, 1859 sq.

J. Burckard, *Commentarius de fatis et meritis U. de Hutten, cui complures hujus epistolæ et alia ingenii ejus monumenta integra sunt inserta*, 3 in-8°, Wolfenbuttel, 1717-1723; J.-F. Christ, *Commentatio de moribus, scriptis et imaginibus U. ab Hutten, equitis germanici*, in-4°, Magdebourg, 1717; L. Schubart, *Leben und Character U. von Hutten*, in-8°, Leipzig, 1816; Chr. J. Wagenseil, *Ulrich von Hutten, nach seinem Leben, seinem Character, und seinem Schriften geschildert*, in-8°, Nuremberg, 1823; J. Zeller, *Ulrich de Hutten, sa vie, ses œuvres, son temps*, in-8°, Paris, 1849; V. Chauffour-Kestner, *Études sur les réformateurs du XVI*[e] *siècle*, in-18, Paris, 1853, t. I; D. F. Strauss, *Ulrich von Hutten*, 2 in-8°, 1858-1860; 2[e] édit., 1871; Brunet, *Manuel du libraire*, in-8°, Paris, 1862, t. III, p. 339; J.-G.-Th. Græsse, *Trésor de livres rares et précieux*, in-4°, Dresde, 1862, t. III, p. 397-402; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1900, t. VIII, p. 491-496; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1921, t. VIII *b*, p. 725, 732, 734, 752, 776, 805, 806, 807, 808, 813, 816, 822, 825, 855.

B. Heurtebize.

HUYGENS Gommaire était né à Lierre le 26 février 1631. Il fit, croit-on, ses humanités dans sa ville natale. Envoyé à l'université de Louvain pour y suivre les leçons de philosophie et admis à la « pédagogie du Faucon », il était proclamé second au concours général de la faculté des arts, en 1618. Il entra ensuite comme étudiant en théologie au grand collège du Saint-Esprit, que dirigeait alors Jean Sinnichius. Quatre ans plus tard, il était rappelé au Faucon et chargé d'y faire un cours de philosophie. Ce poste lui valut, en vertu des privilèges de l'université et de la faculté des arts, une prébende canoniale au chapitre de Saint-Bavon à Gand; il ne prit toutefois possession de son canonicat qu'en 1663, et dès 1668 il le résigna en faveur de son frère Guillaume. Son enseignement au collège du Faucon se continua pendant seize ans avec grand succès. Mais il poursuivait simultanément ses études de théologie, et le 6 novembre 1668 il obtenait le bonnet de docteur en cette science. Vers la fin de la même année, il partit pour Rome avec son collègue Odalric Randaxhe, en vue d'y négocier, au nom de l'université, la restitution du privilège de nomination à certains bénéfices; et les deux députés, après des pourparlers

assez laborieux, entamés sous Clément IX, puis repris sous Clément X, eurent la satisfaction de voir leurs efforts aboutir. Par bref apostolique du 10 octobre 1673, Clément X rétablit l'université de Louvain dans tous ses droits antérieurs.

A son retour de Rome, Huygens fut nommé lecteur, ou professeur de théologie, au collège du pape Adrien VI. Cette nomination marque le début de sa grande activité littéraire. C'est alors, en effet, qu'il commença cette longue série de volumes et de publications dans laquelle on a le regret de saisir trop souvent l'influence des idées jansénistes. Étant encore étudiant, il s'était plus ou moins épris des doctrines de l'*Augustinus.* Dans la suite, lié d'amitié avec Antoine Arnauld et Quesnel, il fut de ce groupe assez compact de leurs adhérents louvanistes auquel appartenaient aussi van Vianen, De Swaen, Pasmans, Hennebel et van Espen. Ses opinions et ses accointances lui attirèrent des contradictions et des polémiques dont nous retrouverons la trace plus loin, dans la nomenclature de ses travaux. Il succéda en 1677 à François van Vianen comme président du collège Adrien VI. Un de ses premiers soins, dans cette nouvelle charge, fut d'édicter pour l'établissement un règlement en harmonie avec les tendances sévères et rigoristes du jansénisme. Il continua d'ailleurs à imprimer, comme précédemment, aux études théologiques autour de lui un essor considérable. Jamais peut-être professeur ne rédigea et ne fit défendre sous sa direction un aussi grand nombre de thèses publiques; et il faut ajouter que ses thèses, ordinairement choisies avec un grand souci de l'actualité, sont de celles qui étreignent et embrassent complètement les sujets qu'elles abordent. Ne pouvant les énumérer toutes, nous en donnerons au moins plus loin quelques spécimens assez caractéristiques. Plusieurs, on n'en sera pas surpris, ont trait aux controverses de l'auteur soit avec les jésuites Bolck et De Vos, soit avec Martin Steyaert, docteur de Louvain lui aussi, mais très opposé aux idées et tentatives novatrices. Grâce à son prosélytisme scientifique et aux formes multiples sous lesquelles il se manifestait, Huygens jouissait d'une haute considération dans les milieux universitaires. Voici l'appréciation qu'en donne un recueil contemporain, les *Fasti doctorales S. Facultatis theologicæ : Habebatur Huygenius scholæ theologicæ decus; in proponendis argumentis et solvendis difficultatibus adeo erat acutus, ut nihil eo tempore jucundius videretur quam audire in disputationibus academicis Huygenium argumentantem et Steyaertium præsidentem, quocum illi fuerunt continua quoad doctrinam de gratia dissidia.* En 1681, il fut promu à l'une des chaires les plus importantes, celle à laquelle ressortissait le commentaire du livre des *Sentences* de Pierre Lombard et de la *Somme théologique* de saint Thomas. Le 30 septembre 1687, il était élu membre de l'« étroite faculté de théologie », c'est-à-dire de ce groupe spécial de professeurs qui était dépositaire de l'autorité directrice dans la faculté; mais à cause des tendances que reflétaient ses livres, ses thèses et tout son enseignement, ni le saint-siège ni le gouvernement ne consentirent à ratifier son élection, et ses démarches pour triompher de la défiance qu'il inspirait à l'un et à l'autre furent vaines. Lorsque, en 1699, il s'avisa, en désespoir de cause, de réclamer à ce sujet auprès du conseil du Brabant, le roi fit défense au conseil de s'occuper de cette affaire. Vers la même époque, le 29 avril 1697, et pour les mêmes raisons, l'archevêque de Malines, Humbert de Precipiano, en lui retirant la juridiction dans son diocèse, le contraignait à cesser tout ministère de confesseur et de prédicateur. Mais ces humiliations méritées ne l'empêchèrent point de poursuivre avec une rare constance sa carrière de professeur, de président et d'écrivain. D'ailleurs, en dépit de ses polémiques et de ses démêlés avec les autorités civiles ou ecclésiastiques, il sut toujours garder l'estime et la sympathie d'un grand nombre de ses collègues de l'université. A deux reprises, en 1678 et en 1679, il fut porté par leur choix aux honneurs du rectorat, qui n'était alors conféré que pour un semestre. Il mourut à Louvain, le 27 octobre 1702 et fut inhumé dans la chapelle de ce collège Adrien VI dont il avait eu la direction durant vingt-cinq ans. Dans l'épitaphe qu'on lui consacra, il est proclamé *ingenio summus, doctrina et pietate eximius, laboribus pro Ecclesia indefessus, pro veritate fortis et constans, inter persecutiones invictus.* Tout en rendant hommage à ses grandes qualités, l'impartiale histoire est bien obligée de constater que ses luttes pour la vérité, ses persécutions, ses vertus de force, de fermeté et d'endurance ne sont pas de celles qui ont fait les martyrs ou les confesseurs de la foi catholique.

Huygens fut un travailleur infatigable, un écrivain abondant et fécond, un esprit singulièrement apte et ardent au labeur de l'étude, de l'enseignement et de la controverse, plus docile malheureusement aux inspirations de l'amour-propre et aux influences des petites coteries qu'aux directions du saint-siège.

Voici la liste de ses principaux travaux. Un seul a été rédigé en flamand et un en français, les autres sont en latin. Je les indique sommairement et en suivant autant que possible l'ordre chronologique des premières éditions. 1° *Aenleydinge tos de waeractige liefde Godts door de kennisse Godts ende door het nitleggen van dese naervolgende ende neer andere vragen : Wat dat is Godt beminnen, op wat maniere, hoe seer, om wat reden Godt moet bemind worden, welck zyn de Merk-beekenen van dese liefde, en hoe men die liefde kan bekomen*, in-12, Louvain, 1673. C'est, sur l'amour de Dieu, un résumé complet ou peu s'en faut des théories jansénistes. 2° *Methodus remittendi et retinendi peccata*, in-8°, Louvain, 1674. Il en parut, trois ans plus tard, une traduction française : *Méthode que l'on doit garder dans l'usage du sacrement de pénitence pour donner et différer l'absolution*, in-12, Prélart, 1677. Mais, par un décret du 28 août 1681, l'Inquisition espagnole interdit ce livre, « comme contenant des propositions ou déjà condamnées dans Jansénius, ou téméraires, et une doctrine qui peut éloigner les fidèles de la fréquentation et les confesseurs de l'administration du sacrement de pénitence. » L'année même de sa publication, la *Methodus* fut attaquée dans un volume intitulé : *Responsio brevis ad librum cui titulus : Methodus remittendi..., authore Francisco Carolo Reymakers, theologo*, in-12, Louvain, 1674. Reymakers était un pseudonyme. L'auteur de la *Réponse*, qui parut à Bruxelles et à Mayence à peu près en même temps qu'à Louvain, était le frère mineur François Cauwe. Huygens répliqua par : 3° *Apologia Gummari Huygens Lyrani pro methodo remittendi et retinendi peccata, adversus Responsionem brevem authore, ut se vocat, Francisci Caroli Reymakers*, in-8°, Louvain, 1674. 4° *Compendium theologiæ, id est, theses ex Iª parte, Iª IIæ et IIª IIæ D. Thomæ, hebdomadatim defensæ ab anno 1672 usque ad 1679, in collegio Adriani VI pontificis, præside ex. viro Gummaro Huygens*, in-4°, Louvain, 1679. Ce recueil, enrichi des thèses des années subséquentes, fut réimprimé en 1684 et 1687. Vers le même temps la plupart des louvanistes favorables au jansénisme cherchaient pareillement à répandre leurs idées au moyen de *thèses* lancées dans le public. Il y avait là une tactique savamment combinée que Steyaert, l'irréductible adversaire des novateurs, signalait en ces termes : *Notum est, cum theses hujusmodi majores hic volitare solerent, etsi e variis collegiis, ex una tamen mente eas prodiisse. Distributus erat labor, sed unum opus. In hac thesium collectione constare*

debebat tota theologia; jam discipuli Sylvios, Wigger'os et nescio an non Aquinates ipsos venum exponere cœperant. Omnia ipsis futura erat hæc thesium summa. Ces réflexions d'un contemporain perspicace suffiraient à justifier l'attention que nous accordons aux *theses* et aux autres productions similaires de Huygens. Le *Compendium* fut mis à l'Index par décret du Saint-Office en date du 17 janvier 1691. L'auteur avait vainement essayé de détourner le coup par son mémoire : 5° *Justificatio Compendii theologici eximii domini G. Huygens, S. th. doctoris Lovanii, adversus octodecim accusationis puncta, sanctissimo domino nostro Innocentio præsentata*, in-4°, Cologne, s. d., mais assurément imprimé vers 1688. 6° *Conferentiæ habitæ inter varios S. theologiæ alumnos Lovanii, præsidente Gummaro Huygens.* Huygens fit paraître successivement avec ce titre général, cinq séries ou « parties », comme il dit lui-même, de conférences tenues « sous sa présidence » et surtout, on le devine bien, sous son inspiration. En suivant l'ordre de publication, nous rencontrons : *Pars prima*, in-8°, Louvain, 1678, contenant trente-huit conférences faites en 1673 et 1674 et relatives aux traités *De Deo uno, trino, creatore, redemptore*, et *De Ecclesia; Pars secunda*, in-8°, Louvain, 1690, renfermant dix-neuf conférences sur les traités *De sacramentis in genere, De baptismo, De confirmatione, De eucharistia, De pœnitentia* et *De indulgentiis; Pars tertia*, in-8°, Louvain, 1692 : onze conférences *De sacramentis extremæ unctionis et matrimonii; Pars quarta*, in-8°, Liége, 1693: dix-neuf conférences, dont la matière est indiquée dans le sous-titre : *Conferentiæ de virtutibus theologicis vitiisque oppositis, de mediis quoque pro illis et remediis adversus hæc; Pars quinta*, in-8°, Liége, 1693: trente-huit conférences, avec ce titre spécial : *Conferentiæ de virtutibus cardinalibus et annexis, vitiisque oppositis, de mediis quoque pro illis et remediis adversus hæc.* Chose à noter, nulle part, ni dans ses *Conferentiæ*, ni dans son *Compendium*, Huygens n'aborde l'exposé de l'autorité du souverain pontife. 7° *Instructio theologica valde utilis ac salutaris pastoribus et confessariis secundum doctrinam SS. Augustini, Thomæ, Caroli Boromæi, Salesii aliorumque SS. Patrum*, in-8°, Louvain, 1687. Ce volume ne contient, pour le fond, rien de neuf. On y a simplement réuni, sans qu'un mot de préface explique la raison et l'opportunité du fait, les œuvres mentionnées ci-dessus sous les numéros 2, 3, 4, ainsi que la *Pars prima* du n° 6. En 1688, dans deux opuscules imprimés à Mayence, un jésuite, Gérard Bolck, sous le pseudonyme d'Erasmus Pilius, critiqua vivement les opinions de Huygens sur les rapports de la liberté et de la grâce. La réponse ne se fit pas attendre. Elle parut sous forme de : 8° *Theses theologicæ de libertate sive potentia libera generaliter, de libertate in amore beatifico, de libertate sive potentia libera sine gratia, adversus fictitium Erasmum Pilium, quas, præside Gummaro Huygens, defendet J.-B. Van Boterdael, Bruxellensis*, in-4°, Louvain, 1688. — Mais le P. Bolck revint à la charge, en donnant : *Dogma Gummarianum de libertate, orbi natum anno 1679, renatum anno 1687, 10 julii ac rursum anno 1688, mense aprili, resuscitatum, suomet auctori considerandum ac sanctæ sedi judicandum proponitur.* De là deux nouvelles ripostes de l'accusé, à savoir : 9° *Theses theologicæ de libertate in amore beatifico, adversus novum libellum Erasmi Pilii, cum Appendice contra thesim eximii cujusdam Patris; quas, præside Gummaro Huygens, defendet J.-B. Van Boterdael, Bruxellensis*, in-4°, Louvain, 1688; 10° *Theses de libertate sine gratia adversus novum libellum Erasmi Pilii, cum Appendice contra alium libellum evulgatum ficto nomine Cypriani a S. Hieronymo; quas præside G. Huygens defendet J.-B. Van Boterdael*, in-4°, Louvain, 1688. On voit, par les deux appendices mentionnés, que les attaques ne venaient pas d'un seul côté. 11° *Mémoire sur l'affaire de M. Huygens, docteur en théologie de la faculté de Louvain*, in-4°, Louvain, 1688. Il s'agit ici de l'admission dans l' « étroite faculté », dont il a été question plus haut, et nul doute que Huygens ne soit l'auteur du plaidoyer *pro domo*, bien que la chose ne soit pas dite expressément. 12° *Theses theologicæ, id est, articuli theologorum Lovaniensium, exhibiti il^{mo} ac rev^{mo} D^{mo} archiepiscopo Mechliniensi causa concordiæ ineundæ cum RR. Patribus Societatis Jesu et aliis, quas præside G. Huygens defendet Joannes Beauver, Gemblacensis*, in-4°, Louvain, 1685. Ces thèses, outre la pensée de leur inspirateur, représentaient celle de trois de ses collègues, qui les avaient approuvées : van Vianen, Pasmans et Hennebel. Cela ne suffisait certes pas à les rendre inattaquables. Aussi bien le P. de Vos, jésuite, leur opposa incontinent des *Anti-theses.* Mais Rome mit les unes et les autres à l'Index, dans le courant de cette même année. On voulait apparemment couper court à une discussion qui, en se prolongeant, ne pouvait que s'envenimer. Toutefois, avant sans doute que cette double condamnation fût connue à Louvain, nous voyons, au cours de 1585, la dispute se poursuivre des deux côtés. Huygens, toujours sur la brèche, lança encore pour sa part, en quelques semaines, trois petits recueils : 13° *Theses theologicæ adversus Anti-theses oppositas nuperis thesibus nostris, id est, articulis theologorum Lovaniensium...*, in-4°, Louvain, 1585 (20 août); 14° *Theses theologicæ refutatoriæ Apologiæ pro nuperis Antithesibus...*, in-4°, Louvain, 1585 (31 août); 15° *Theses theologicæ quibus examinantur præliminaria per quæ Patres Societatis et alii conati fuerunt sese excusare ab exhibitione suarum sententiarum, ad quam per contractum de conferentia ineunda sese obstrinxerant...*, in-4°, Louvain, 1585 (15 septembre). 16° Sous le titre de *Breves observationes*, Huygens publia à Liége, dans ses dernières années, une longue suite de petits traités dont la composition eût suffi, semble-t-il, à remplir une vie moins occupée et moins active que la sienne. Pour me borner à une énumération chronologique, je cite; 1. *Breves observationes circa munus concionatoris*, in-8°, 1693; 2. *De actibus humanis et de passionibus animæ, item de virtutibus et vitiis in genere*, in-8°, 1694; 3. *De peccatis et legibus, item de justificatione et merito*, in-8°, 1694; 4. *De doctrina sacra et locis theologicis, item de Deo Opt. Max. et attributis divinis*, in-8°, 1694; 5. *De SS. Trinitate, de angelis et de homine integro et lapso*, in-8°, 1695; 6. *De Verbo incarnato*, in-8°, 1695; 7. *De sacramentis in genere et de tribus primis in specie*, in-8°, 1695; 8. *De sacrificio missæ, sacramentis pœnitentiæ, extremæ unctionis et ordinis*, in-8°, 1696; 9. *De sacramento matrimonii et quatuor novissimis*, in-8°, 1697; 10. *De prudentia, jure, justitia et restitutione*, in-8°, 1697; 11. *De religione et actibus ejus : oratione, voto, juramento, adjuratione*, etc., in-8°, 1698; 12. *De superstitione et sacrilegio oppositis religioni et virtutibus huic annexis, item de fortitudine et temperantia cum annexis*, in-8°, 1698; 13. *De contractu in genere et de speciebus contractuum*, in-8°, 1701; 14. *De fide, spe et charitate, suppletis iis quæ ob mortem auctoris deerant*, in-8°, 1703 (posthume); 15. *De judiciis, de beneficiis, de simonia. Pro altero supplemento brevium observationum*, in-8°, 1707 (posthume); enfin, 16. *Tractatus historico-theologicus de gratia contra pelagianos et semi-pelagianos simulque adversus quorumdam catholicorum errores, serviens pro tertio supplemento brevium observationum*, 2 in-8°, 1713. Ces deux derniers volumes ne sont pas tels quels l'œuvre de Huygens; mais ils ont été rédigés d'après ses notes et ses leçons. Les quinze autres traités de cette collection suffiront à faire ressortir son étonnante fécondité. On remarquera, en effet, qu'il ne s'agit pas ici, comme pour

les thèses, de simples esquisses, de canevas maigrement étoffés, de fascicules comptant chacun quelque 20, 30 ou 40 pages, mais de volumes respectables, oscillant pour la plupart entre 400 et 600 pages. Il faut encore mentionner, dans la catégorie des opuscules ou traets : 17. *Responsio ad articulos quadraginta duos quos Martinus Harney et Martinus Steyaert attestantur, authoribus Gummaro Huygens aliisque, ut loquuntur, illi adhærentibus et confœderatis, qua clam qua palam serpere et circumferri, tradi et inculcari apud scholæ theologicæ alumnos, non sine ingenti periculo infectionis*, in-4°, Louvain, 1691. Cette *Responsio*, qui intéressait plusieurs théologiens, naquit aussi apparemment de la collaboration de plusieurs. Mais Huygens est généralement regardé comme l'auteur principal ou, tout au moins, comme un des auteurs. Elle fut attaquée dans une *Synopsis* anonyme, qui provoqua à son tour : 18. *Refutatio Synopseos opponendorum Responsioni ad articulos XLII Ex. D. Gummari Huygens et aliorum*, in-4°, Louvain, 1691. Vinrent ensuite : 19. *Responsio Gummari Huygens ad accusationes contra se allegatas in libello cui titulus : Responsiones per Belgium disseminatæ*, etc., in-4°, Liége, 1694; 20. *Apologia doctoris Huygens adversus accusationes tres pertinentes ad officium confessarii*, in-8°, Liége, 1697; 21. *Epistola theologi Lovaniensis ad theologum Leodiensem de eximio domino Gummaro Huygens*, in-4°, Liége, 1697; 22. *Epistola altera theologi Lovaniensis ad theologum Leodiensem de eximio dom. G. Huygens, facultate concionandi et confessiones excipiendi, post triginta annorum possessionem, nuper interdicto*, in-4°, Liége, 1697; 23. *Declaratio Gummari Huygens de epistola a Steyerlio vulgata et tangente argumentum de sigillo confessionis et inquisitione complicis*, in-4°, 1697; 24. *Monitum occasione scripti cui titulus : Theologorum Lovaniensium resolutio practica de absolutione in articulo mortis*, etc., in-8°, Louvain, 1699.

Qu'on juge, d'après cette nomenclature, si j'avais raison de voir en Huygens un travailleur et un polémiste infatigable, un écrivain d'une inépuisable productivité. Encore n'ai-je relevé qu'une minime partie des thèses rédigées par lui pour les discussions publiques qu'il dirigeait au collège Adrien VI. En présence de tant d'efforts, de tant de ténacité et d'ardeur au labeur studieux, d'une telle souplesse et virtuosité de dialectique, on doit déplorer d'autant plus vivement que la meilleure part de ces dons et d'une carrière si remplie ait été consacrée à la défense d'opinions condamnables ou déjà condamnées, et à des luttes plus ou moins sournoises contre l'autorité légitime.

Paquot, *Supplément des Fasti doctorales Lovanienses manuscripti*, dans les mss de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fonds Gœthals; Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1828, t. IX; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 722-723; Reusens, art. *Huygens*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, 1886-1887, t. IX, col. 729-746.

J. FORGET.

HUYLENBROUCQ Alphonse, controversiste, né à Bruxelles, le 2 août 1667, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 25 septembre 1684. Après de brillantes études philosophiques et théologiques, ordonné prêtre le 28 septembre 1692 et admis à la profession solennelle le 2 février 1702, il fut nommé professeur de théologie au séminaire épiscopal de Gand; puis, à la demande de l'archevêque de Malines, Thomas-Philippe d'Alsace de Boussu, qui désirait l'attacher à sa personne comme confesseur et directeur, il vint s'établir à Malines en qualité de bibliothécaire du musée Bellarmin. Il déploya une remarquable activité dans ses luttes doctrinales contre le jansénisme. Chargé de répondre a un opuscule semé à profusion dans le pays contre le formulaire d'Alexandre VII, il publia son premier ouvrage de controverse: *Epistola occasione folii cui titulus* : Mémoire touchant le dessein qu'on a d'introduire le Formulaire du pape Alexandre VII dans l'Église des Pays-Bas. L'approbation de cet ouvrage, qui ne porte indication ni de date ni de lieu, est du 26 juillet 1707. Le succès de cet opuscule l'encouragea à poursuivre sa campagne contre les menées jansénistes, en répondant aux principales arguties invoquées par eux pour tourner en leur faveur l'opinion publique. Tel est le but de l'ouvrage : *Hæresis janseniana præclusa effugia, auctore Antonino de Luca*, dont la première partie parut en 1708, et la deuxième en 1709, sans indications de lieu ni de date. Vinrent ensuite les œuvres de science profonde et d'une irréprochable orthodoxie, qui eurent un retentissement mérité et rendirent d'éminents services à la cause catholique dans les Pays-Bas et dans le nord de la France : *Vindicationes adversus famosos libellos quamplurimos et novam ex iis compilationem sub titulo : Artes jesuiticæ, etc., quæ prodiit anno 1703, tum belgice anno 1709, auctoritate apostolica damnata 4 martii*, Gand, 1711 ; *Vindicationes alteræ adversus famosos libellos quamplurimos et novam errorum collectionem sub titulo: Tuba magna*, etc., Gand, 1713; Bruxelles, 1715. C'est lui encore qui réfute le pamphlet du carme dom Libère Candide : *De necessitate longe maxima reformandi Societatem Jesu*. Une dernière réponse aux libelles jansénistes parus à Bruxelles en 1713 et 1714 est donnée par ses *Vindicationes adversus famosum libellum appellatum : Tubam alteram*, etc., Bruxelles, 1715. Le meilleur ouvrage d'Huylenbroucq est assurément sa réfutation des erreurs de Quesnel : *Errores et synopsis vitæ Paschasii Quesnel, presbyteri galli*, Anvers, 1717. A signaler enfin : *Scriptum, cui titulus : Quæstiones de constitutione Unigenitus, refutatum a Belga catholico*, Bruxelles, 1719. A la mort du pape Clément XI (1721), l'archevêque de Malines, convoqué pour le conclave, se fit accompagner à Rome par le P. Huylenbroucq. Celui-ci, en revenant en Belgique par la route du Tyrol, fut atteint d'épilepsie à Salzbourg et succomba à cette maladie le 31 mai 1722. Tous les catholiques belges déplorèrent la perte de ce vaillant défenseur de la foi.

Gœthals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences*, t. I, p. 196 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 555 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, t. IV, col. 1062.

P. BERNARD.

HYGIN (Saint), pape (138-142), appartient encore à l'époque très obscure de l'histoire de la papauté. Sa chronologie même est loin d'être absolument fixée. Les diverses listes des premiers évêques de Rome, toutes dérivées d'Hippolyte, s'accordent à le placer au huitième rang (au neuvième, si l'on compte saint Pierre), après le pape Télesphore. Ce dernier est mort la première année d'Antonin le Pieux, et Hygin lui a succédé immédiatement. Eusèbe, *H. E.*, IV, 10. Cela donne l'année 138 comme date de l'entrée en charge d'Hygin, et cette date concorde avec celle que fournit le catalogue libérien, suivi en cela par la seconde édition du *Liber pontificalis*: *fuit temporibus Veri et Marci a cons. Magni et Camerini* (138). La durée du pontificat est plus difficile à établir. Eusèbe semble dans le vrai en le faisant de quatre ans, mais les deux sources du *Liber pontificalis* présentent une divergence considérable : catalogue libérien, douze ans; catalogue félicien, suivi par le rédacteur du *Liber*, quatre ans, trois mois et trois jours. Encore le rédacteur du *Liber* n'a-t-il pas pris garde que la date assignée par lui à la mort d'Hygin (consulat d'Orfitus et de Priscus, 149) et empruntée au catalogue libérien, contredisait cette donnée. En tenant

compte de la chronologie du successeur immédiat d'Hygin (Pie Ier, selon toute vraisemblance; mais ici encore il y a matière à controverse), il faut s'arrêter à la durée fixée par Eusèbe. Hygin aurait donc occupé le siège épiscopal de Rome entre 138 et 142.

Les renseignements sur le pontificat d'Hygin sont encore plus aléatoires que les données chronologiques. Le *Liber pontificalis* en fait un Athénien d'origine, un philosophe de profession, sans qu'il soit possible de savoir où il a pris ces données Si elles avaient quelque chance d'être exactes, la carrière d'Hygin, antérieurement à son pontificat, aurait présenté quelque analogie avec celle de saint Justin, qui est presque contemporain. Le *Liber* ajoute que, devenu évêque, Hygin *clerum composuit*. L'expression est obscure; il peut s'agir, comme le conjecture Duchesne, de l'institution des ordres mineurs, ou de la répartition entre les membres du clergé romain d'un certain nombre de fonctions. Les diverses collections de Décrétales attribuent à Hygin une demi-douzaine de pièces, toutes certainement fausses. La plus importante, adressée *cunctis in apostolica fide et doctrina degentibus*, expose le dogme des deux natures; une seconde, adressée aux *Athéniens*, est dirigée contre le péché en général et particulièrement contre la désobéissance au saint-siège : les autres traitent de différents points de droit canonique (empêchement de mariage, consécration des églises). Rien de tout cela ne peut nous renseigner sur l'activité du pape Hygin.

Saint Irénée nous fournit une donnée plus précise. Elle est relative aux voyages à Rome des premiers gnostiques Valentin et Cerdon. Du premier, il est dit seulement qu'il arriva à Rome sous Hygin; de Cerdon, Irénée rapporte qu'il fut d'abord reçu dans l'Église, sur une profession de foi (ou une confession de ses fautes) qu'il avait faite; mais que, par la suite, ses agissements tantôt secrets, tantôt publics, lui valurent un procès qui le fit retrancher de la communion des frères. *Cont. hær.*, III, 4, 2; cf. I, 27, 1. Le pape Hygin dut certainement se préoccuper de cette première agitation gnostique dans la capitale.

Nous n'avons pas à discuter ici l'opinion de Harnack, qui fait de Télesphore, d'Hygin et de Pie, des contemporains, membres influents du collège presbytéral romain au temps d'Hadrien et d'Antonin le Pieux. Cette opinion est liée à une théorie de l'évolution de l'épiscopat monarchique, qui est étudiée ailleurs. Le martyrologe romain fait mention de la mort d'Hygin le 11 janvier. Il n'est pas certain que ce pape ait été martyr.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 131 ; Jaffé-Lœvenfeld, *Regesta romanorum pontificum*, 2e édit., t. I, p. 6-7; Harnack, *Altchristliche Litteratur, Chronologie*, p. 144-200; Ligthfoot, *Apostolic Fathers*, t. I, *Clemens of Rome; Dictionary of christian biographies*, t. III, p. 184. Le travail de Lipsius est désormais dépassé.

E. Amann.

HYPERDULIE. Voir Culte, t. III, col. 2407.

HYPNOTISME. — I. Raison d'être et limites de cet article. II. Où en est la question de l'hypnotisme. III. Documents officiels s'y rapportant.

I. Raison d'être et limites de cet article. — A quel titre un article sur l'hypnotisme peut-il figurer dans un dictionnaire de théologie catholique? A quels titres l'hypnotisme intéresse-t-il le théologien?

L'article *Hypnotisme* du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 533-534, signale en quelques mots l'intérêt que peut présenter l'hypnotisme pour l'apologiste catholique. L'hypnotisme figure aussi, en fait, au moins dans deux traités de la théologie morale, celui *Des actes humains* et celui *De la vertu de religion*.

1° Le traité *Des actes humains* étudie, entre autres questions, les causes qui peuvent diminuer ou supprimer la liberté et par conséquent la responsabilité. Or précisément l'hypnose passe pour un état pathologique où le sujet serait plus ou moins inconscient, plus ou moins livré à la volonté de l'opérateur. « Le sujet hypnotisé, dit Grasset, *Le psychisme inférieur*, 1906, p. 456-457, doit être déclaré irresponsable, et toute la responsabilité appartient à l'hypnotiseur. L'expert doit faire acquitter l'auteur inconscient du crime en vertu de l'article 64 (du Code pénal) Il n'y a crime ni délit, lorsque le prévenu... a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister.

« Quant à l'hypnotiseur, Garraud affirme, dans son *Précis du droit criminel*, qu'il doit être déclaré complice dans les termes de l'article 60 du Code pénal. Or nous savons que l'article 59 punit le complice de la même peine que celle prononcée par la loi contre le crime ou le délit commis par l'auteur principal; ce qui permet de condamner l'hypnotiseur, tout en reconnaissant l'irresponsabilité de l'hypnotisé. Seulement il va sans dire que, pour soutenir l'irresponsabilité complète du sujet dans ce cas, il faut adopter la définition étroite et précise de la suggestion, telle que je l'ai donnée, et non la définition large et vaste de Bernheim. . Tout ce que je viens de dire ne s'applique qu'aux cas (tellement rares qu'on discute encore leur existence) dans lesquels l'hypnose serait complète et, par suite, la suggestion vraiment souveraine. »

D'autre part, le même traité comporte une étude sur le « volontaire *in causa* » et sur le « volontaire indirect », qui trouve également des applications dans l'hypnotisme. Si les actes accomplis dans l'état d'hypnose, ou en vertu de suggestions hypnotiques, ne sont pas complètement imputables en eux-mêmes, ne peuvent-ils pas l'être dans leur cause, *in causa*, dans le consentement donné à l'hypnotisation, dans l'abandon absolu à la volonté de l'opérateur, quels que soient les actes qu'il puisse suggérer? Si, cependant, l'hypnose en elle-même n'était pas un mal, et que l'on en puisse attendre quelque bien, son emploi donnerait lieu à une exacte balance des avantages et des inconvénients, des bienfaits qu'on en espère et des méfaits qu'on en peut redouter, selon la formule du « volontaire indirect ». C'est ainsi que Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 3e édit., 1886, t. I, p. 619, en note, pose le problème de la licéité de l'usage de l'hypnotisme : *A theologo quæri potest sitne hoc*, si sit remedium, *licitum. Negandi ratio esse nequit, nisi aut* 1) *modus inducendi illum statum sit illicitus, aut* 2) *effectus ipse aliquid illicitum contineat. In* modo *illicitum aliquid cogitari posse non videtur, nisi injuria aut superstitio. Injuriam fieri non sumo, sed consensum tum ejus qui agit, tum ejus qui patitur... Superstitio per se non inest, si in agendi modo et in effectibus, ut descripsi, sistitur...* Effectus *vero estne ex se illicitus? Habes privationem usus rationis, atque statum in quo facile... alterius nutum sine conscientia et libertate exsequaris. Quo igitur graviores atque hominem magis non decentes effectus appareant, eo gravior causa requiritur ut talem statum inducere liceat, neque unquam licebit sine cautione... At cautela adhibita et accedente sufficienti causa, licebit, maxime si verum est, morbos aliter non sanabiles ita curari posse.*

2° L'hypnotisme figure encore, mais cette fois avec le magnétisme animal, le somnambulisme et le spiritisme, dans le traité *De la vertu de religion*, parmi les pratiques où l'on peut soupçonner l'intervention diabolique. Certains auteurs, par exemple, Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, 1919, t. II, p. 490-499, étudient cette question dans le traité *De angelis*. L'hypnotisme, succédant au magnétisme animal, et voisinant de très près avec le

somnambulisme, ne pouvait manquer d'attirer l'attention des théologiens. A tort ou à raison, il a passé, il passe peut-être encore, pour posséder des pouvoirs mystérieux, pour obtenir des effets merveilleux. *Suggestion mentale, communication à distance, télépathie, vision transopaque, prédictions, intuition des pensées d'autrui* : voilà quelques-uns des « prodiges » attribués couramment à l'hypnotisme en 1894. Cf. abbé Schneider, *L'hypnotisme*, l. I, c. v. Or un certain nombre de ces phénomènes appartiennent aussi à l'occultisme, que l'on a tendance à confondre avec le spiritisme, et dont le nom seul suggère l'idée de pratiques qui se passent entre initiés dans des réunions secrètes, où l'on croit être en rapport avec le monde surnaturel. Cf. Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui, le merveilleux préscientifique.* C'est ce soupçon d'intervention diabolique dans l'hypnotisme qui a motivé diverses questions adressées soit à la S. C. du Saint-Office, soit à la S. Pénitencerie, et les réponses de ces Congrégations. Voir plus loin.

II. Ou en est la question de l'hypnotisme ? — Nous n'avons pas l'intention de refaire ici l'historique de l'apparition, du développement et du déclin du mesmérisme, du magnétisme animal, du braidisme ou de l'hypnotisme : un dictionnaire de théologie n'est pas un dictionnaire de médecine, ni surtout d'histoire de la médecine. Il serait plus intéressant pour nous d'apprendre des médecins où en est aujourd'hui la question de l'hypnotisme. Or ils nous avertissent que « l'étude de ces états (hypnotisme, somnambulisme) est en voie de révision. Dans les nombreux travaux qu'ils ont suscités, un petit nombre de faits seulement paraissent aujourd'hui à l'abri de la critique. En pratique, il convient d'observer la plus grande réserve à ce sujet. » Dr Henry Meige, art. *Hystérie*, tiré à part, 1911, p. 27-28. Les conclusions des observations de M. Babinski, notamment, bouleversent complètement les idées reçues dans le public non spécialiste au sujet de l'hypnotisme. « Babinski a démontré, écrit le Dr Robert Vander Elst, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Hystérie*, col. 539, que l'hypnotisme ne peut être opéré contre le gré du sujet; qu'il n'y a pas amnésie complète, au réveil de l'hypnotisé, à l'égard des faits suggérés pendant le sommeil; qu'il n'y a pas inconscience, même dans l'état léthargique; que, dans le somnambulisme, le sujet ne perd pas le contrôle de sa volonté. »

D'autre part, l'emploi de l'hypnotisme en thérapeutique est à peu près, sinon complètement, abandonné : « On le réserve, dit le Dr Vander Elst, *ibid.*, à la cure des petits accidents hystériques » ; il affirme même « qu'on n'hypnotise plus ». *Ibid.*, col. 538. Les médecins, les vrais médecins du moins, n'y recourent aujourd'hui qu'en manière de traitement psychothérapique, comme ils font usage du courant faradique pour « guérir » les anesthésies ou paralysies purement fonctionnelles, ou les douleurs *sine materia*. Pour le traitement même des troubles hystériques, le Dr H. Meige écrit à la fin de l'article cité : « Enfin, on s'abstiendra de *manœuvres hypnotiques*, sauf dans quelques cas rarissimes, et encore... L'abus des pratiques de l'hypnotisme ne peut qu'être préjudiciable. On obtient d'excellents résultats par les interventions psychothérapiques à l'état de veille, sous forme d'explications, d'encouragement et de bons conseils. Le malade ne peut qu'y gagner, et le médecin pareillement. Nous devons tenir notre prestige et nos moyens de guérison, non pas d'un prétendu pouvoir mystérieux, mais de la confiance qu'inspire le savoir allié au dévouement. »

En définitive, que reste-t-il donc que soit l'hypnose? Il reste qu'elle est non pas, à proprement parler, un sommeil pathologique, artificiellement provoqué, pendant lequel le sujet serait absolument soumis à la volonté de l'opérateur, mais la suggestion du sommeil, faite à un sujet particulièrement suggestible, suivie d'autres suggestions. Le sujet reçoit la première suggestion, celle du sommeil, comme il reçoit les autres, comme il recevrait n'importe quelle suggestion; et, s'il est de bonne foi, dans la mesure où le sommeil dépend de la volonté, de l'imagination, il réalise certaines conditions du sommeil, comme il réaliserait une anesthésie ou une douleur. Mais en réalité il ne dort pas, puisqu'il a conscience, plus ou moins nettement peut-être, mais il a conscience de ce qui se passe en lui, autour de lui. En somme, l'hypnose se réduit à deux choses : un tempérament suggestible, c'est-à-dire hystérique ou pithiatique, et une suggestion de sommeil. L'hypnotisme n'est donc, en réalité, qu'un procédé particulier de suggestion, qui consiste à préparer le sujet à recevoir d'autres suggestions en lui suggérant d'abord qu'on va l'endormir, donc le mettre dans un état où il ne sera plus maître de lui, mais totalement dépendant de l'opérateur.

La suggestion hypnotique n'étant ainsi qu'une forme particulière de la suggestion, nous sommes donc amenés à renvoyer à l'art. Suggestion l'étude et la solution de toutes les questions qu'elle pose devant le théologien moraliste : peut-on lui résister? de quels effets est-elle capable? dans quelles conditions son emploi est-il légitime? etc.

III. Documents officiels de l'Église se rapportant, de près ou de loin, a l'hypnotisme. — La plupart des documents que nous allons citer et analyser, parus entre 1840 et 1856, ne se rapportent pas à l'hypnotisme, mais au magnétisme animal; cependant, si l'on a pu dire que « toutes proportions gardées, l'hypnotisme est au magnétisme ce que la chimie est à l'alchimie, l'astronomie à l'astrologie, » abbé Schneider, *L'hypnotisme*, p. 1, on comprendra qu'ils puissent avoir pour nous plus qu'un intérêt rétrospectif et que nous puissions y découvrir des principes et des règles pratiques applicables à l'hypnotisme.

1° Le 3 juin 1840, à la question suivante posée au Saint-Office : *Utrum magnetismus generatim acceptus et in se censeri debeat licitus an illicitus ?* la S. C. répondait : *Remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita invocatione dæmonis, merus actus adhibendi media physica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendant ad finem illicitum, aut quomodocumque pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res aut effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio illicita et hæreticalis.* Cf. Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, 17e édit., 1866, t. I, p. 276, note; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, 1852, t. IV, p. 180; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta*, 1911, t. II, n. 2331, col. 2134.

Le Saint-Office, qui d'ailleurs avait commencé sa réponse en renvoyant l'auteur de la supplique *ad probatos auctores*, cf. Bergier, *loc. cit.*, s'il ne résolvait pas ensuite directement la question posée, établissait du moins des principes qui pouvaient servir à la résoudre. Ils peuvent encore nous servir aujourd'hui. Qu'il s'agisse d'hypnotisme, de somnambulisme, de spiritisme ou d'autres phénomènes encore inexpliqués, pour juger de leur licéité, nous devons d'abord examiner si les moyens employés sont proportionnés aux résultats obtenus ou recherchés; s'il ne s'agit que d'obtenir des effets naturels par des moyens proportionnés, la morale est sauve; s'il s'agit au contraire d'obtenir des effets merveilleux, *vraiment surnaturels*,

par des moyens naturels, de telles pratiques ne peuvent être approuvées.

2° Le 21 avril 1841, nouvelle réponse du Saint-Office : *Usum magnetismi, prout exponitur, non licere.* Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum,* 13e édit., 1921, n. 1653.

3° L'exposé auquel se réfère cette réponse devait sans doute ressembler à celui que fit, le 19 mai 1841, dans sa consultation à la S. Pénitencerie, l'évêque de Lausanne et Genève. Voir le texte complet dans Gury-Ballerini, *loc. cit.*, p. 282-286; dans Gousset, *Théologie morale,* 8e édit., 1851, t. I, p. 565-567, et la traduction française dans le *Dictionnaire de théologie morale* de l'abbé Pierrot, t. II, col. 255-256, dans le t. XXXII de l'*Encyclopédie théologique* de Migne, 1849. « Une personne magnétisée, laquelle est ordinairement du sexe féminin, entre dans un tel état de sommeil que ni le plus grand bruit fait à ses oreilles ni la violence du fer et du feu ne sauraient l'en tirer... Alors, interrogée de vive voix ou mentalement (sans doute par le magnétiseur seul) sur sa maladie ou sur celle de personnes absentes, qui lui sont absolument inconnues (mais dont on lui met dans la main une boucle de cheveux), cette magnétisée, notoirement ignorante, se trouve à l'instant douée d'une science bien supérieure à celle des médecins : elle donne des descriptions anatomiques d'une parfaite exactitude; elle indique le siège, la cause, la nature des maladies internes du corps humain les plus difficiles à connaître et à caractériser; souvent elle en prédit la durée précise et en prescrit les remèdes les plus simples et les plus efficaces... Aussitôt que la boucle de cheveux est seulement approchée contre la main de la magnétisée, celle-ci dit de qui sont ces cheveux, où est actuellement la personne de qui ils viennent, ce qu'elle fait : et sur sa maladie elle donne tous les renseignements énoncés ci-dessus avec autant d'exactitude que si elle faisait l'autopsie du corps... Tirée de cet état,... elle paraît complètement ignorer tout ce qui lui est arrivé pendant l'accès... » On voit, par cette citation, en quoi diffèrent, en quoi se ressemblent les phénomènes du magnétisme et les phénomènes de l'hypnotisme : ce qu'on demandait aux sujets magnétisés d'alors, c'était à peu près ce que l'on va demander aujourd'hui aux somnambules professionnelles extra-lucides. La S. Pénitencerie répondit, le 1er juillet 1841, exactement comme le Saint-Office : *usum magnetismi, prout in casu exponitur, non licere.*

4° Mgr Gousset, *loc. cit.*, p. 567, ne trouvant pas cette réponse « absolue », crut « devoir, en 1842, consulter le saint-siège sur la même question, demandant si, *sepositis rei abusibus rejectoque omni cum dæmone fœdere,* il était permis d'exercer le magnétisme animal, ou d'y recourir, en l'envisageant comme un remède que l'on croit utile à la santé. » Le cardinal de Castracane, grand-pénitencier, répondit à Mgr Gousset, en date du 2 septembre 1843 : « La question n'est pas de nature à être décidée de sitôt, si jamais elle l'est, parce qu'on ne court aucun risque à en différer la décision et qu'une décision prématurée pourrait compromettre l'honneur du saint-siège; tant qu'il a été question de l'application du magnétisme à quelques cas particuliers, le saint-siège n'a pas hésité à se prononcer; mais à présent, c'est en général qu'on examine si l'usage du magnétisme peut s'accorder avec la foi et les bonnes mœurs. »

5° Le 28 juillet 1847, le Saint-Office renouvelait, en la modifiant légèrement, sa déclaration du 23 juin 1840. Cf. Denzinger-Bannwart, *loc. cit.* Le saint-siège se croyait cette fois en état de porter une décision s'appliquant, non à quelques cas particuliers, mais à l'usage du magnétisme en général, car la lettre encyclique du 4 août 1856, qui rappelle et reproduit la déclaration de 1847, la fait précéder de cette explication : *verum, quia, præter particulares casus, de usu magnetismi generatim agendum erat, hinc per modum regulæ sic statutum fuit.*

6° Enfin, le 4 août 1856, le Saint-Office envoyait à tous les évêques une lettre encyclique *ad magnetismi abusus compescendos.* Le texte complet est donné par Gury-Ballerini, *loc. cit.*, p. 287-289; par Lehmkuhl, *loc. cit.*, p. 226-227; par Muller, *Theologia moralis,* 5e édit., 1887, t. II, p. 255-256; la plus grande partie s'en trouve dans Denzinger-Bannwart, n. 1653-1654.

1. La lettre encyclique caractérise en ces termes la nouvelle superstition qui se répand dans le monde : *Novum quoddam superstitionis genus invehi ex phænomenis magneticis, quibus haud scientiis physicis enucleandis, ut par esset, sed decipiendis ac seducendis hominibus student neoterici plures, rati posse occulta, remota ac futura detegi magnetismi arte vel præstigio, præsertim ope mulierculartum quæ unice a magnetizatoris nutu pendent.*

2. Elle rappelle d'une part les *responsiones ad peculiares casus quibus reprobantur tanquam illicita illa experimenta quæ ad finem non naturalem, non honestum, non debitis mediis assequendum ordinantur.* et, d'autre part, la déclaration de principe et la règle générale portée le 28 juillet 1847.

3. Elle constate que la nouvelle superstition ne fait que grandir; le magnétisme a dégénéré en divination, en somnambulisme, en spiritisme : *ut, neglecto licito studio scientiæ potius curiosa sectantes, ariolandi divinandive principium quoddam se nactos glorientur. Hinc somnambulismi et claræ intuitionis, uti vocant, præstigiis, mulierculæ illæ... se invisibilia quæque conspicere effutiunt, ac de ipsa religione sermones instituere, animas mortuorum evocare, responsa accipere, ignota ac longinqua detegere aliaque id genus superstitiosa exercere... præsumunt, magnum quæstum sibi ac dominis suis divinando certo consecuturæ.*

4. Les évêques devront donc s'employer *qua paternæ caritatis monitis, qua severis objurgationibus, qua demum juris remediis adhibitis,* à faire cesser ces abus du magnétisme.

Le principe général qui fait immédiatement découvrir l'illicéité de pareils usages est rappelé encore en quelques mots : *In hisce omnibus, quacumque demum utantur arte vel illusione, cum ordinentur media physica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino illicita et hæreticalis.* Toutes les fois qu'il y a disproportion évidente entre les moyens naturels employés et les effets surnaturels recherchés, on est dans l'erreur et dans le désordre.

7° Le dernier document officiel qu'il nous reste à mentionner est plus récent et se rapporte directement à la suggestion hypnotique, voire même à la suggestion sans qualificatif. C'est une réponse, du 26 juillet 1899, du Saint-Office à la consultation d'un médecin catholique. Elle se trouve dans Ojetti, *loc. cit.*, col. 2135. Le médecin avait demandé : *An liceat sibi partem habere in disputationibus quæ fiunt a societate scientiarum medicarum de suggestionibus in cura puerorum infirmorum. Agitur non de discutiendis tantum experimentis jam factis, sed etiam de novis experimentis agendis, sive hæc rationibus naturalibus explicar possint, sive non.* On lui répondit : *Quoad experimenta jam facta permitti posse, modo absit periculum superstitionis et scandali... Quoad nova experimenta, si agatur de factis quæ (extra) naturæ vires prætergrediantur, non licere; sin vero de hoc dubitatur, præmissa protestatione nullam partem haberi velle in factis præternaturalibus, tolerandum, modo absit periculum scandali.*

En somme, on peut dire qu'une seule idée, toujours la même de 1840 à 1899, une seule préoccupation, se rencontre dans tous ces documents : prendre garde

à la superstition, prendre garde de délaisser les recherches vraiment scientifiques, qui sont lentes et pénibles, mais saines et sûres, pour satisfaire une vaine curiosité par des moyens qui ne peuvent être que décevants, si même nous n'y sommes pas le jouet des puissances de ténèbres : *ut, neglecto licito studio scientiæ potius curiosa sectantes, ariolandi divinandive principium quoddam se nactos glorientur.* Lettre encyclique du 4 août 1856. L'Église, en condamnant la superstition, atteint le charlatanisme, aussi opposé à la science qu'à la morale.

A. Fonck.

I. Ouvrages de médecine. — 1° *Sur l'hypnotisme.* — 1. *Généralités.* — Art. *Hypnotisme* du *Dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques*, par Mathias Duval, 1874; du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, par P. Richer et Gilles de La Tourette, 1889; de la *Grande encyclopédie*, par G. Lemoine, 1895; de la *Pratique médico-chirurgicale*, par Bauer, 1912; du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, par R. Vander Elst, 1912. — 2. *Origines, notion du sommeil pathologique.* — Braid, *Neurypnologie* (sic), 1845; trad. franç. de J. Simon, préf. de Brown-Séquard, 1883; Liébeault, *Du sommeil et des états analogues, action du moral sur le physique*, 1866; A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, 4e édit., 1878. — 3. *Formes, technique et application.* — Dr Luys, *Compte rendu de l'Académie des sciences*, 1888; Dieulafoy, *Pathologie interne*, t. III, IVe classe, c. VI, § 4; Ch. Féré, *Les hypnotisés et hystériques, considérés comme sujets d'expériences en médecine mentale*, dans les *Archives de neurologie*, t. VI, p. 130; Grasset, *Leçons*, recueillies par Rauzier, *Revue de l'hypnotisme*, mai-juin 1889; voir aussi *L'hypnotisme et la suggestion*, c. IV : *Degrés et variétés de l'hypnose*; Babinski, *Grand et petit hypnotisme*, dans les *Archives de neurologie*, 1889, n. 49-50; Voisin, *Semaine médicale*, 1891, p. 304; Crocq, *L'hypnotisme scientifique*, un vol. de la *Société d'études scientifiques*; Dr Joire, *Traité complet d'hypnotisme expérimental et de psychothérapie*, 1914; Lyon, *Clinique thérapeutique*, p. 1148 sq.; Albert Deschamps, *Maladies de l'esprit et asthénies*, Paris, 1919, p. 556 sq. — 4. *Hypnotisme et suggestion.* — Grasset, *L'hypnotisme et la suggestion*, 1903; Bernheim, *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, 1891; *La suggestion dans l'état hypnotique*, dans la *Revue médicale de l'Est*, 1884; Communic. au Congrès de Moscou, 1897; Rapport au 1er *Congrès de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, Paris, 1890; Vires, *L'hypnotisme et les suggestions hypnotiques*, dans *Nouveau Montpellier médical*, 1901; Wundt, *Hypnotisme et suggestion*, trad. Keller, 1905; Déjerine, *Séméiologie des affections du système nerveux*, 1914, p. 31-34 : hypnotisme, suggestion, persuasion; Bajenoff et Ossipoff, *La suggestion et ses limites*, 1911. — 5. *Conclusions médico-légales, pédagogiques*, etc. — G. Ballet, Anglade, Vallon, etc., *Traité de pathologie mentale*, 1903, p. 35, l'hypnotisme cause de maladies mentales, p. 1488 sq., la responsabilité des hypnotisés; Babinski, *Semaine médicale*, 1910 (27 juillet); Bérillon, ...méthode hypno-pédagogique, dans la *Revue de psychothérapie*, 1913; Ern. Dupré, *L'hypnotisme devant la loi*, Rapport au 13e Congrès international de médecine, Paris, 1900; Vibert, *Traité de médecine légale* (hypnotisme et viol), p. 371; Grasset, *Traité de physiopathologie clinique*, t. III, 1913, p. 222 sq.

2° *Sur les rapports de l'hystérie et de l'hypnose.* — 1. *Sur le fond de la question.* — Babinski, *Hypnotisme et hystérie*, dans la *Gazette hebdomadaire de médecine et chirurgie*, juillet 1891; Magnin, *Les rapports de l'hypnotisme et de l'hystérie*, dans la *Revue de l'hypnotisme*, juillet 1901; Vander Elst, *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose*, thèse de Paris, 1908. Voir aussi Grasset, *L'hypnotisme et la suggestion*, c. VI, § 4; et les ouvrages cités plus loin sur la doctrine de la Salpêtrière et la conception de Nancy. — 2. *Applications, traités de psychothérapie.* — J. Camus et Pagniez, *Isolement et psychothérapie*, Paris, 1904; Dubois (de Berne), *Les psychonévroses et leur traitement moral*, Paris, 1904; A. Thomas, *Traité de psychothérapie*, 1912; Burlureaux, *Traité de psychothérapie*, 1914; Janet, *Les médications psychothérapiques*, 1919; de Grandmaison, *Revue de philosophie*, 1912, t. XX, p. 366. Voir aussi Déjerine, préfaces des ouvrages précédents de Camus et Pagniez, de Dubois et de Thomas; tous ces maîtres contemporains font une part de plus en plus restreinte à l'hypnotisme en thérapeutique. Et en effet (cf. notre thèse) les hystériques seuls sont justiciables de l'hypnotisme. Or, ils sont déjà tout hypnotisés, en vertu de l'analogie entre l'hypnose et l'hystérie. Donc il ne reste dans la pratique qu'à les suggestionner.

3° *Sur l'hystérie.* — 1. *Généralités.* — Art. *Hystérie* du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* (Grasset); de la *Grande encyclopédie* (Lemoine); de la *Pratique médico-chirurgicale* (Meige), 1912; du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Vander Elst), 1912; M. Lewandowski, *Die Hysterie*, Berlin, 1914. — 2. *Histoire. Origines de la notion d'hystérie (conçue comme névrose).* — Georget, *Physiologie du système nerveux*, Paris, 1821; Brachet, *Nature et siège de l'hystérie*, Paris, 1832; Briquet, *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*, Paris, 1859; Cesbron, *Histoire critique de l'hystérie*, thèse de Paris, 1909. — 3. *La « doctrine de la Salpêtrière ».* — Charcot, *Leçons du mardi à la Salpêtrière*, 1885-1891, notamment les t. III et IX; Charcot et Richer, *Hypnotisme chez les hystériques. Archives de neurologie*, 1881; Richer, *Études sur la grande hystérie*, Paris, 1885; G. de La Tourette, *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*, t. I et II. — 4. *La « conception de Nancy ».* — Beaunis, *Le somnambulisme provoqué*, 1886; Amselle, thèse de Nancy, 1906; Hartenberg, *L'hystérie et les hystériques*, Paris, 1910; voir aussi Liébeault, *op. cit.*, Bernheim, *op. cit.*, et Liégeois, plus loin, comme la bibliographie des ouvrages cités de Dieulafoy, Grasset et Vander Elst (thèse). — 5. *Les facteurs « mentaux » de l'hystérie.* — Pierre Janet, *État mental des hystériques*, thèse de Paris, 2e édit., 1911; H. Collin, dans le *Traité de pathologie mentale*, déjà cité, p. 816-841; Rogues de Fursac, *Traité de psychiatrie*, part. II, c. XVI, 1909; Kräpelin, *Introduction à la psychiatrie clinique*, trad. Devaux-Merklen, 1917, c. XXV (*la folie hystérique*); Mairet et Salager, *La folie hystérique*, Montpellier, 1910. — 6. *La « jeune » Salpêtrière. Les facteurs « émotionnels » de l'hystérie.* — *Le lithiatisme.* — Alquier, *Gazette des hôpitaux*, 8 août 1908; Raymond, *Névroses et psychonévroses*, dans *L'encéphale*, janvier 1907; H. Claude, Rapport au Congrès de Genève-Lausanne, 1907; cf. *Bulletin médical*, 1907, n. 62, p. 723 sq.; Déjerine et Gauckler, *Manifestations fonctionnelles des psycho-névroses*, Paris, 1911; Babinski, *Démembrement de l'hystérie traditionnelle*, dans la *Semaine médicale*, 1909; *Revue de l'hypnotisme*, janvier 1902 (Communication à la Société de neurologie); *Ma conception*, 1906; Claude et Porak, *Symptomatologie dite hystérique*, dans *L'encéphale*, mai 1916. — 7. *Conclusions morales, sociales, médico-légales*, etc. — Schnyder, Rapport au Congrès de Genève-Lausanne, 1907; Fiessinger, *Erreurs sociales et maladies morales*, Paris, 1909; voir aussi G. Ballet, etc., *Traité de pathologie mentale*, p. 1482 sq.; Grasset, *Traité de physiopathologie clinique*, t. III, p. 86-90; Hartenberg, *op. cit.*; G. Roussy, *Hystérie de guerre, Journal des praticiens*, 1918, p. 638.

4° *Le magnétisme animal et l'hypnotisme.* — Quelles que soient, *en théorie*, les distinctions qu'on peut faire entre le magnétisme et l'hypnotisme, *en fait*, la bibliographie de l'un concerne celle de l'autre, car on les considère habituellement comme les effets connexes, physique et psychique, d'une même réalité sur le composé humain. Au reste, certains ouvrages de la présente nomenclature, notamment notre thèse, les ouvrages de Ribet, de Schneider et de Lapponi, cités plus bas, fourniront d'importantes références sur le magnétisme. Indiquons aussi Moutin, *Le diagnostic de la suggestibilité*, Paris, 1896 (thèse où le caractère physique de l'influence suggestionnelle est dégagé des éléments psychiques).

II. Ouvrages de philosophie. — 1° *Psychologie.* — 1. *Généralités. Principes.* — Cardinal Mercier, *Psychologie*, 8e édit., Paris, t. II, p. 208 sq.; Mgr Farges, *Études philosophiques*, Paris, t. IV, *Le cerveau et l'âme*, p. 116 sq.; *Cours de philosophie scolastique*, t. II, § 206 : *l'hypnotisme*; Mgr Blanc, *Philosophie scolastique*, Lyon, t. II, § 643 : *l'hypnotisme*; § 477, *la suggestion*; t. III, § 1274, *Hypnotisme et sommeil naturel*; P. de La Vaissière, *Éléments de psychologie expérimentale*, Paris, 1912, § 69; cf. la bibliographie (considérable); P. Boule, *Revue des questions scientifiques*, octobre 1910 et janvier 1911 : *Le concept actuel d'hystérie.* — 2. *Psychologie comparée.* — Joly, *L'hypnotisme chez les animaux*, dans la *Revue de l'hypnotisme*, 1891; Lépinay, *ibid.*, 1899, p. 180, et 1902, p. 146; Gley, *Année psychologique*, 1895; Ernst Mangold, *Hypnotisue und Katalepsie bei Tieren*, thèse de Iéna, 1914. — 3. *L'automatisme psychologique; l'inconscient*, etc. — Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, thèse de Paris (lettres), 1889; *Les névroses* (collection Flammarion), 1909; Dwelshauvers, *L'inconscient* (*ibid.*), 1916.

Peillaube, *Les images*, Paris, 1912; W. C. de Sermyn, ... *Facultés cérébrales méconnues*, Lausanne et Paris (Alcan), 1911; Dr Geley, *De l'inconscient au conscient*, Paris, 1919. — 4. *La suggestion*. — Binet, *La suggestibilité* (*Bibliothèque de pédagogie*), 1900; Crocq, *Les suggestibilités*, *Revue de psychologie*, juin-juillet 1898; R. Vander Elst, *La suggestion*, dans la *Revue de philosophie*, novembre 1910.

2° *Morale, droit, pédagogie*. — J. P. F. Schneider, *L'hypnotisme*, Paris, Lyon, s. d.; X, *Peut-on hypnotiser pour gagner sa vie?* dans *l'Ami du clergé*, part. doctrinale, 1906, p. 64; V. Raymond, *Guide des nerveux et des scrupuleux*, 25e édit., Paris, 1920; P. de La Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris : voir la bibliographie de cet ouvrage; Liégeois (de Nancy), *De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec le droit civil*, etc., Paris, 1889.

3° *Métaphysique, Apologétique*, etc. — 1. *Ouvrages dus à des théologiens*. — J. P. F. Schneider, *op. cit.*; Ribet, *La mystique divine, contrefaçons diaboliques et analogies humaines*, Paris, 1903, t. IV, c. XIV (*hypnotisme*) et suivants (*interprétation, dangers de l'hypnotisme*); J. Guibert, *Étude sur l'hypnotisme, faits, théorie, difficultés*, Paris, vers 1894 (cf. bibliographie); P. Teilhard de Chardin, dans les *Études*, 20 janvier 1909 (à propos de Lourdes); P. Raymond, *Les phénomènes anormaux de la vie psychique*, dans les *Études franciscaines*, juillet 1910; A. Castelein, *Les phénomènes de l'hypnotisme et le surnaturel*, Paris, 1912; Duhaut, *Traité des démons, hypnotisme*, etc., Paris, 1915; L. Roure, *Le merveilleux spirite*, c. X, Paris, 1917; Ferret, *Cause de l'hypnose*, Paris, 1891; Mgr Farges, bibliographie courte, mais substantielle, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1909, t. IX, p. 719; Documents relatifs aux ordres du Saint-Office, *ibid.*, 1911, t. XII, p. 206. — 2. *Études faites par des laïques* (apologistes ou adversaires de la foi). — Dr Hélot, *Le diable dans l'hypnotisme*, Paris, 1899; Dr Lapponi, *L'hypnotisme et le spiritisme*, Paris, 1907; Dr Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui*, 2e édit., Paris, 1908; Lombroso, *Hypnotisme et spiritisme* (collection Flammarion), 1910; Flournoy, *Esprits et médiums*, Paris, 1911; Dr Osty, *Lucidité et intuition*, Paris, 1913; Dr Charcot, *La foi qui guérit*, dans les *Archives de neurologie*, 1893; Dr Janet, *op. cit.* (*médications psychologiques*); Dr Geley, *op. cit.*; Dr Vander Elst, art. *Guérisons miraculeuses* et *Occultisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*.

Nous avons fourni une bibliographie spéciale dans ces deux derniers articles. On trouvera aussi des références que nous ne pouvons détailler ici dans nos articles de la *Revue de philosophie*, 1911, t. XIX, p. 653 : *Phénomènes surnaturels et phénomènes nerveux*; dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 décembre 1911 et 15 septembre 1912 : *Stigmatisation, extase*; dans la *Revue du clergé français*, octobre 1912 : *Possessions démoniaques*.

R. Vander Elst.

HYPOCRISIE. — I. Nature. II. Culpabilité. III. Variétés.

I. Nature. — 1° L'hypocrisie, du grec ὑπό, sous (dans le sens de secret, caché), et κρίσις, jugement, opinion, est le vice de celui qui, étant méchant intérieurement, affecte de se revêtir en public des apparences de la vertu, afin de tromper les autres sur le jugement qu'ils peuvent porter à son sujet, ou sur l'opinion qu'ils peuvent avoir de lui. Saint Isidore, *Etym.*, l. X, § 119, *P. L.*, t. LXXXII, col. 379, compare l'hypocrite sur la scène du monde à l'acteur qui, sur le théâtre, ou bien se voile la face pour cacher qui il est, ou bien se farde le visage de diverses couleurs, pour imiter la physionomie du personnage qu'il joue, de manière qu'il se montre tantôt sous les traits d'un homme, tantôt sous ceux d'une femme, pour tromper les spectateurs. Saint Augustin emploie une comparaison identique, *De sermone Domini in monte*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1271 : de même, dit-il, que les acteurs de théâtre sont tout différents du personnage qu'ils représentent, car celui, par exemple, qui joue le rôle d'Agamemnon n'est pas véritablement ce prince, mais il feint de l'être; ainsi, dans toute la vie humaine, et spécialement dans la vie de la piété et de la vertu, celui qui veut paraître ce qu'il n'est pas est un hypocrite, car il feint d'être juste, et il ne l'est pas.

2° Entre l'hypocrisie et la dissimulation, il y a la différence de l'espèce au genre. Toute hypocrisie est une dissimulation ; mais toute dissimulation n'est pas une hypocrisie. Celle-ci n'existe, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXI, a. 2, que lorsqu'on simule un autre personnage, comme, par exemple, quand le pécheur feint d'être juste, l'hypocrisie étant, à proprement parler, le vice par lequel on cherche à paraître un homme vertueux, lors même qu'on ne pratique pas la vertu. La dissimulation a un sens plus large : c'est un mensonge exprimé, non par des paroles, mais par des actes extérieurs. Il importe peu, remarque le saint docteur, *loc. cit.*, a. 1, qu'on viole la vérité simplement par paroles, ou par des actes. La vertu de vérité, ou de véracité, demande qu'on se montre au dehors tel qu'on est au dedans. De même qu'il est contraire à la vérité d'exprimer à l'extérieur par des paroles autre chose que ce que l'on pense, et c'est ce qui constitue le mensonge; de même, il est contraire à la vérité de se servir des actes extérieurs pour exprimer le contraire de ce qu'on est en réalité. En d'autres termes, la dissimulation est une espèce de mensonge, et l'hypocrisie est une espèce de dissimulation.

3° Les œuvres extérieures désignent naturellement l'intention de celui qui les fait. Donc, lorsque, par de bonnes œuvres qui, de leur nature, appartiennent au service de Dieu, on ne cherche pas à plaire à Dieu, mais aux créatures, on simule une intention droite qu'on n'a pas. C'est ce qui fait dire au pape saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXI, c. XIII, n. 24, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 587, que les hypocrites servent les intérêts du siècle, tout en travaillant aux choses de Dieu, parce que, par les actions saintes qu'ils font en présence des créatures, ils ne cherchent pas la gloire de Dieu ou la conversion des âmes, mais la faveur humaine et la satisfaction de leur amour-propre. Ainsi ils simulent mensongèrement une intention droite qu'ils n'ont pas, quoiqu'ils ne simulent pas l'action droite qu'ils font. Comme s'exprime le Sauveur dans le saint Évangile, ils font toutes leurs œuvres pour être vus des hommes. Matth., XXIII, 5. Cf. Eccli., XIX, 23; Job, VIII, 13; XIII, 16: XXVII, 8 sq. C'est ce dont Jésus a voulu inculquer l'horreur à ses disciples, quand il leur a dit : Lorsque vous jeûnez, ou que vous faites l'aumône, ne sonnez pas de la trompette, comme font les hypocrites. Matth., VI, 2, 6. Il a condamné également ces faux dévots hypocrites, qui louent Dieu avec leurs lèvres, et non avec leurs cœurs, ou qui font consister leur dévotion principalement et même uniquement dans les observances extérieures. Matth., XV, 7; XXII, 18; Marc., VII, 6. Cf. Is., XXIX, 13. Très souvent il a reproché ce défaut aux Pharisiens, Luc., XII, 1; Matth., XV, 2, 9; XXIII, 5; et c'est contre eux, pour ce motif, qu'il s'est montré le plus sévère, en formulant contre eux les plus terribles menaces. Matth., XXIII, 27, 28. Cf. I Tim., IV, 2; II Tim., III, 5; Gal., III, 13; I Pet., II, 1.

II. Culpabilité. — 1° D'après saint Thomas, tout mensonge étant un péché, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CX, a. 3; voir Mensonge, et comme il importe peu, selon lui, que l'on mente par paroles, ou autrement, IIa IIæ, q. CX, a. 1, ad 2um, le mensonge, la dissimulation et l'hypocrisie ne sont que des moyens divers de déguiser la pensée. La vertu de véracité exige qu'une personne dise toujours le vrai, non seulement dans ses discours, mais dans ses actes et dans sa conduite. Les mots, les signes et les actes étant naturellement l'expression de la pensée, il est contraire à la nature et au devoir de se servir, non seulement des paroles, mais aussi des signes et des actes pour exprimer ce qu'on n'a pas dans l'esprit, et quelquefois tout le contraire. Toute dissimulation est donc un péché, puisqu'elle est

un mensonge par actes extérieurs. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXI, a.1, et toute hypocrisie également est coupable pour le même motif. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 2. *Simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum*, dit saint Augustin, *In ps.* LXIII, n. 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 765.

Néanmoins l'hypocrisie n'est pas toujours péché mortel, car même en cela, il peut y avoir légèreté de matière. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc.*, *cit.* a.4; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, q. IV, a.1, q. III; Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. II, c. XLVII, n. 45, in-fol., Milan, 1613, p. 520; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, divis. II, sect. IV, c. III, n. 723, 772, 1182, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 427, 452, 754; Marc, *Institutiones alphonsianæ*, part. II, tr. VIII, c. I, *De læsione veritatis*, n. 1177, 2 in-8°, Rome, 1904, t. I, p. 739; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, tr. V, Appendix, § 2, n. 248, 3°, 2 in-8°, Bruxelles, 1909, t. I, p. 207.

2° Pour que le contraste entre l'acte extérieur et l'état intérieur de celui qui agit soit un péché d'hypocrisie, il faut qu'il y ait intention de tromper. Par exemple, l'habit clérical ou religieux est un saint habit, signifiant un état qui oblige à des actes de vertus et de perfection. Si donc celui qui revêt cet habit a l'intention de faire tous ses efforts pour arriver à ce degré de perfection, et qu'il ne parvienne pas à ces hauts sommets par faiblesse naturelle, en gardant cet habit religieux, il ne pèche pas par hypocrisie. En effet, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXI, a.2, ad 2um, on n'est pas tenu à manifester sa propre faiblesse et ses imperfections, en quittant ce saint habit. Mais, si on l'avait pris pour montrer avec ostentation qu'on est juste, alors qu'on ne l'est pas, et si on le gardait dans le même but, on pécherait certainement par hypocrisie.

De même, il ne faut pas considérer comme hypocrite le chrétien qui, avec des habitudes de piété, n'a pas le courage de remplir tous les devoirs que la religion impose, et qui mêle ainsi à ses pratiques de piété, non seulement des imperfections, mais même des vices. Il ne faut pas en conclure qu'il ne croit pas, ou qu'il n'est pas convaincu de la vérité de la religion qu'il pratique si imparfaitement. S'il ne résiste pas toujours aux mauvais penchants qu'il a reçus de la nature déchue, et si, parfois, il succombe aux tentations, c'est une preuve de la faiblesse de sa volonté, mais non de sa mauvaise foi, comme le dit le pape saint Grégoire : *Hunc nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. Moral.*, l. XXXI, c. XIII, n. 24, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 586.

3° Il est à remarquer, en outre, que l'hypocrisie est un vice opposé non pas précisément à la vertu spéciale qu'elle feint, mais opposé directement à la vertu de vérité, ou de véracité, car, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXI, a. 3, ad 1um, l'hypocrite qui simule une vertu ne la prend pas en réalité pour fin, comme s'il voulait l'avoir, mais simplement en apparence, comme voulant paraître la posséder; d'où il résulte qu'il n'est pas directement opposé par ses actes à cette vertu, mais seulement indirectement; tandis qu'il est directement et formellement opposé à la véracité, parce qu'il veut tromper le prochain, en simulant une vertu qu'il n'a pas en réalité. S'il pratique, en effet, parfois les actes de diverses fausses vertus, ce n'est pas pour eux-mêmes, mais pour en faire l'expression d'un mensonge par actes externes, n'agissant ainsi que pour acquérir une vaine gloire, ou l'estime des créatures, ou pour gagner de l'argent, ou pour tout autre motif intéressé. S. Grégoire, *Moral.*, l. XXXI, c. XLV, § 88, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 621. Mais cette vaine gloire ambitionnée, ces louanges recherchées avec tant d'empressement et d'astuce, ce gain si désiré, ne sont que la fin éloignée de ses actes, ou le mobile qui le porte à agir. C'est pour cela qu'il dissimule ce qu'il est, et qu'il se présente tout autre; mais ses actes d'hypocrisie n'en sont pas moins un mensonge. Ce n'est pas de sa fin éloignée que l'hypocrisie tire son espèce propre; mais c'est de sa fin prochaine, qui consiste dans l'opposition entre les apparences voulues et la réalité. De même, le voleur qui tue un voyageur sans défense, pour s'emparer de sa bourse, n'en commet pas moins un homicide, quoiqu'il soit mû à le commettre par l'avarice et la cupidité, c'est-à-dire par l'amour immodéré de l'argent. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 3, ad 3um.

4° Il est assez curieux que les anciens aient considéré le cygne comme le symbole des hypocrites : *cygnus, avis immunda, coloris candidi, longum collum habens, per quod ex profunditate terræ, vel aquæ, cibum trahit, potest significare homines qui per exteriorem justitiæ candorem, lucra terrena quærunt.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CII, a. 6, ad 1um, in fine.

Notre-Seigneur les comparait à des sépulcres blanchis, qui, au dehors, paraissent superbes, et qui, au dedans, sont remplis d'ossements décharnés et de toute sorte de pourriture. Matth., XXIII, 27.

III. Variétés. — 1° L'hypocrisie, quand elle consiste dans une fausse dévotion, ou une piété simplement apparente, est méprisable, sans doute; mais elle est, cependant, un vice moins odieux que celui de braver avec affectation les coutumes les plus saintes, et de vilipender ouvertement la religion, en violant ouvertement ses lois, et sans retenue aucune, sous prétexte de franchise et de sincérité. Le respect, même simplement extérieur, des lois de Dieu et de l'Église, est déjà un certain hommage rendu à la sainteté de ces préceptes, par les lâches qui n'ont pas le courage de les observer. C'est quelque chose d'appréciable aussi que d'éviter le scandale qui pourrait être pour tant d'autres une cause de tentation et de chute. On ne pourrait donc admettre sans distinction ce que dit saint Jérôme dans ses commentaires sur le c. XVI d'Isaïe : *In comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. P. L.*, t. XXIV, col. 240. Il faut entendre ce passage dans le sens que saint Jérôme lui-même indique dans un des chapitres précédents : *secunda post naufragium tabula et consolatio miseriarum est impietatem suam abscondere*, *P. L.*, t. XXIV, col. 65; car, si c'est un hypocrite mensonge de vouloir paraître plus vertueux qu'on n'est, ce n'est pas de l'hypocrisie de ne pas faire la confession publique de ses péchés. Personne n'est obligé de s'accuser soi-même.

2° L'hypocrisie n'affecte pas seulement la fausse dévotion et la fausse piété ; elle peut aussi affecter des sentiments de probité, d'humanité, de charité, de philanthropie, de zèle pour le bien public, de patriotisme, etc. Elle n'en est pas moins toujours un mensonge et une ruse coupable pour parvenir à la gloire humaine, à la fortune ou aux honneurs.

3° En outre, l'hypocrite peut faire parade même d'irréligion et d'incrédulité, quelquefois par pure fanfaronnade, quelquefois pour pervertir les autres, ou pour s'étourdir soi-même, lorsque, sans être convaincu par les objections contre la religion, il craint Dieu intérieurement, mais veut, par cette agitation extérieure et ce bruit de paroles, étouffer la voix de sa conscience bourrelée de remords. De tous les hypocrites, celui-ci est le plus coupable, soit à cause du mal qu'il fait aux autres, soit à cause de celui qu'il se fait à lui-même, car il ferme volontairement les yeux à la lumière, et se rend plus indigne encore de la divine miséricorde.

S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, q. IV, a. 1, q. I-IV; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXI, a. 2-4; Suarez, l. IX, c. XVII, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. VI, p. 512 sq.; Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. II, c. XLVII, n. 45, in-fol., Milan, 1613, p. 520; Gousset, *Théologie morale, Traité des péchés*, c. V, 2 in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 100; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. IV, c. III, dub. I, n. 353, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. I, p. 752; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, divis. II, sect. IV, c. III, n. 723, 772, 1182, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 427, 452, 754; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. I, tr. IV, c. V, n. 361, 3°; part. II, sect. II, tr. VIII, c. I, *De læsione veritatis*, n. 1177, 2 in-8°, Rome, 1904, t. I, p. 231, 739; Bucceroni, *Institutiones theologiæ moralis*, tr. *De octavo Decalogi præcepto*. IV. *De mendacio*, n. 1525, 2 in-8°, Rome, 1908, t. I, p. 659; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, tr. IV, c. V, § 1, n. 177; tr. V, Appendix, § 2, n. 248, 2 in-8°, Bruxelles, 1909, t. I, p. 145, 207.

T. ORTOLAN.

HYPOSTASE. Dans le langage théologique actuel, ὑπόστασις, « hypostase », est l'équivalent de *persona*, « personne ». Pour ce motif, dans le mystère de l'incarnation, l'union des deux natures dans l'unique personne du Fils de Dieu est appelée union *hypostatique*. Toutefois, l'équivalence des mots *hypostase* et *personne* n'a été reconnue, dans le langage des Pères et de l'Église, qu'à la suite de longues controverses. De plus, des précisions nouvelles, tendant à approfondir le mystère de l'Homme-Dieu, se sont fait jour dans l'enseignement théologique. Le mot hypostase a donc subi, quant à sa signification, une évolution véritable. On peut dire que cette évolution est double : avec les Pères, elle est principalement d'ordre dogmatique; au moyen âge, elle devient, avec les scolastiques, exclusivement d'ordre théologique. Enfin, en ces derniers siècles, un enseignement, issu de la philosophie moderne, a prétendu réformer les notions traditionnelles d'hypostase et de personne, appliquées aux choses de la foi. Nous étudierons donc l'hypostase : I. chez les Pères; II. chez les théologiens scolastiques; III. dans les systèmes hétérodoxes modernes.

I. CHEZ LES PÈRES. — *I. DANS LES FORMULES TRINITAIRES.* — 1° *Chez les Pères grecs, avant la détermination scientifique des formules trinitaires.* — 1. *Sens primitif vulgaire.* — Alors que le mot *usie*, οὐσία, voir ESSENCE, t. V, col. 837, avait trouvé une définition précise chez Aristote, le mot ὑπόστασις ne fait pas partie du langage philosophique du Stagirite. Socrate, *H. E.*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 395. Dans son sens philosophique, ce mot paraît plutôt d'origine platonicienne, avec la double signification que lui assigneront plus tard les Pères grecs. Voir l'emploi qu'en fait Plotin, *Ennéades*, Bâle, 1582, Vᵉ, l. I, c. III, VI, VII. C'est le terme hypostase qui, chez les néo-platoniciens, explique la théorie des émanations, de ces puissances, intermédiaires entre Dieu, dont elles sont comme le prolongement et l'instrument, et le monde, dont elles sont les exemplaires, les modèles, les forces créatrices. Cf. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, Introduction, XIII, p. 28. Toutefois, Aristote étudie à plusieurs reprises le sujet individuel, envisagé dans son dernier complément, lequel n'est autre que l'hypostase, telle que nous la concevons aujourd'hui. *Metaph.*, l. V, c. VIII; l. VII, c. XIII, § 7; c. XV, § 2; l. X, c. II, § 5, trad. franç. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1879, t. II, p. 132, 313, 354; t. III, p. 16. Mais dans le langage vulgaire, et Aristote l'emploie en ce sens, ὑπόστασις signifie simplement ce qui est réalité objective, consistante, par opposition à ce qui n'est que phénomène subjectif ou illusoire : « Parmi les météores, il faut distinguer ceux qui ne sont que des apparences et ceux qui existent réellement, τὰ μὲν κατ' ἔμφασιν, τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν. *Du monde*, c. IV, § 25, *Météorol.*, trad. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1863, p. 378. De là, une autre signification, celle de résidu pesant. *Météor.*, l. II, c. II, § 14; c. III, § 15, *ibid.*, p. 114, 127. Un commentateur du IVᵉ siècle, Themistios, *In Phys.*, l. II, oppose les choses distinctes par la seule raison aux choses réellement distinctes, ἃ μηδέ τῷ λόγῳ χωριστά, ταῦτα καὶ ὑποστάσει χωρίζουσιν. Réalité objective, consistance, d'où substance.

Cette signification primitive se retrouve dans le langage ecclésiastique courant. On la rencontre dans l'Écriture avec les nuances de réalité ou substance, Heb., I, 3; de sujet, base, fondement, II Cor., IX, 4; XI, 17; Heb., III, 14; XI, 1; cf. Ps. XXXVIII, 6, 18; LXVIII, 3; LXXXVIII, 48; CXXXVIII, 15; Sap., XVI, 21; Jer., XXIII, 18; I Reg., XIII, 23; II Reg., XXIII, 14. On la retrouve chez certains Pères, qui désignent par le mot hypostase une réalité, c'est-à-dire ce qui possède l'être ou l'être tout court. Ainsi Tatien, *Adversus græcos oratio*, n. 5, appelle Dieu l'hypostase du monde, parce qu'avant la création, Dieu subsistait seul; n. 6, déclare que dans le sein maternel, l'enfant appartient à l'hypostase de la mère. Cf. *ibid.*, et n. 15, *P. G.*, t. VI, col. 813, 817, 837. Origène, *Contra Celsum*, l. I, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 700, met au défi Celse de montrer la substance, ὑπόστασιν, des idoles. Cf. l. III, n. 23, *ibid.*, col. 945; l. VI, n. 71, où, par hypostase, il entend la réalité substantielle, *ibid.*, col. 1408; l. VIII, n. 67, *ibid.*, col. 1617; *De oratione*, n. 27, *ibid.*, col. 512. Voir d'autres références dans Kœtschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, aux tables, au mot ὑπόστασις. Le pseudo-Ignace, *Ad Phil.*, XII, 3, invoque Dieu, gardien de sa persévérance, ὑποστάσεως φύλακα. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. II, p. 120. Saint Basile, parlant de la substance des anges, emploie successivement les termes οὐσία et ὑπόστασις, *De Spiritu Sancto*, c. XVI, n. 38, *P. G.*, t. XXXII, col. 137, 138; même remarque pour la substance des justes, chez le pseudo-Basile, *Advers. Eunomium*, l. V, *De Spiritu*, *P. G.*, t. XXIX, col. 769. Saint Cyrille d'Alexandrie explique que ce qui n'a pas d'hypostase équivaut au néant, n'est absolument rien: τὸ μὴ ὑφεστώς, ἐν ἴσῳ μηδενί, μᾶλλον δὲ παντελῶς οὐδέν. *De recta fide ad Theodosium*, n. 13, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1153. A rapprocher de ce sens la formule cyrillienne si usitée : καθ' ὑπόστασιν, équivalente de κατὰ ἀλήθειαν, et qu'on retrouve chez d'autres auteurs postérieurs à saint Cyrille, et même, comme saint Grégoire de Nysse, antérieurs. En ce sens aussi, saint Épiphane, voulant insister sur la réalité de l'intelligence humaine, l'appelle ὑπόστασις. *Hær.*, LXXVII, n. 24, *P. G.*, t. XLII, col. 676. Saint Basile parle de la réalité des sciences, τῶν τεχνῶν ἡ ὑπόστασις. *Contra Eunomium*, l. II, n. 16, *P. G.*, t. XXIX, col. 605. Saint Grégoire de Nysse, exprimant la fragilité des sophismes d'Eunomius, les compare à une toile d'araignée : ils n'ont aucune consistance : ὑπόστασις δὲ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ σχήματι· ὁ γὰρ ἀψάμενος, οὐδένος ὑφέστωτος ἅπτεται. *Contra Eunomium*, l. II, *P. G.*, t. XLV, col. 489. Cf. *Oratio catechetica*, c. XVI, XXI, XXXVII, *ibid.*, col. 52, 59, 96, 97. Ainsi encore, d'après saint Cyrille d'Alexandrie, il y a eu, dans l'incarnation, concours de réalités (d'hypostases) : πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος. *Apol. contra Theodoretum pro XII capitibus*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 396. Dans son commentaire sur Aristote, saint Thomas reprend ce sens vulgaire d'hypostase, *Meteor.*, l. II, lect. II, V, et, s'appuyant sur la comparaison de la lumière, qui est l'hypostase, c'est-à-dire le soutien, le fondement des couleurs, il explique le texte de Heb., XI, 1, relatif à la foi, substance, c'est-à-dire fondement de nos espérances. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 1, ad 1um. Sur ce sens primitif et populaire d'ὑπόστασις, voir Petau, *Theologica dogmata*, Paris, 1867, *De Trinitate*, l. IV, c. I, n. 5; n. 13,

note de l'éditeur; Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, Inspruck, 1882, part. I, t. I, p. 390; P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. I, c. III, p. 139 sq.; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 349, note 4; Béthune-Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, dans *Texts and studies*, t. VII, p. 74 sq.; Jannsens, *Summa theologica*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. IV, p. 124-125.

2. *Sens concret du mot* ὑπόστασις. — Une remarque préalable s'impose. Nous l'empruntons au P. de Régnon, *op. cit.*, p. 143 : « Aristote distinguait les premières usies (essences concrètes) et les secondes usies. Sans conteste, les premières usies sont les substances individuelles. Quant aux secondes usies, on leur donne parfois le nom d'essences. Cette traduction n'est exacte que si l'on y attache un sens véritablement réaliste, c'est-à-dire si on prend l'usie non comme une idée abstraite, mais bien comme une réalité substantielle existant dans l'individu. »

La même remarque s'applique au terme ὑπόστασις. Pour le traduire exactement par *subsistentia*, il faut prendre ce dernier mot, non dans le sens d'une simple modalité, comme pourrait l'insinuer la forme grammaticale de sa terminaison, mais bien dans le sens formel d'une réalité substantielle et individuelle. Dans le langage grec, on ne dit pas : « Pierre *a* une hypostase », mais on dit : « Pierre *est* une hypostase, » comme on dit : « Pierre *est* une substance. » Le mot *hypostase* est concret, comme le mot *personne*. Aussi Petau observait-il justement, *op. cit.*, l. IV, c. III, n. 6, que les anciens Latins, qui ont traduit ὑπόστασις par *subsistentia*, donnaient au mot latin un sens concret qu'il a perdu en scolastique. Ils ne disaient pas : *Pater habet subsistentiam* ; ils disaient : *Pater est subsistentia*. Sur le sens concret d'ὑπόστασις, voir S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. II, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 57-60 ; l'auteur du *De sectis*, actio I, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1197-1200 ; Théodore Abucara, *Opusc.*, disp. II, *P. G.*, t. XCVII, col. 1472. Suarez, *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. I, n. 5, affirme, en se référant aux actes des VIe et VIIe conciles œcuméniques, que le sens abstrait se rencontre parfois chez les Pères et dans les textes conciliaires; mais cette affirmation est sans fondement. Voir les textes invoqués, dans Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 455 sq. ; t. XII, col. 1121, 1136, 1140. Vasquez reconnaît expressément que le sens concret est le seul sens du mot hypostase, chez les Pères. *In III^am part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. XVI, c. III; disp. XXXII, c. II, n. 11.

3. *Premières applications du mot hypostase aux questions trinitaires.* — *a*) *Double signification.* — Le sens primitif d'ὑπόστασις persistant dans le langage des Orientaux, les Pères se trouvèrent assez embarrassés dans l'application de ce terme aux problèmes trinitaires. L'être subsistant, la réalité objective se trouvent tout aussi bien dans l'essence divine que dans chacune des personnes. De là, avant qu'un accord soit intervenu et ait fixé, pour l'Église entière, la signification d'οὐσία et d'ὑπόστασις, un flottement inévitable se produisit dans l'emploi de l'un et de l'autre. Réalité objective, être subsistant, ὑπόστασις a toujours cette signification, à tel point que souvent, voir plus loin, col. 404, les Pères emploient, comme synonyme d'ὑπόστασις, ὕπαρξις, existence. Mais, s'il s'agit de désigner la réalité subsistante en Dieu, l'objet de cette désignation peut être tout aussi bien l'essence, l'οὐσία, que chacune des trois personnes prises individuellement. Ces deux sens se retrouvent parallèlement, non seulement chez des écrivains différents, mais chez le même auteur. Saint Jean Damascène nous en avertit : « Le mot hypostase, écrit-il, a deux significations. Tantôt, il signifie simplement l'existence ; suivant cette signification, *usie* et *hypostase* sont la même chose. Voilà pourquoi certains Pères ont dit les *natures* ou les *hypostases*. Tantôt, il désigne ce qui existe par soi-même et dans sa propre existence. Suivant cette signification, il désigne l'individu numériquement différent de tout autre, par exemple, Pierre, Paul, un certain cheval. » *Dialectique*, c. XLII, *P. G.*, t. XCIV, col. 612. Cf. c. XI, XXII, XXX, *ibid.*, col. 573, 589, 592-596. Voir également l'auteur du *De sectis*, actio VI, n. 2, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1240; Léonce de Byzance, *Capita triginta contra Severum*, c. XXVII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1912.

b) *Applications.* — *a. Ὑπόστασις équivalent d'οὐσία.* — En parlant de la substance divine, il n'est pas rare de trouver (en dehors du sabellianisme, dont on n'a pas à parler ici, voir ce mot) hypostase synonyme d'essence ou de nature. L'accusation de trithéisme, portée au IIIe siècle, devant le pape Denys, contre Denys d'Alexandrie, parce que ce dernier professait la théorie des trois hypostases divines, est une preuve manifeste de l'équivalence accordée par beaucoup aux termes essence et hypostase. Voir S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 26; *De sententia Dionysii*, n. 13, *P. G.*, t. XXV, col. 461, 497-500. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 486. Mais nous possédons des textes positifs : S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XXXVI, *P. G.*, t. VII, col. 1221 ; S. Grégoire le Thaumaturge, dans S. Basile, *Epist.*, CCX, n. 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 776. Saint Grégoire de Nysse fait cette identification parlant de la notion d'un Verbe ἐν οὐσίᾳ et d'un Esprit ἐν ὑποστάσει, c'est-à-dire existants en soi, substantiels. *Oratio catechetica*, c. IV, *P. G.*, t. XLV, col. 20. Cf. *Contra Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 305. Dans le discours catéchétique, c. I, ὑπόστασις, appliqué au Verbe, signifie sa réalité, *ibid.*, col. 13; c. V, col. 21; c. II, col. 19-20; même sens pour l'Esprit-Saint, mais c. III, col. 20, il prend le sens de personne. Καθ' ὑπόστασιν, c. VI, signifie selon la réalité, substantiellement, c. VII, col. 28, 32. Saint Cyrille de Jérusalem appelle ὑπόστασιν, *Cat.*, VI, n. 5, la substance de Dieu; *Cat.*, XVI, n. 5, la substance de l'Esprit-Saint. *P. G.*, t. XXXIII, col. 545, 924. Saint Épiphane identifie les deux termes *usie* et *hypostase* en plusieurs endroits, *Hær.*, LXXIV, n. 4; LXIX, n. 70; parce que consubstantiels, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont chacun ἐνυπόστατος. Cf. *Ancoratus*, n. 6, 10, *P. G.*, t. XLII, col. 481, 317-320 ; t. XLIII, col. 25-26. Même remarque pour saint Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 27, *P. G.*, t. XXV, col. 465; *De synodis*, n. 41, *P. G.*, t. XXVI, col. 765; *Epist. ad Afros*, n. 4, *ibid.*, col. 1036; *Tomus ad Antiochenos*, n. 5. 6, *ibid.*, col. 800-801; *Orat.*, IV, *contra arianos*, n. 1, *ibid.*, col. 468.

Réciproquement, on trouve, quoique plus rarement, des exemples de l'emploi d'οὐσία dans le sens d'hypostase; c'est-à-dire de substance individuée complète. On signalera simplement en passant Arius, dont l'autorité est suspecte : néanmoins il est curieux de voir qu'il emploie indifféremment οὐσίαι et ὑποστάσεις, pour désigner les personnes du Père et du Fils. S. Athanase, *Orat.*, I, *contra arianos*, n. 7; *De synodis*, n. 15, *P. G.*, t. XXVI, col 24, 708. Mais la lettre encyclique d'Alexandre d'Alexandrie, rapportée par Socrate, fait mention de l'οὐσία du Père, *P. G.*, t. XVIII, col. 576; cf. col. 537 : ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Voir cette identification dans Origène, *De oratione*, n. 15, *P. G.*, t. XI, col. 465; *In Joannis Evangelium*, t. II, n. 18, *P. G.*, t. XIV, col. 153 : mais parfois l'identification est marquée par un correctif indiquant la singularité parfaite de l'essence : Origène dit ἰδίαν οὐσίαν, n. 6, *ibid.*, col. 128, ou encore οὐσίαν κατὰ περιγραφήν, t. I, n. 42, *ibid.*, col. 104. Au dire de Photius, *P. G.*, t. CIII, col. 400, Pierius d'Alexandrie (IIIe s.) aurait parlé de

deux usies et de deux natures : οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο, pour signifier les deux hypostases du Père et du Fils. On trouve également cette identification dans l'épître dite synodale des Pères d'Antioche (269) contre Paul de Samosate. Voir Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1033. Le pseudo-Ignace, en parlant du Fils, l'appelle l'οὐσία γεννητή, Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 86, tandis que saint Grégoire de Nysse nomme le Père la substance non engendrée : ἡ μὴ γεννηθεῖσα οὐσία. *Contra Eunomium*, l. XII, *P. G.*, t. XIV, col. 917. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 624; S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate*, dial. II, *P. G.*, t. LXXV, col. 741. Voir la discussion de ces textes, et de quelques autres, dans Passaglia, *De ecclesiastica significatione* τῆς οὐσίας, Rome, 1850, theorema I. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. I, n. 2-3.

Il ne faut donc pas s'étonner de trouver, à la fin du symbole de Nicée, voir ARIANISME, t. I, col. 1801, un anathématisme où l'équivalence des termes hypostase et usie semble affirmée, comme dans l'épître synodale d'Antioche, cf. Denzinger Bannwart, n. 54 : « L'Église catholique, y lit-on, anathématise ceux qui disent du Fils de Dieu qu'il fut un temps où il n'était pas, ou qu'il n'était pas avant d'être engendré, ou qu'il est tiré du néant, ou qu'il procède *d'une autre hypostase ou usie*, ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας... » Saint Basile veut que le concile ait distingué dans ce texte hypostase et usie. « Si ces deux mots ont la même signification, quel besoin d'employer l'un et l'autre? Le concile, en condamnant soit ceux qui nient que le Fils procède de l'usie du Père, soit ceux qui prétendent qu'il ne procède pas de l'usie, mais d'une certaine autre hypostase, témoigne par là qu'il distingue ces deux erreurs. » *Epist.*, CXXV, n. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 547. Il ne paraît pas toutefois que la pensée des Pères ait été à ce point précisée. Petau dit avec justesse, *loc. cit.*, c. III, n. 6, que l'énumération ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας n'a d'autre but que d'obstruer tous les chemins par où le serpent de l'hérésie aurait pu s'échapper. Saint Athanase, mieux placé que quiconque pour porter un jugement sur ce point controversé, affirme que le concile a eu raison de nommer à la fois l'οὐσία et l'ὑπόστασις, parce que *ces deux mots s'accordent pour signifier tout ce qu'il y a de plus réel dans l'être. Epist. ad Afros*, n. 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1036. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. I, n. 5, 6; l. VII, c. XV, n. 14. Qu'Athanase ait lui-même fréquemment identifié οὐσία et ὑπόστασις, c'est là une vérité qu'on ne peut contester. Petau, *ibid.*, n. 7. Cf. *De decretis Nicænæ synodi*, n. 27, *P. G.*, t. XXV, col. 465 ; *Epist. ad Afros*, *loc. cit.* Il parle souvent de l'οὐσία du Logos ou du Christ. *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, n. 4 ; *De synodis*, n. 45, 48 ; *Tomus ad Antioch.*, n. 3, col. 611, 772-773, 777, 800. D'ailleurs, ce mot du vocabulaire théologique de Nicée, ἐξ οὐσίας, avait été employé par Théognoste (IIIe siècle), qui affirmait « que la substance du Fils est sortie, non du néant, mais de la substance du Père, comme le rayonnement sort de la lumière et la vapeur de l'eau. » *De decretis Nicænæ synodi*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 460. On trouve une formule analogue à celle de l'anathématisme de Nicée à la fin du symbole arménien. Voir ARMÉNIE, t. I, col. 1916. En rapprocher la quatrième formule d'Antioche, voir ARIANISME, t. I, col. 1812; la formule de Philippopolis (343), col. 1814; l'ἔκθεσις μακρόστιχος (Antioche, 344), col. 1815; la première formule de Sirmium (351) col. 1818. Sur ces formules, voir Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897, p. 161, 151-155, 187-188, 191, 192. Dans son interprétation de la quatrième formule de Sirmium (laquelle répudiait le terme οὐσία comme une cause de trouble), Basile d'Ancyre entreprend une justification, orthodoxe en apparence, de ce terme et l'identifie, dans sa signification, avec ὑπόστασις. Voir S. Épiphane, *Hær.*, LXXIII, n. 12-22, *P. G.*, t. XLII, col. 425-444; cf. ARIANISME, t. I, col. 1826-1827. Aucune formule d'origine grecque, acceptant l'équivalence de signification des termes *usie* et *hypostase*, n'exclut, en parlant de la trinité, la formule τρεῖς ὑποστάσεις. Certains auteurs mettent simplement une restriction à cette formule, laquelle ne doit pas, dans leur pensée, s'entendre d'hypostases divisées, séparées. Quant à l'expression μία ὑπόστασις du concile de Sardique, expression que l'on retrouve à Antioche, voir Théodoret, *H. E.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1012, elle est d'inspiration latine.

b. Ὑπόστασις *signifiant « personne ».* — Mais lorsqu'il s'agit de désigner expressément les *personnes* divines, ἰδιότητες, les propriétés (ce terme est reçu chez les Pères grecs et pour ainsi dire interchangeable avec ὑποστάσεις pour signifier les personnes distinctes, qu'on appelle encore πράγματα, choses; cf. Alexandre d'Alexandrie, *Epist. ad Alexandrum*, n. 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 553 ; Origène, *In Joannis Evangelium*, t. II, n. 5, *P. G.*, t. XIV, col. 124; *Cont. Celsum*, l. VIII, n. 12, t. XI, col. 1533), le terme ὑπόστασις a été, même avant 362, d'un usage courant dans les Églises d'Orient, mais spécialement dans l'Église d'Alexandrie. Déjà saint Irénée, parlant de l'incarnation, condamne ceux qui disent que le Christ est fait *ex altera et altera substantia. Contra hær.*, l. III, c. XVI, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 925. Il est à supposer que la traduction latine répond ici au mot grec ὑπόστασις pris dans le sens de personne et appliqué déjà au mystère du Fils de Dieu fait homme, car ailleurs, l. V, c. II, n. 2; c. XIV, n. 1-3, col. 1124, 1161 sq., il reconnaît *substantia et substantia*, c'est-à-dire deux natures différentes dans le Christ. Origène, *In Joa.*, t. II, n. 6, *P. G.*, t. XIV, col. 128, expose la foi catholique en la trinité des hypostases : Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Cf. t. VI, n. 17, col. 257; t. X, n. 21; t. I, n. 23, col. 376, 64. Ces deux derniers textes sont particulièrement intéressants parce qu'ils rapprochent les deux termes οὐσία et ὑπόστασις et peuvent montrer la distinction qu'Origène établissait entre eux. Par là, il semble qu'on doive interpréter dans le même sens ὑπόστασις *dans d'autres textes* où sa signification est moins claire. *Contra Celsum*, l. VIII, n. 12, *P. G.*, t. XI, col. 1533 ; *De oratione*, n. 15, *ibid.*, col. 465. Sur la terminologie d'Origène, voir Huet, *Origeniana*, l. II, q. XII, n. 3-19, avec les notes de dom Maran, *P. G.*, t. XVII, col. 720-735; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. III, n. 14 ; George Bull, *Defensio fidei Nicænæ*, Oxford, 1827, sect. II, c. IX, § 11, 2°. Parmi les modernes, Bethune-Baker, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan creed*, dans *Texts and studies* de J. A. Robinson, Cambridge, 1901, t. VII, p. 77 sq.; F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 171-179; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1903, t. I, p. 416, note 1, ont pensé qu'Origène a posé les premiers fondements de la distinction scientifique des termes; au contraire, J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1905, t. XIV, p. 102; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 194, note 8, soutiennent qu'il est resté fidèle à l'usage synonymique de ces expressions. Tous sont d'accord pour affirmer qu'Origène évite de distinguer les personnes selon l'οὐσία: c'est le mot ὑπόστασις qui est réservé pour parler avec précision des personnes divines. Saint Denys d'Alexandrie, combattant à la fois les erreurs opposées de Sabellius et d'Arius, maintient la réalité des trois hypostases dans l'unité de la monarchie divine : « Ils soutiennent, dit-il, que, s'il y a trois hypostases, elles sont divisées. Mais il y en a

trois, τρεῖς εἰσι, malgré qu'ils en aient, ou bien qu'ils suppriment absolument la trinité. » Cité par saint Basile, *De Spiritu Sancto*, c. xxix, n. 72, *P. G.*, t. xxxii, col. 201. Saint Denys de Rome, à propos des erreurs imputées à tort à son homonyme d'Alexandrie, condamne ceux qui admettent des hypostases séparées, μεμερισμένας ὑποστάσεις, des hypostases séparées tout à fait les unes des autres, ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας. *Epist. contra sabellianos*, Denzinger-Bannwart, n. 48. Cf. S. Athanase (?), *Expositio fidei*, n. 2, *P. G.*, t. xxv, col. 204, et Basile d'Ancyre, dans sa justification de la quatrième formule de Sirmium. Voir Arianisme, t. i, col. 1825. Saint Alexandre d'Alexandrie, voir Théodoret, *H. E.*, l. I, c. iii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 901, professe que le Père et le Fils forment deux natures par l'hypostase, τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις, c'est-à-dire deux hypostases. Dans la traduction latine d'un fragment attribué à saint Grégoire le Thaumaturge, on peut lire que la trinité en Dieu n'est pas une affaire de mot, mais qu'elle implique des hypostases réelles, *neque hæc sunt nomina, sed sunt subsistentiæ*. *P. G.*, t. x, col. 1124. Saint Athanase lui-même, lorsqu'il veut distinguer en Dieu la réalité des personnes de l'essence, oppose ὑπόστασις à οὐσία. Le trisagion, chanté par les Séraphins, « notifie les trois hypostases parfaites », τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας, opposées à l'unique usie que signifie le singulier *Dominus*. *In illud : omnia mihi tradita*, *P. G.*, t. xxv, col. 220. Cf., malgré leur authenticité quelque peu douteuse, *Orat.*, iv, *in arianos*, n. 25, *P. G.*, t. xxvi, col. 506, et aussi, *Liber de incarnatione Verbi Dei et contra arianos*, n. 10, et *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12, *P. G.*, t. xxvi, col. 1000-1113, où le mot ὑπόστασις est employé dans le sens de personne et par rapport à la trinité et par rapport à l'incarnation. Le P. Garnier, *P. G.*, t. xxxii, col. 16, fait remarquer que les textes de l'*Epist. ad Afros* et de l'*Orat.*, iv, *in arianos*, cités plus haut, peuvent très bien s'entendre en donnant à hypostase le sens de personne. S. Épiphane, *Hær.*, lxxiii, n. 34, *P. G.*, t. xlii, col. 468, parlant de la foi de saint Mélèce d'Antioche, qu'on suspectait d'arianisme, n'hésita pas à le déclarer orthodoxe, à cause de l'orthodoxie même de ses partisans : « Ceux-ci confessent la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit : trois hypostases, une seule usie, une seule divinité, » τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα. Voir aussi Eusèbe de Césarée, dans Socrate, *H. E.*, l. I, c. xxiii, *P. G.*, t. lxvii, col. 144, écrivant à Eustache d'Antioche : *Filium Dei propriam hypostasim et subsistentiam habere, Deumque in tribus hypostasibus unum esse.* Il y a donc, par rapport à la distinction des personnes dans la Trinité, une véritable tradition dans l'Église grecque, touchant l'emploi et la signification du mot ὑπόστασις. Voir S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxi, n. 33-35, *P. G.*, t. xxxv, col. 1121-1125.

Conclusion. — Avant l'accord de 362, en dehors des questions trinitaires, le mot ὑπόστασις gardait sa signification de réalité objective et consistante et, appliqué à l'essence divine, pouvait devenir l'équivalent d'οὐσία ; mais, appliqué aux personnes divines considérées comme telles, il prenait, sous la plume des écrivains catholiques, la signification plus restreinte de substance complète, existant en soi, c'est-à-dire de sujet indépendant et, en ce cas, on l'opposait fréquemment à οὐσία. Cf. Marius Victorin, *Adversus Arium*, l. III, n. 4 ; l. II, n. 4-6, *P. L.*, t. viii, col. 1101, 1092-1093 ; Theorianos, *Disputatio cum Armenorum catholico*, *P. G.*, t. cxxxiii, col. 128 sq. ; S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. vi, *P. G.*, t. lxxxix, col. 101 sq. ; Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. i, n. 5 sq. ; Garnier, Dissertation-préface aux lettres de saint Basile, c. i, n. 3, *P. G.*, t. xxxii, col. 16 sq. ; Huet, *Origeniana*, avec les notes des éditeurs bénédictins, l. II, c. ii, q. ii, n. 3, *P. G.*, t. xvii, col. 720-734 ; De Régnon, *op. cit.*, étude II, c. iii ; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. ii, p. 36 ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 342-346, 445, 757-758 ; Bethune-Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1901, t. vii, p. 74 ; G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, c. iii, p. 60-69 ; et, ici même, Arianisme, t. i, col. 1801, 1811, 1813-1814, 1825, 1833, 1839 ; Athanase (*Saint*), col. 2172 ; Essence, t. v, col. 838-839 ; Fils de Dieu, col. 2451. On sait d'ailleurs que nombre d'hérétiques refusaient de se servir du terme οὐσία comme du terme ὑπόστασις sous prétexte que ces deux mots n'avaient pas la consécration de l'Écriture. Ce fut le cas, en particulier, de la quatrième formule de Sirmium, cf. Hahn, *op. cit.*, p. 204, de la formule de Niké, *ibid.*, p. 205, et du synode de 360 de Constantinople, *ibid.*, p. 208. Les textes qu'on a indiqués plus haut, col. 369, font justice de cette prétention quant au mot ὑπόστασις, bien que le sens d'ὑπόστασις dans l'Écriture ne soit pas le sens philosophique des discussions trinitaires et christologiques. Cf. S. Athanase, *Epist. ad Afros*, n. 4, *P. G.*, t. xxvi, col. 1055. Quant au mot οὐσία, s'il n'existe pas littéralement dans l'Écriture, on y trouve des équivalences, principalement dans l'appellation que Dieu se donne à lui-même, ὁ ὤν. Cf. S. Athanase, *ibid.* ; *De synodis*, n. 8, *ibid.*, col. 693. Sur ce dernier point, voir Passaglia, *Commentariorum theologicorum pars altera : De ecclesiastica significatione* τῆς οὐσίας *iis comprobata quæ in divinis litteris continentur*, Rome, 1850.

2° *Le mot hypostase et la terminologie latine au IVe siècle.* — Avant de pousser plus loin notre investigation sur la terminologie des grecs, il faut jeter un regard du côté de l'Occident et nous rendre compte des formules trinitaires latines en fonction de la formule grecque qui plus tard devait être consacrée : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. — 1. *La formule latine : una substantia, tres personæ.* — Cette formule est complète de bonne heure et consacrée par l'usage. Le choix du terme *substantia* est facile à expliquer : il n'y a qu'un Dieu et Dieu est la substance par excellence. Quant au mot *personne*, Boèce en explique le choix. *De persona et duabus naturis*, c. iii, *P. L.*, t. lxiv, col. 1343-1345. Le mot *persona* signifia tout d'abord un masque, puis un personnage de théâtre, puis un personnage sur la scène du monde, puis un individu quelconque. C'est à peu près le sens attribué dans la sainte Écriture au mot *pânêh*, face, que les Septante traduisent par πρόσωπον et la Vulgate par *persona*. La face du Seigneur, c'est-à-dire sa personne. Exod., xxxiii, 14 ; Deut., iv, 37 ; Ps. xxi (xx), 10 ; lxxx (lxxix), 17 ; Lam., iv, 16 ; Is., lxiii, 9 ; II Cor., ii, 10 ; cf. Prov., viii, 30. Dieu ne juge pas selon la face, selon les apparences, c'est-à-dire ne fait pas acception des personnes. Deut., x, 17 ; II Par., xix, 7 ; Job., xxxiv, 19 ; Sap., vi, 8 ; Act., x, 34 ; Rom., ii, 11 ; Gal., ii, 16 ; Eph., vi, 9 ; Col., iii, 25 ; I Pet., i, 17 ; cf. Matth., xxii, 16 ; Luc., xx, 21. Il ne faut juger personne en tenant compte de son extérieur, de sa puissance, de sa richesse. Lev., xix, 15 ; Deut., i, 17 ; xvi, 19 ; Job., xxxii, 21 ; Prov., xviii, 5 ; xxiv, 23 ; Jac., ii, 1, 9. On doit respecter la personne du vieillard. Lev., xix, 32. Dans II Cor., i, 11, *persona* a le sens d'individu. On trouve la face de la terre. Gen., vii, 4, 23. Cf. Lesêtre, art. *Personne*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. v, col. 159-160. Ces acceptions différentes se rencontrent chez les Pères apostoliques. Cf. *Didaché*, c. iv, n. 2, τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, la compagnie des saints, Funk, *op. cit.*, p. 12 ; *Épître de Barnabé*, c. v, n. 14, visage ; c. xiii, n. 4, présence, p. 54, 78 ; c. xv, n. 1 ; c. xix, n. 7 : κατὰ

πρόσωπον, face à face, p. 82, 92; c. x, n. 4, πρόσωπον λαμβάνειν, faire acception de la personne, p. 68. La signification de visage, face, se retrouve dans Clément, *I Cor.*, c. IV, n. 3, 4, 8, 10; c. XVI, n. 3; c. XVIII, n. 9, 11; c. XXII, n. 6; c. XXVIII, n. 3 (traduction du ps. CXXXVIII, 7); c. XXXIV, n. 3 (traduction d'Is., XL, 10); c. LX, n. 3 (traduction du ps. LXVI), p. 102-104, 118, 124, 130, 136; c. I, n. 1, πρόσωπα s'applique à de tristes personnages, à des meneurs; cf. c. XLVII, n. 6, p. 98, 160. Au IIe siècle, le langage juridique distinguait déjà ce qui concerne les « personnes » et ce qui concerne les « choses ». Cf. Gaius, *Digest.*, I, tit. v, n. 1. Un père et un fils étaient déjà « deux personnes » dans le langage usuel et dans le langage juridique. En ce sens, Origène parle déjà de la « personne » du Christ, *In Joa.*, t. x, n. 19, *P. G.*, t. XIV, col. 369. « Tout naturellement donc furent appelées « personnes » les trois réalités distinguées dans la formule du baptême. » De Régnon, *op. cit.*, p. 130-136.

Le mot πρόσωπον, appliqué aux personnes de la Trinité, se trouve dans saint Hippolyte. *Contra hæresim Noeti*, n. 7, 14, *P. G.*, t. x, col. 813, 821. Mais c'est à Tertullien qu'on doit la formule définitive *tres personæ, una substantia*, qu'il n'a pas employée en donnant au mot personne un sens juridique, comme l'affirme à tort M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, t. II, p. 285 sq., note. Voir les textes, *Adversus Praxeam*, c. XI, XII, XIII, XV, XVIII, XXI, XXIV, XXVII, XXXI, *P. L.*, t. II, col. 166, 167, 168-169, 173-175, 177-179, 179-181, 186-187, 190-192, 196. Sur la notion de la personne dans le droit et son évolution, voir Sigismond Schlossmann, *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel, 1906, p. 1-7. Comme équivalent de *persona*, Tertullien dit aussi *species, forma, gradus*, c. II, VIII, col. 157, 163. Tertullien applique également le terme *persona* au Fils de Dieu incarné, c. XXVI, col. 215. Voir, sur la terminologie de Tertullien, A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 81-83; J. F. Béthune Baker, *Tertullian's use of substantia, natura and persona*, dans *Journal of theological studies*, Oxford, 1903, p. 440-442. On trouve encore la formule latine dans Novatien, *De Trinitate*, c. XXXI, *P. L.*, t. III, col. 949, 952, et, avec la substitution de *natura* à *substantia*, dans les *Tractatus Origenis*, édit. Batiffol, Paris, 1900, VI, n. 16, 18, 20; cf. I, n. 15, 17; III, n. 5, 11, 14, 18; XIII, n. 18 sq. Cf. S. Damase, *Epist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 348. Ainsi, au milieu du IVe siècle, cette terminologie est d'un usage courant. On la retrouve chez saint Hilaire, *De Trinitate*, l. IV, n. 13; l. VII, n. 32, *P. L.*, t. x, col. 106, 227; chez Phébade, *Liber contra arianos*, c. XXII, *P. L.*, t. XX, col. 30; *De Filii divinitate*, c. VII, XI, col. 44, 50; chez saint Ambroise, *De fide*, l. IV, n. 91; l. V, n. 134, *P. L.*, t. XVI, col. 634, 675-676; *De Spiritu Sancto*, l. III, n. 20, col. 782; *In Lucam*, l. VII, n. 92, *P. L.*, t. XV, col. 1723; *Apologia prophetæ David*, n. 71, *P. L.*, t. XIV, col. 879; *In Epist. ad Eph.*, c. III, *P. L.*, t. XVII, col. 384; *In I Epist. ad Tim.*, c. II, col. 467. La formule *Clemens Trinitas*, Denzinger-Bannwart, n. 17, suffit à montrer que le langage de l'Église latine est, au IVe siècle, définitivement fixé. Voir aussi, à une époque quelque peu postérieure, la même terminologie dans les formules de foi, *Libellus in modum symboli, ibid.*, n. 19, 20, ce dernier contenant une application du mot *persona* au Fils de Dieu fait homme. Cf. *Symbole d'Athanase, ibid.*, n. 39, où *substantia* est opposée à *persona*.

2. *Difficulté pour les latins et les grecs de s'entendre sur l'équivalence des termes personne et hypostase.* — *a*) Le mot πρόσωπον, traduction du mot latin *persona*, fut adopté dans le langage ecclésiastique de l'Occident, dans le même sens où l'on entendait désormais le mot *persona*. Nous l'avons déjà trouvé sous la plume de saint Hippolyte. Mais, en Orient, il n'avait pas subi toutes les dérivations du mot *persona* et n'était connu des grecs qu'avec sa signification de « rôle » et de « personnage ». De là, une première source de difficultés : les grecs pouvaient taxer les latins de sabellianisme et soupçonner que le mot personne n'était employé par eux que pour déguiser différents rôles joués par la même et identique substance divine, Sabellius ne niant pas lui-même un déguisement accidentel suivant divers personnages, τὸν ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμόν. S. Basile, *Epist.*, CCX, n. 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 776. Cf. *Epist.*, CCXXXVI, n. 6; CCXIV, n. 3, col. 884, 788. Quant au mot ὑπόστασις, les latins n'avaient primitivement pour le traduire que le terme *substantia*. Abusés par l'analogie grammaticale, ils considérèrent donc comme équivalentes les deux expressions : hypostase et substance. Deuxième source de difficultés: les latins pouvaient, en revanche, taxer les grecs d'arianisme, à cause de leur distinction de trois hypostases, c'est-à-dire de trois substances, en Dieu. Une troisième source de difficultés pouvait provenir de l'anathématisme du concile de Nicée et de la terminologie de certains Pères, employant le mot ὑπόστασις pour désigner la substance divine. Voilà la triple cause de ce qu'on a appelé *la querelle des trois hypostases* dans le camp catholique ; et c'est ce qui permet aux hérétiques d'ergoter longuement, et avec quelque apparence de raison, en faveur de l'erreur. On n'a pas à revenir sur ces discussions, voir ARIANISME, t. I, col. 1810, 1811, 1812, pour les différentes formules d'Antioche; col. 1825, pour le concile (4e formule) de Sirmium ; pour le synode de Constantinople (360), voir Mgr Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 408-409. Notons simplement les étapes parcourues par les Églises occidentales et orientales pour aboutir à la fusion des formules et à la proclamation de l'équivalence dogmatique des termes *personne* et *hypostase*.

b) Les Pères latins, avons-nous dit, abusés par l'analogie grammaticale, considéraient comme équivalents ὑπόστασις et *essentia* ou *substantia*. Cf. Tertullien, *Adv. Prax.*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 162; S. Hilaire, *De synodis*, n. 12, 29, 32, *P. L.*, t. x, col. 490, 503, 504; S. Augustin, *De Trinitate*, l. V, c. VIII, IX; l. VII, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XLII, col. 917, 918, 941; S. Isidore, *Etym.*, l. VII, c. IV, n. 11, 12, *P. L.*, t. LXXXII, col. 271, 272. Cf. Passaglia, *De ecclesiastica significatione τῆς οὐσίας*, theorema I, scholion I, p. 28-39. Nous en avons le témoignage explicite de saint Jérôme, dans sa célèbre lettre *ad Damasum*. *Epist.*, XV, n. 3, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 356-357. Dans la première partie de la lettre, il montre l'ambiguïté du terme hypostase, qui désigne, pour les uns, la personne subsistante, pour les autres, l'essence (οὐσίαν). Il faut donc choisir et voici en quels termes saint Jérôme demande au pape de fixer son choix : « Décidez, je vous prie, s'il vous plaît, et je ne craindrai pas de dire *trois hypostases*. Ordonnez, et que l'on fabrique une nouvelle foi après Nicée, une foi qu'orthodoxes et ariens confessent dans les mêmes termes. *Toute l'École profane n'a jamais vu dans l'hypostase autre chose que l'usie. Et quelle bouche sera donc, je le demande, assez sacrilège pour dire trois substances ?*... Quiconque dit qu'il y a trois choses, qu'il y a *trois hypostases, c'est-à-dire trois usies*, s'efforce, sous un nom accepté par la piété, d'affirmer trois natures... Qu'on supprime les trois hypostases, s'il vous semble bon, et qu'on n'en garde qu'une seule. Ce n'est pas d'un bon signe qu'on exprime le même sens par des mots différents. » Cette lettre est de 376. D'une part, elle nous éclaire sur la terminologie latine et jette un jour particulier sur la formule μία ὑπόστασις, τρία πρόσωπα, qu'on trouve

chez saint Paulin d'Antioche (on sait que saint Jérôme avait séjourné à Antioche) : cf. S. Basile, *Epist.*, CCXIV, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 788; S. Jérôme, *loc. cit.;* S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, n. 4-6, *P. G.*, t. XXVI, col. 800-804; formule qui, en réalité, est d'origine latine; elle est la traduction littérale de l'*una substantia, tres personæ* des Occidentaux. D'autre part, elle nous dépeint l'état d'esprit des latins relativement à la terminologie grecque. Cet état d'esprit, très marqué chez saint Jérôme, se manifeste peut-être d'une façon plus expressive encore dans sa traduction du *De Spiritu Sancto* de Didyme l'Aveugle. *P. G.*, t. XXXIX, col. 1031-1086 : « Les mots *substantia, essentia, natura* sont indifféremment employés de l'unique essence divine, ou « les trois personnes considérées à part, tandis que le terme *persona*, qui pouvait faire songer au grec ὑπόστασις, est évité avec soin. » G. Bardy, *op. cit.* p. 73-74, où l'on trouvera en note toutes les références.

c) Sans insister, cf. S. Épiphane, *Hær.*, LXXII, *P. G.*, t. XLII, col. 385, 400, sur Marcel d'Ancyre, qui soutenait une hypostase en Dieu, peut-être par sabellianisme, et sur son disciple Photin, qui était nettement hétérodoxe et fut condamné comme tel, la première apparition de la formule trinitaire μία ὑπόστασις en Orient remonte au concile de Sardique, en 349, voir ARIANISME, t. I, col. 1813, 1814, où furent rédigées par quelques évêques, sous l'inspiration d'Hosius de Cordoue et de Protogène de Sardique, des explications du symbole de Nicée, explications que d'ailleurs le concile se refusa à sanctionner de son autorité, par respect pour le symbole. La « feuille » de Sardique nous a été conservée par Théodoret, *H. E.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1012. On y trouve le mot ὑπόστασις employé dans le sens d'οὐσία ; on y proclame, dans la Trinité, μίαν... ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ; on y affirme que l'hypostase du Fils est identiquement celle du Père. C'est dans la même année (364) que l'on rencontre, vraisemblablement dans un synode tenu à Antioche, voir ARIANISME, t. I, col. 1815, l'expression τρία πρόσωπα, pour désigner les trois personnes divines. Mais ce synode, tenu par des antinicéens, n'ayant pu faire accepter sa profession de foi par les Occidentaux, ne peut être regardé comme exprimant la foi catholique. Ce n'est que plus tard, sous l'influence de Lucifer de Cagliari, exilé en Orient et fixé à Antioche, cf. de Régnon, *op. cit.*, p. 170, 175, et probablement aussi par la diffusion à Antioche de la feuille de Sardique, que l'on vit les anciens eustathiens, voir EUSTATHIENS D'ANTIOCHE, t. V, col. 1574-1576, connus par la fermeté de leur doctrine, accepter, par opposition à la personne et à l'autorité de saint Mélèce, devenu évêque par la faveur des ariens, les formules occidentales apportées par Lucifer. C'est ici que se place la formule μία ὑπόστασις, τρία πρόσωπα de saint Paulin, chef et évêque des eustathiens d'Antioche, formule qui, on le voit, n'est pas d'origine orientale. Importée d'Occident, elle ne pouvait qu'accroître la confusion.

3° *Détermination canonique de l'équivalence des termes hypostase et personne dans les formules trinitaires.* — 1. *Œuvre de pacification de saint Athanase et du concile d'Alexandrie* (*362*). — Sur la tenue et les actes de ce concile, voir ARIANISME, t. I, col. 1832. La lettre écrite par saint Athanase et adressée aux disciples de Paulin à Antioche, τοῖς περὶ Παυλῖνον, sous le nom de *Tomus ad Antiochenos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 796, engage les destinataires à recevoir pacifiquement ceux qui viennent de l'arianisme et spécialement les partisans de Mélèce. Il ne faut mettre rien en avant, sinon le symbole de Nicée. La feuille (πίττακον), colportée comme une exposition de foi édictée par le concile de Sardique, ne doit être imposée à personne, car ce concile n'a rien défini de semblable, 3-5 : « Le synode raconte ensuite par le détail comment il a confronté les partisans et les adversaires des *trois hypostases*, en leur demandant d'expliquer pourquoi ils attachaient de l'importance à leurs formules et quel sens ils leur attribuaient. Les premiers répondirent que, par trois hypostases, ils entendaient la doctrine suivante : la Trinité est une réalité substantielle et subsistante, le Père est subsistant, ὑφεστῶς, le Fils est subsistant ; le Saint-Esprit est subsistant ; cependant, il n'y a qu'une seule divinité, car le Fils est consubstantiel au Père et l'Esprit n'est pas séparé de l'*usie* du Père et du Fils. Les seconds répondirent qu'ils soutenaient une seule hypostase, *jugeant que dire hypostase ou usie, c'est dire identiquement la même chose*. On avait ensuite demandé à chaque partie si elle reconnaissait comme orthodoxe l'explication de la partie adverse, et l'accord s'était fait. » De Régnon, *op. cit.*, p. 179, 180. Les partisans d'une seule hypostase étaient, au dire de saint Grégoire de Nazianze, dont on va rapporter le témoignage, les latins dont les chefs, Eusèbe et Astérius, reconnurent l'orthodoxie de la formule grecque des trois hypostases. Voir ARIANISME, t. I, col. 1834. Cette œuvre pacificatrice de saint Athanase et du synode d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze la décrit en des termes qui méritent d'être cités : « Nous, grecs, nous disons religieusement une seule usie et trois hypostases, le premier mot manifestant la nature de la divinité et le second, la triplicité des propriétés individuantes. Les latins (Ἰταλοί) pensaient de même, mais, par suite de l'étroitesse de leur langage et de la pénurie de mots, ils ne pouvaient distinguer l'hypostase de l'usie et employaient le mot personne, pour ne pas paraître supposer trois usies. Qu'est-il arrivé? Une chose qui serait bien risible, si elle n'était si lamentable. On a cru à une différence de foi, là où il n'y avait qu'une chicane sur un son. On a voulu voir le sabellianisme dans les trois personnes, l'arianisme dans les trois hypostases : purs fantômes engendrés par l'esprit de critique. » *Orat.*, XXI, n. 35, *P. G.*, t. XXXV, col. 1124-1125. Cf. Baronius, *Annales*, an. 362, n. 186. Saint Athanase, en plusieurs textes, avait admis lui-même le mot ὑπόστασις dans le sens de personne distincte. Voir plus haut, col. 375. Il faut reconnaître d'ailleurs que la terminologie athanasienne n'a jamais revêtu de formules définitives; personnellement, saint Athanase s'en tient aux décisions de Nicée et conserve la synonymie d'οὐσία et d'ὑπόστασις. Voir plus haut, col. 372. Mais, pourvu que l'orthodoxie soit sauve, il accepte volontiers la substitution à un terme reçu d'un terme moins employé; on trouve, synonyme d'ὑπόστασις, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 25, δύναμις, n. 22, ἀρετή, etc., *P. G.*, t. XXV, col. 461, 456. Sur la terminologie de saint Athanase, voir ce mot, t. I, col. 2171-2174. Saint Paulin, évêque de la fraction d'Antioche qui tenait pour les trois *personnes*, souscrivit aux décisions du synode d'Alexandrie. Cf. S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, n. 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 809. Nous savons, par saint Épiphane, voir col. 375, que saint Mélèce était évêque de la fraction qui tenait pour les trois hypostases. Paulin, tout en souscrivant aux décisions d'Alexandrie, professait une seule hypostase, « refusant de dire verbalement trois hypostases... ; il suivait les saints évêques d'Occident qui, par suite de la pénurie de la langue romaine, ne peuvent traduire notre phrase grecque ni dire trois hypostases ». Acace de Bérée, dans S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, XV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 100. Il est donc à supposer que Paulin disait τρία πρόσωπα. Ces terminologies différentes persistant encore après 362, l'œuvre pacificatrice de saint Athanase ne produisit

pas tout son effet et l'Église d'Antioche demeurait toujours divisée à propos des personnes, περὶ τὰ πρόσωπα σχιζομένη. L'équivoque persista d'autant plus qu'Antioche accueillit bientôt, avec le prêtre romain Evagrius, une petite colonie de jeunes gens instruits, désireux de se perfectionner dans la vie monastique. Saint Jérôme en était. Ils apportèrent la terminologie latine et le résultat fut d'aviver la lutte et de porter le conflit jusqu'au pape Damase. Voir plus haut, col. 378, la lettre de saint Jérôme au pontife. A Alexandrie, la pensée et les expressions de saint Athanase se rencontrent dans le *De Trinitate* de Didyme l'Aveugle. Les Cappadociens, voir plus loin, ont déjà défini le sens exact des termes οὐσία et ὑπόστασις. Aussi on retrouve chez Didyme la formule désormais classique, μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις; les trois hypostases, *De Trinitate*, l. I, c. IX, XI, XV, XVI, XVIII, XIX, XXI, XXVI, XXVII, XXXIV, XXXVI, *P. G.*, t. XXXIX, col. 284, 293, 312, 313, 317, 332, 333, 341, 344, 348, 356, 360, 368, 373, 384, 385, 388, 397, 436, 440 ; l'hypostase du Père, c. XI, XV, XVI, XXXII, XXXVI, col. 293, 308, 320, 337, 425, 441; l'hypostase du Fils, c. XVIII, col. 352; l'hypostase du Saint-Esprit, l. II, c. I; l. III, c. XXXVIII, col. 452, 973; l'unité d'οὐσία, l. I, c. XI, XXVII; l. II, c. III, VIII, n. 3 VII, n. 7, col. 296, 405, 452, 476, 565, 581, etc... ; cf. l. II, c. VI, n. 10 ; c. VIII, n. 4; c. XII; l. III, c. XXXVII, col. 537, 629, 673 969. Cependant jusque dans le *De Trinitate* se manifeste l'incertitude de langage qui tend à confondre le sens d'οὐσία et d'ὑπόστασις ; Didyme parle de l'οὐσία du Père, l. II, c. V, col. 492 ; l. I, c. XXVII, col. 396; de l'οὐσία du Fils, l. I, c. XVI ; l. III, c. VI, col. 336, 841; cf. l. III, c. XVII, col. 877 ; de l'οὐσία de l'Esprit, l. II, c. X, XVIII, col. 633, 728. Voir aussi, confusion d'οὐσία et d'ὑπόστασις, l. I, c. X, col. 292; *In psalm.*, *ibid.*, col. 1349, 1508. Cf. Bardy, *op. cit.*, p. 75-76. Par rapport au mot πρόσωπον, que Didyme emploie rarement dans son sens théologique, *De Trinitate*, l. I, c. IX. XVIII, XXXVI; l. II, c. VI, n. 21; l. III, c. II, n. 8; c. XXIII, XXX, XLI, n. 1, col. 284, 344, 440, 553, 789, 924, 949, 984, le mot ὑπόστασις garde la nuance particulière de réalité objective, *In psalmos*, col. 1509, 1169; ou d'existence. *In II Cor.*, col. 1728. Parfois on le trouve lié au concept de νοῦς, raison, et ainsi il se rapproche de notre « personnalité » au sens philosophique. *In psalm.*, col. 1456; *In Job.*, col. 1132. Bardy, *op. cit.*, p. 79-80.

2. *Œuvre pacificatrice des Pères cappadociens.* — Mais, déjà auparavant, saint Basile avait entrepris d'amener la paix. Partisan de Mélèce, en qui il voit le véritable évêque d'Antioche et le champion de l'orthodoxie, il estime nécessaire de *confesser au nombre de trois les hypostases*, τὸ τρεῖς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν. Car, admettre l'expression *une seule hypostase*, c'est fortifier l'hérésie : « Il ne suffit pas qu'on distingue les personnes, puisque Sabellius admettait cette distinction; cet hérétique disait, en effet, que Dieu est réellement un en hypostase, ἕνα μέν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν Θεόν, mais qu'il avait voulu dans l'Écriture prendre différents masques προσωποποιεῖσθαι... διαφόρως, suivant le besoin des circonstances;... si donc il en est parmi nous qui disent que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont comme un suppôt, ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, et se contentent de confesser trois personnes parfaites, τρία πρόσωπα τέλεια, ne sembleront-ils pas fournir une irréfragable preuve à l'appui de la calomnie arienne? » *Epist.*, CCXIV, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 788 ; cf. CCXXXVI, n. 6, col. 884.

Pour amener tous les catholiques à sa terminologie, Basile donne une définition exacte des termes philosophiques employés. Si ses efforts à exclure le terme πρόσωπον (il lui conserve ordinairement le sens de *forma*, *facies*, cf. *Epist.*, XXXVIII, n. 8, *P. G.*, t. XXXII, col. 340) échouèrent (et il devait en être ainsi, la formule τρία πρόσωπα étant la formule de l'Église romaine), son œuvre aura du moins été utile et bienfaisante en ce qui concerne la précision et la détermination scientifique du sens d'*usie* et d'*hypostase*. Voici, d'après M. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 77, le résumé de la doctrine de saint Basile, telle que ce docteur l'expose dans sa lettre XXXVIII à saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XXXII, col. 325-329 : « L'οὐσία est ce qui est commun dans les individus de même espèce (τὸ κοινόν), qu'ils possèdent tous également et qui fait qu'on les désigne tous sous le même vocable, sans en désigner aucun en particulier, n. 2. Mais cette οὐσία ne saurait exister réellement qu'à la condition d'être complétée par des caractères individuants qui la déterminent. Ces caractères reçoivent différents noms : on les appelle ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιάζοντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί, n. 3, 4. Si l'on ajoute ces caractères individuants à l'οὐσία, on a l'ὑπόστασις. L'hypostase est l'individu déterminé, existant à part, qui comprend et possède l'οὐσία, mais s'oppose à elle comme le propre au commun, le particulier au général. Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις, écrit saint Basile, *Epist.*, CCXXXVI, n. 6, *P. G.*, t. XXXII, col. 884, ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῷον, πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Et encore, *Epist.*, XXXVIII, n. 3, col. 328 : « L'hypostase n'est pas la notion indéfinie de la substance qui ne trouve aucun siège fixe, à cause de la généralité de la chose signifiée, mais bien ce qui restreint et circonscrit dans un certain être, par des particularités apparentes, le commun et l'indéterminé. » Cf. *Adversus Eunomium*, l. I, n. 10; l. II, n. 28; l. IV, n. 1 sq., *P. G.*, t. XXIX, col. 533, 636-637, 689 sq. Ainsi donc, en Dieu, la raison d'οὐσία est commune, par exemple, la bonté, la divinité ou autre chose semblable. Mais l'hypostase se distingue dans le caractère de paternité ou de filiation ou de puissance sanctificatrice. *Epist.*, CCIX, n. 4 ; CLXXXIX, n. 6, 7, 8, *P. G.*, t. XXXII, col. 789, 692-696. La définition de saint Basile n'est pas suffisante : elle identifie trop l'hypostase avec la substance individuelle. En Dieu, en effet, la substance commune aux trois personnes, ou plutôt identique dans les trois personnes, serait, malgré cette « communauté », d'après les principes de saint Basile, une hypostase au sens propre du terme, puisqu'elle est une substance individuelle. Remarquons néanmoins que saint Basile a formulé, au sujet de l'hypostase, le mot essentiel, le τὸ καθ' ἕκαστον dont les théologiens postérieurs déduiront la notion philosophique complète de l'hypostase. Quant au mot personne, πρόσωπον, saint Basile en redoute l'emploi : ce terme paraît trop signifier une hypostase unique pouvant remplir différents rôles, comme l'entendent les sabelliens. *Epist.*, CCXXXVI, n. 6, *P. G.*, t. XXXII, col. 884; CCXIV, n. 3, col. 788 ; CCX, n. 5, col. 776.

Saint Grégoire de Nysse, sans aborder expressément la question philosophique comme saint Basile, adopte la terminologie de son frère, mais de plus il donne droit de cité au mot πρόσωπον, considéré comme l'équivalent d'ὑπόστασις. L'οὐσία divine n'est pas partagée ni distribuée entre les personnes (πρόσωπα) de façon qu'il y ait trois οὐσίαι comme il y a trois πρόσωπα. *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 177, 180. Voir l'expression τρία πρόσωπα dans le discours catéchétique, c. XXXIX, col. 100. Grégoire expose à la manière de Basile la différence entre l'hypostase et la substance, *Contra Eunomium*, l. I, col. 320; cf. *De communibus notionibus*, col. 182 sq. ; *Discours catéchétique*, c. I, col. 13. On trouve parfois, comme synonyme d'hypostase, τὸ ὑποκείμενον, *Contra Eunomium*, col. 308; cf. Origène, *De oratione*, n. 15, *P. G.*, t. XI,

col. 465, qui a parfois aussi, opposé à ὑπόστασις, le sens d'οὐσία; *Discours catéchétique*, c. III, col. 17. Quant au concept de personne, saint Grégoire de Nysse y fait entrer déjà l'idée d'indépendance, de spontanéité et de liberté (αὐτοκίνησις), c. I, col. 13-16; il en note le caractère rationnel. *De com. notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 184.

Saint Grégoire de Nazianze fut le principal artisan de la conciliation. Il reprend la thèse fondamentale de saint Basile touchant la distinction d'οὐσία et d'ὑπόστασις, et il admet qu'on substitue au mot ὑπόστασις, dans les questions trinitaires, le mot πρόσωπον, *Orat.*, XXXIX, n. 11, pourvu qu'on en écarte le sens de simple rôle, de personnage de tragédie ou de comédie. *Orat.*, XLII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 345-346, 477. Mais il insiste sur les idées de totalité, d'indépendance, d'intelligence, comme caractéristiques de la personne. Les trois personnes en Dieu, dit-il, sont « complètes, subsistant à part soi et distinguées par le nombre, bien que non distinctes par la divinité: » μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτας ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι. *Orat.*, XXXIII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 236. Nous avons vu comment, dans son panégyrique de saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze montrait le moyen facile de concilier les terminologies grecque et latine en proclamant l'équivalence d'οὐσία, *substantia*, et d'ὑπόστασις ou πρόσωπον et de *persona*. *Orat.*, XXI, n. 53, *P. G.*, t. XXXV, col. 1125. C'est ce que le saint docteur met en relief dans son IIe discours *De pace* (tenu en 379) où, après avoir posé le problème de la terminologie en discussion, il le résout en unissant les deux partis, sans proférer une seule fois le mot *hypostase* ou le mot *personne*, dans une magnifique profession de foi catholique « en la Trinité parfaite des Trois parfaits ». *Orat.*, XXIII, n. 8 ; cf. n.10, 13, 14; *Orat.*, XXII, n. 12, *P. G.*, t. XXXV, col. 1160, 1161, 1165, 1144-1145; cf. *Orat.*, XXV, n. 16, col. 1221.

Quant à la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, qui forme le fond de la terminologie du *Contra Arium et Sabellium*, faussement attribué à saint Grégoire de Nysse, n. 1, 8, 11, 12, *P. G.*, t. XLV, col. 1281, 1284, 1292, 1293, 1297, 1300, on ne peut dire, en toute certitude, à quelle époque précise elle a vu le jour, ni à quel auteur il faut en reconnaître la paternité. Il semble peu probable que le *Contra Arium et Sabellium* soit, comme le voudrait K. Holl, *Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Contra Arium et Sabellium*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Tubingue, 1904, t. XXV, p. 380-398, l'œuvre d'un Alexandrin, Didyme l'Aveugle en l'espèce. Cf. Bardy, *op. cit.*, p. 72. Cette terminologie procède plutôt des Pères cappadociens et relève de leur influence prépondérante.

3. *Consécration officielle de l'équivalence dogmatique des termes hypostase et personne.* — Saint Jérôme s'était adressé au pape saint Damase pour trancher le différend; d'autre part, saint Basile, dans sa lettre CCXIV au comte Térence, s'était plaint que l'Occident ne comprît pas l'orthodoxie de la formule grecque, et avait tenté des démarches, officieuses et officielles, près de Damase, en faveur de Mélèce, le champion de la formule des trois hypostases. Sur ces démarches, voir S. Basile, *Epist.*, CXXXVIII, n. 2; CCXXXIX, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 580, 893; Garnier, *Vita S. Basilii*, c. XIII, *P. G.*, t. XXIX, p. LXVIII-LXXI; Merenda, *De S. Damasi opusculis et gestis*, c. VII, n. 3, *P. L.*, t. XIII, col. 154-157. Le pape ne se pressait pas de répondre. Dès 372 cependant, Damase répond à Basile en lui envoyant par un diacre romain un document formulé *en latin*, *P. L.*, t. XIII, col. 134. C'était la lettre synodale rédigée au concile de Rome (369) contre l'arien Auxence, et dont la seule formule dogmatique est la suivante présentée comme le résumé de la foi de Nicée : *Patrem, Filium Spiritumque Sanctum unius deitatis, unius figuræ, unius credere* (oportet) *substantiæ. Epist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 348. Sur l'addition indue du mot ὑποστάσεως à οὐσίας dans la traduction grecque de cette lettre, voir Garnier, note 52 à la lettre XCII de saint Basile, *P. G.*, t. XXXII, col. 483. Une deuxième lettre de saint Damase suivit la réponse de saint Basile ; le pape s'y réjouit de l'accord de l'Orient et de l'Occident; *quia omnes uno ore unius virtutis, unius majestatis, unius divinitatis, UNIUS USIÆ dicimus divinitatem; ita ut inseparabilem potestatem tres tamen asseramus esse PERSONAS nec redire in se an minui. ut plerique blasphemant, sed semper manere... Spiritum quoque Sanctum, increatum, atque unius majestatis, UNIUS USIÆ, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo fateamur. Epist.*, II, fragm. 1, *P. L.*, t. XIII, col. 350. Cette formule évitait le terme *hypostase*, mais déclarait l'orthodoxie du terme *personne*; elle prouvait donc l'orthodoxie des pauliniens et invitait implicitement les autres à se ranger à leur terminologie. Enfin, en 380, le pape adressait à Paulin les anathèmes fulminés par le concile de Rome, dont le 21e seul nous intéresse : *Si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus Sancti, æquales*, etc.... Denzinger-Bannwart, n. 79. Ce canon fixe définitivement le sens dogmatique du mot personne, πρόσωπον, dans les questions trinitaires. C'est le sens que Basile et les grecs donnaient à ὑπόστασις, et qu'on retrouvera chez les Pères grecs, dans les questions trinitaires. Cf. pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, c. II ; *De divinis nominibus*, c. II, *P. G.*, t. III, col. 396, 641 sq.

Il ne restait plus qu'à proclamer authentiquement l'équivalence d'hypostase et de personne. Mélèce avait accepté, en 379, d'employer le mot πρόσωπον. Voir S. Damase, *Epist.*, II, *P. L.*, t. XIII, col. 353. Saint Grégoire de Nazianze, en 380, par ses discours *De pace*, avait contribué à la pacification. En 381, se réunissait le concile œcuménique, Ier de Constantinople, dont Grégoire eut pendant quelque temps la présidence. Voir CONSTANTINOPLE (*Ier concile de*), t. III, col. 1227. Dans son discours d'adieu, il revint sur la question de terminologie et fit comprendre aux évêques l'équivalence dogmatique de ces deux termes : hypostase et personne, qui divisaient l'Église d'Antioche : « Une seule nature dans Trois, c'est Dieu... Ne soyons pas sabelliens, en défendant le *un* contre le *trois*, par une confusion qui supprime la distinction. Ne soyons pas ariens, en soutenant le *trois* contre le *un*, par une division qui détruise l'unité... Nous croyons dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, consubstantiels, égaux en gloire... Le *un*, nous le reconnaissons dans l'*usie* et dans l'inséparabilité de l'adoration; les *trois*, nous les confessons dans les *hypostases* ou les *personnes*, comme certains préfèrent dire, τὰ δὲ τρία ταῖς ὑποστάσεσιν, εἴτουν προσώποις, ὃ τισίφιλον. Car il faut en finir avec cette ridicule querelle, élevée entre frères, comme si notre religion consistait dans les mots et non dans les choses. En effet, que prétendez-vous dire, vous, partisans des trois *hypostases*? Est-ce que vous employez ce mot pour supposer trois *usies*? J'en suis sûr, vous réclameriez à grands cris contre ceux qui penseraient ainsi, car vous professez une et identique l'*usie* des Trois. Et vous, maintenant, avec vos *personnes*? Est-ce que vous vous figurez le *un* comme je ne sais quel composé, comme un homme à trois faces? Allons donc. A votre tour, vous répondriez à grands cris : Jamais ne voie la face de Dieu celui qui aurait de telles pensées. Eh bien, alors, que signifient pour nous les hypostases et pour vous les personnes?... Cela veut dire que les Trois sont distingués, non par natures, mais par les propriétés;... mais, dites-moi donc, peut-on s'accorder davantage et dire plus absolument la même chose, bien qu'avec des termes diffé-

rents? » *Orat.*, XLII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 476-477.

L'éloquence de Grégoire porta ses fruits. Les deux fractions catholiques d'Antioche se réconcilièrent et, l'année suivante, les évêques, s'étant réunis de nouveau (382), envoyèrent au pape saint Damase une confession de foi où l'on lit cette phrase : *Nous croyons que la divinité, la puissance, l'USIE est unique dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit : égale gloire et coéternelle domination dans les TROIS PARFAITES HYPOSTASES OU BIEN LES TROIS PARFAITES PERSONNES*, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις. Cf. Théodoret, *H. E.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212-1217. Rome admit cette formule et ainsi les deux terminologies se trouvèrent officiellement proclamées équivalentes. Le mot *personne* s'était imposé à l'Orient, cf. symbole d'Athanase, Denzinger-Bannwart, n. 39 ; mais le mot *hypostase*, qui représentait la tradition grecque, était conservé et Damase s'y était nettement rallié. Cf. Théodoret, *op. cit.*, c. III, col. 1124-1125. L'union désormais était faite pour les questions trinitaires. Saint Cyrille d'Alexandrie, qui, dans les questions christologiques, identifie si volontiers φύσις et ὑπόστασις, adoptera, dans les questions trinitaires, le langage accepté de tous : il y distinguera nettement φύσις d'ὑπόστασις ; μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις, écrit-il, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη. *Adversus Nestorii blasphemias*, c. V, n. 6, *P. G.*, t. LXXVI, col. 240 ; *De recta fide ad reginas*, c. I, col. 1272 ; *Quod B. Maria sit deipara*, n. 12, col. 260. On trouvera indiqué à l'article TRINITÉ comment la théologie catholique applique le terme personne au Père, au Fils et au Saint-Esprit et comment les différents systèmes justifient leur conception de la personnalité par rapport à ce dogme. Nous étudierons maintenant d'une façon exclusive l'emploi des mots hypostase et personne dans les problèmes christologiques, en vue de préparer les thèses concernant l'union hypostatique.

II. DANS LES FORMULES CHRISTOLOGIQUES. — Les discussions trinitaires n'avaient pas épuisé la question de l'hypostase. Les Pères, parlant des personnes divines, n'avaient éprouvé aucune difficulté à distinguer l'hypostase de l'usie, comme le particulier du commun. Saint Grégoire de Nazianze n'avait même pas hésité à tirer de cette distinction, fort juste en soi, des conclusions, fausses philosophiquement, par rapport aux essences créées. Voir ESSENCE, t. V, col. 841. Mais, dès l'origine, la croyance en l'unité personnelle de Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, s'est manifestée dans l'Église catholique. Or, cette croyance pose la question des rapports de la nature humaine, existant réellement, concrète et individuée en Jésus-Christ, vis-à-vis de la personne ou hypostase du Fils de Dieu. Pour résoudre le problème, les Pères vont soumettre le concept d'hypostase à une nouvelle analyse, afin d'arriver à distinguer la nature concrète et individuée de l'hypostase ou personne et à démontrer ainsi la possibilité pour le Fils de Dieu d'« assumer » la nature, mais non la personne humaine. Toutefois des flottements se produiront encore dans la terminologie, occasionnés, d'une part, par les équivoques voulues des hérétiques et, d'autre part, par l'imprécision des formules catholiques.

Quelques observations préalables sont nécessaires touchant l'emploi d'un terme, synonyme d'οὐσία, et que l'on rencontre fréquemment dans les discussions christologiques. C'est le terme φύσις, nature. Dans le sens philosophique du mot, voir Aristote, *Physic.*, l. II, c. IX, X, la nature est le principe de l'opération. Mais, dans les questions trinitaires, ce mot n'avait pas encore trouvé de sens précis. Pris souvent comme synonyme d'οὐσία, voir Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. XVI, *P. G.*, t. XXXIX, col. 348 ; S. Jean Damascène, *Dialectica*, c. XXX, *P. G.*, t. XCV, col. 589 ; *Sacra parallela*, *P. G.*, t. XCVI, col. 348 ; t. XCV, col. 1097 ; S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. II, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 56-57 ; Justinien, *Confessio rectæ fidei adversus tria capitula*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1010 ; Theorianos, *Dial. adv. Armenos*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 145 sq. ; le *De sectis*, act. I, n. 1, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1194, il signifie plutôt, chez les Pères grecs, les *propriétés* et les *qualités* de l'οὐσία. Saint Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 11, *P. G.*, t. XXV, col. 441, l'emploie, par exemple, pour marquer que toute la fécondité (φύσις) du Père ayant été épuisée, il ne peut y avoir qu'un Fils ; le Saint-Esprit est Dieu par *nature*, puisqu'il nous divinise lui-même. *Lettres à Sérapion*, I, n. 24, *P. G.*, t. XXVI, col. 585-588. Κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ κατὰ τὴν φύσιν signifient *et selon la substance et selon les propriétés qui en découlent*. *De synodis*, n. 45, col. 801. Cf. *Contra arianos*, orat. I, n. 28, 29, col. 69, 72-73 ; *Tomus ad Antiochenos*, n. 6, col. 773. Didyme l'Aveugle donne à φύσις et à οὐσία à peu près la même signification, mais avec la nuance particulière qu'on retrouvera plus tard, à Alexandrie, chez saint Cyrille. Il parle de la φύσις du Père, *De Trinitate*, l. I, c. XXVI, XXVII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 389, 404 ; de la φύσις du Fils, l. I, c. XXVII, col. 397 ; de la φύσις du Saint-Esprit, l. II, c. II, VII ; l. III, c. XXXI, col. 464, 560, 949. Cf. Bardy, *op. cit.*, p. 76, note. Pour saint Basile, la nature (φύσις) constitue les attributs divins, tandis que l'ὑπόστασις indique les modes personnels. *Epist.*, XXXVIII, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 325 ; *Adv. Eunomium*, l. I, n. 10, *P. G.*, t. XXIX, col. 533. Bien qu'utilisant le terme οὐσία en parlant de la substance divine, cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXI, n. 11, 28 ; XLII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 145, 164, 477 ; S. Basile, *Adv. Eunom.*, l. I, n. 5, 7, 12, 18, 25 ; l. II, n. 5, 9, 10, *P. G.*, t. XXIX, col. 520, 529, 540, 552, 568, 580, 588, 589, etc. ; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. III, *P. G.*, t. XLV, col. 604, les Cappadociens préfèrent employer le mot φύσις, sans confondre toutefois les deux expressions, parce que οὐσία indiquerait plutôt ce qu'il y a d'inaccessible et d'incompréhensible dans la substance divine. Cf. S. Basile, *Adv. Eunomium*, l. I, n. 13, 14, *P. G.*, t. XXIX, col. 541, 544-545. Plus rarement le terme φύσις est employé avec le sens d'ὑπόστασις ; voir le texte de Pierius, rapporté par Photius, col. 372 sq. : la lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople, où il nomme le Père et le Fils τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις, et désigne le Fils comme μεσιτεύουσα φύσις μονογενής, *P. G.*, t. XVIII, col. 561, 565. C'est surtout saint Cyrille d'Alexandrie et son école qui ont consacré ce sens. Voir plus loin. Les hérésies, affirme saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. III, viennent de la confusion faite entre φύσιν et ὑπόστασιν, *P. G.*, t. XCIV, col. 992. Plus simplement encore, le mot φύσις est employé pour signifier la réalité objective d'une chose, par oppposition à la simple apparence, abstraction faite de son mode de subsistance. C'est le sens primitif d'ὑπόστασις, voir plus haut, col. 371. Saint Cyrille d'Alexandrie a, plus d'une fois, donné ce sens à φύσις. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. VI, c. VIII, n. 3.

1° *Dans les discussions christologiques jusqu'au concile de Chalcédoine.* — 1. *Apollinaire de Laodicée.* — Saint Basile avait marqué d'un trait la caractéristique de l'hypostase, le τὸ καθ' ἕκαστον, trait que les deux Grégoire avaient accentué, en insistant sur les idées de *totalité*, d'*indépendance*, d'*intelligence*, de *liberté*. Apollinaire, évêque de Laodicée, s'emparera de ces notions pour opposer, aux thèses dyophysites de l'école d'Alexandrie, une théorie philosophique de l'hypostase qui, entendue en un sens trop absolu, devait le mener à l'hérésie. La substance concrète n'est pas différente de l'hypostase, car elle comporte la perfection, l'in-

dépendance, la totalité de la nature. Φύσις et ὑπόστασις sont synonymes. Quant à la personne, elle « n'est que la nature intelligente, en tant qu'elle existe à part soi, complète en soi, ramassée en soi, indépendante des individus qui l'entouront : c'est la φύσις τελεία, καθ' ἑαυτήν, par là même et dans l'ordre où elle existe αὐτεξούσιος, maîtresse d'elle-même, se possédant, et se rapportant à elle-même les manifestations de son activité. » Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII, p. 583. Si Jésus-Christ avait possédé, avec la nature divine, une nature humaine complète, il eût, d'après ces principes, possédé deux hypostases, deux personnes. Afin de maintenir l'unité physique du Christ, Apollinaire, logique avec lui-même, supprime dans la nature humaine l'élément caractéristique de la personnalité, c'est-à-dire l'âme intelligente, le νοῦς, et en reporte au Verbe lui-même le rôle et les fonctions. Voir Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 30, 31; fragment 119, édit. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tubingue, 1904, p. 178, 179. Sur la terminologie d'Apollinaire, voir Dräseke, *Apollinarius von Laodicea*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1892, t. II, p. 183 sq.

2. *Théodore de Mopsueste.* — Apollinaire fut condamné au concile de Constantinople (381). L'école d'Antioche s'est montrée ardente à poursuivre sa doctrine : il est donc logique qu'elle insiste, par voie d'opposition, sur la nécessité de maintenir en Jésus une nature humaine complète, parfaite, τελεία. Mais, comme le concept philosophique de l'hypostase reste le même, à savoir une nature concrète, complète et parfaite, Théodore de Mopsueste, le premier père du nestorianisme, devra admettre, en Jésus-Christ, à côté de la personne divine, une personne humaine, ou, plus exactement, afin de sauvegarder la terminologie catholique, à côté de l'hypostase divine, l'hypostase humaine, les deux s'unissant, d'un lien purement moral, pour constituer la personne, le πρόσωπον. Dans la terminologie de Théodore, φύσις est encore l'équivalent d'ὑπόστασις, et le πρόσωπον n'indique qu'un tout moral, non un individu. Le πρόσωπον de Théodore détruit donc l'unité substantielle et physique du Christ. Cf. *De incarnatione*, VIII, *P. G.*, t. LXVI, col. 981; cf. V, col. 969-970 ; XI, col. 983, 984.

3. *Nestorius.* — Nestorius reprend, à peu de choses près, les concepts et la terminologie de Théodore; il identifie, en christologie, le sens des mots ὑπόστασις, φύσις, et même, d'une certaine manière, πρόσωπον, appliqué aux individus physiques ou naturels. Ces mots désignent la substance première, l'*usie* concrète. *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 42, 43, 136, 137, 138, 145, 194, 212, 213, 232, 233, 266, 272, 273. L'hypostase, disons-nous, désigne la même réalité que le πρόσωπον *naturel* et s'oppose à ce que Nestorius appelle, dans sa christologie, le πρόσωπον moral d'union. *Ibid.*, p. 127, 128, 168, 183, 195, 202, 213, 223, 272, 273, 282. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 28-32. Il y a donc, pour Nestorius, deux *prosôpons*, le *prosôpon* naturel ou physique, identique à l'essence concrète, à la nature, à l'hypostase, et le *prosôpon* d'union ou moral. Cf. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, c. III. Cette terminologie plus précise possède, sur celle de Théodore, l'avantage de paraître mieux manifester l'unique personnalité (entendue au sens du πρόσωπον moral) de Jésus-Christ après l'union des deux natures-hypostases. En réalité, elle est tout aussi défectueuse et aboutit aux mêmes erreurs. En parlant d'identité établie par Nestorius, entre l'hypostase et le *prosôpon* naturel ou physique, il faut toutefois s'entendre. L'hypostase, la nature, l'οὐσία même, désignent l'être considéré concrètement. Le *prosôpon* semble, au contraire, chez Nestorius, avoir un sens abstrait : on le traduirait assez exactement par *personnalité*, plutôt que par *personne*. Ce sens permet à Nestorius de jouer sur les mots et d'établir, entre les deux natures divine et humaine, un don mutuel de leur personnalité naturelle, d'où résulte la personnalité morale du Christ. Le *prosôpon* est ainsi une *propriété* de l'hypostase et de la nature plutôt que l'hypostase et la nature elles-mêmes. Voir d'Alès, *Autour de Nestorius*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. V, p. 242-243. Voir aussi les observations du P. Cavallera sur l'ouvrage du P. Jugie, *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, novembre 1912, p. 409-410; janvier 1919, p. 79-88; Junglas, *Die Irrlehre des Nestorius*, dans *Der Katholik*, 1913, p. 437-447; Jugie, *op. cit.*, c. IV.

4. *Saint Cyrille d'Alexandrie.* — L'unité de *personne* et *d'hypostase* avait toujours été reconnue dans l'école d'Alexandrie. Origène, voir plus haut, parle de *la personne* du Christ et il admet les δύο φύσεις, *De princ.*, l. I, c. II, n. 1; *Cont. Celsum*, l. III, c. XXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 130; le témoignage d'Éphrem d'Antioche nous apprend que saint Pierre d'Alexandrie professait en Notre-Seigneur deux natures, une hypostase et une personne. *P. G.*, t. CIII, col. 996. On trouve dans l'épître de Denys d'Alexandrie contre Paul de Samosate, en parlant de Jésus-Christ, ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις προσώπου. Cf. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1043. Didyme l'Aveugle s'abstient de parler des deux natures, pour mettre en relief l'unité du Christ : il prépare les voies à saint Cyrille. Chez saint Cyrille d'Alexandrie, adversaire de Nestorius, le mot hypostase n'a pas toujours le même sens. A Antioche, chez les nestoriens, φύσις et ὑπόστασις étaient équivalents et désignaient la substance concrète par opposition au πρόσωπον moral. A Alexandrie, le mot hypostase conserve toujours, même sous des acceptions différentes, le sens de réalité, de chose existante, par opposition aux pures abstractions et aux simples apparences. Quelquefois même, c'est là sa seule signification. Voir plus haut, col. 372. De même, l'union καθ' ὑπόστασιν signifie, sous la plume de saint Cyrille, l'union selon la réalité, selon la vérité, κατὰ ἀλήθειαν, l'union physique par opposition à l'union morale. Voir *Apologeticus pro XII capitibus contra Theodoretum*, anat. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 401. Parfois aussi, le terme hypostase, considéré comme synonyme de φύσις, a un sens distinct de πρόσωπον, il signifie la nature concrète considérée comme réalité, abstraction faite de son mode de subsistence, voir anath. III, Denzinger-Bannwart, n. 115; ou encore *Scholia de incarnatione*, c. X, *P. G.*, t. LXXV, col. 1381. Jamais cependant il n'est pris comme synonyme d'οὐσία, essence spécifique, encore que saint Cyrille emploie parfois φύσις en ce sens. Sur ce sens abstrait de φύσις, voir *De recta fide ad Augustas*, 46, 31, 32, 38, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1400, 1376, 1388 ; *De recta fide ad Theodosium*, 43, col. 1200 ; *Epist.*, II, *ad Successum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 244-245; *Epist.*, I, *ad Nestorium*, col. 45; *Scolia de incarnatione*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1385. Toutefois, ce sens est controversé. Voir J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909; Jugie, *op. cit.*, p. 180-181. Enfin, et c'est le plus fréquemment, saint Cyrille identifie les trois termes φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον. L'hypostase est la nature-personne que l'on retrouve dans la formule apollinariste μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, que saint Cyrille croyait emprunter à saint Athanase. Cf. Justinien dans son Ὁμολογία πίστεως, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 545, 381. Pour l'identification de φύσις et d'ὑπόστασις, voir *Apologeticus pro XII capitibus contra Theodoretum*, anat. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 401; *Epist.*, XVII, col. 116; XLV, XLVI, n. 2, 4, *P. G.*, t. LXXVII, col. 232, 241, 245.

Pour l'identification d'ὑπόστασις et de πρόσωπον, voir anath. IV, et défense de cet anathématisme, *P. G.*, t. LXXVI, col. 301 sq.; *Epist.*, XLV, t. LXXVII, col. 232; XLVI, n. 2, 4, col. 241, 245. Cf. J. Lebon, *op. cit.*, p. 250 sq., 277 sq.

C'est toujours le sens d'hypostase-personne physique que Cyrille conserve dans les questions trinitaires, mais il ajoute ordinairement à ὑπόστασις le mot ἰδική. Voir plus haut, col. 385. En cette matière, nous retrouvons chez saint Cyrille la formule grecque traditionnelle, l'*usie* est à l'hypostase comme le commun au singulier. *De Trinitate*, dial. I, *P. G.*, t. LXXV, col. 700. On rencontre aussi, chez saint Cyrille comme chez tous les Pères grecs, le mot πρόσωπον avec le sens de *facies, forma*, lequel n'exclut pas, d'ailleurs, le sens philosophique d'hypostase rationnelle. *De Trinit.*, dial. IV, *P. G.*, t. LXXV, col. 888. Sur la terminologie cyrillienne, voir S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. X, XXII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 161-193, 294; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. III, n. 3-7; J. Lebon, *op. cit.*, p. 250 sq.; Tixeront, *op. cit.*, p. 60 sq.; Jugie, *op. cit.*, p. 174-190.

5. *Flavien de Constantinople et Eutychès.* — La terminologie cyrillienne, identifiant φύσις et πρόσωπον ou ὑπόστασις, et consacrant la formule pseudo-athanasienne μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, comportait des interprétations monophysites, encore que, dans l'intention de saint Cyrille, elle exprimât une pensée orthodoxe. Elle ne pouvait être définitive. Un nouveau progrès devait être réalisé à l'occasion d'Eutychès. Voir t. V, col. 1582 sq. Se couvrant de l'autorité de saint Cyrille et du concile d'Éphèse, Eutychès proclame une seule nature en Jésus-Christ, mais en établissant une équivalence stricte entre φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον. *Ibid.*, col. 1584 sq. Cette équivalence fut consacrée par le pseudo-concile surnommé le brigandage d'Éphèse (449). Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 744-745; t. VII, col. 495 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 555 sq. Flavien, évêque de Constantinople, contredit Eutychès : toutefois, il se contente de reprendre la terminologie de Cyrille, voir sa lettre à l'empereur Théodose, Mansi, t. VI, col. 540, 541, en insistant cependant sur la distinction de φύσις, nature, et d'hypostase, dont il fait l'équivalent de πρόσωπον. Il dit que le Christ est ἐκ δύο φύσεων ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ. Mansi, *loc. cit.*, col. 680. D'autres évêques, Basile de Séleucie et Seleucus d'Amasie en particulier, disent ἐν δύο φύσεσι, *ibid.*, col. 685, 686, ce qui ne change rien quant à la signification à accorder aux termes employés.

6. *Théodoret.* — D'autre part, Théodoret, qui fut un des adversaires de saint Cyrille, mais qui, néanmoins, souscrivit à la condamnation de Nestorius, représente la tendance de l'école d'Antioche après le concile d'Éphèse. Dans cette école, la terminologie est sensiblement différente de celle d'Alexandrie. Le mot φύσις n'y est point synonyme de personne. Voir la formule d'accord souscrite, après le concile d'Éphèse (433) quoique s'inspirant visiblement de Théodore de Mopsueste, par Jean d'Antioche et saint Cyrille d'Alexandrie, dans les lettres de saint Cyrille, XXXVIII, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 170-187. On y admet explicitement deux natures en Jésus-Christ. Mais il n'y avait pas accord sur le sens du mot ὑπόστασις. André de Samosate tenait ce mot pour un synonyme de πρόσωπον et rejetait expressément la formule δύο ὑποστάσεις après l'union. *Cyrilli apologeticus adversus Orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 348; cf. col. 333. Théodoret, au contraire, s'il identifie φύσις et ὑπόστασις, les oppose à πρόσωπον. *Critique des anath.*, III et IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 404. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. II, c. III, n. 6. Mais comme, en somme, ils acceptent l'un et l'autre l'union physique de Cyrille et non l'union morale de Nestorius, leur terminologie reste, en fin de compte, orthodoxe. Ὑπόστασις représente, pour Théodoret, la nature concrète individuée, qui s'oppose à οὐσία, *substantia*, comme le particulier s'oppose au commun. *Dial. Immut.*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 33.

2° *Détermination officielle de la terminologie catholique.* — 1. La lettre dogmatique XXVIII[e] de saint Léon à Flavien précisa la terminologie catholique, en définissant l'unité de personne et la dualité de natures en Jésus-Christ. La nature complète, parfaite, avec toutes ses propriétés, substance concrète, n'est pas la personne. En quoi consiste la différence, le document pontifical ne l'établit pas : il pose simplement les données du problème dogmatique : *un* Christ, *une* personne, *deux natures*. Denzinger-Bannwart, n. 143-144.

2. Le concile de Chalcédoine, voir le texte de la définition, *ibid.*, n. 148, et CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. II, col. 2194-2195, reprenant la doctrine de Léon, définit que « Jésus-Christ, complet quant à la divinité et complet quant à l'humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, est *un seul et même Christ*... en *deux natures*, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation; car l'union n'a pas supprimé la différence des natures; chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre et s'est rencontrée avec l'autre dans *une unique personne ou hypostase.* » Il affirme que Jésus-Christ « n'a pas été partagé ou divisé en deux personnes, mais il n'y a qu'un seul et même Fils, Fils unique, Dieu-Verbe, » etc. De ce texte, il faut conclure : *a*) à l'équivalence dogmatique des termes *hypostase* et *personne*; par là se trouvent écartées les terminologies opposées de saint Cyrille et de Théodoret, parmi les catholiques; celles d'Eutychès et de Nestorius, parmi les hérétiques; *b*) à l'exclusion du *prosôpon* moral de Nestorius, déjà rejeté au concile d'Éphèse; la personne est un individu n'admettant ni partage, ni division; *c*) à une différence réelle entre le concept de personne ou d'hypostase et celui de nature concrète (φύσις); *d*) à la possibilité pour une nature concrète de subsister, complète, sans mélange, sans transformation, dans une hypostase différente de la sienne. Ces quatre points sont désormais acquis à la pensée catholique. On les retrouve dans la lettre de saint Gélase, *De duabus naturis in Christo*, Jaffé, n. 670; Denzinger-Bannwart, n. 168. Cf. S. Jean Chrysostome, *Epist. ad Cæsarium monachum*, *P. G.*, t. LII, col. 760.

3. L'affaire des *trois chapitres* devait, malgré des incidents regrettables, apporter sa part de précision dans la terminologie catholique. Voir CONSTANTINOPLE (*II[e] concile de*), t. III, col. 1231-1259. — *a*) La formule *Unus de Trinitate passus est*, approuvée par Jean II, amène, dans le document pontifical, cf. Jaffé, n. 885; Denzinger-Bannwart, n. 201, cette phrase : *unum enim ex sancta Trinitate Christum esse, hoc est unam de tribus sanctæ Trinitatis* PERSONIS *sanctam esse* PERSONAM *sive subsistentiam, quam græci* ὑπόστασιν *dicunt.* Aux précisions précédemment signalées, on trouve ici, authentiquement proposée, l'équivalence de personne ou hypostase et de *subsistence*. Sur cette équivalence, voir plus loin, col. 391. — *b*) Les canons du V[e] concile général, voir Denzinger-Bannwart, n. 213 sq., fixent d'une façon irrévocable les formules. Le canon 1[er] identifie, dans les questions trinitaires, d'une part, φύσις et οὐσία entendue dans le sens de substance concrète, d'autre part, ὑπόστασις et πρόσωπον. En ce qui concerne le problème christologique, le canon 4, rejetant les erreurs nestorienne et eutychéenne et promulguant à nouveau la doctrine de Chalcédoine, établit l'unité d'hypostase ou de personne : il identifie ὑπόστασις et πρόσωπον sans aucune restriction. Le canon 5 définit ce qu'il faut entendre par « hypostase » dans le Christ : ce n'est pas l'union de deux hypostases

ou de deux natures physiques, dont résulterait une seule personne morale, au sens de Nestorius; c'est vraiment une hypostase unique ou une personne réelle dans laquelle l'humanité est unie au Verbe, sans ajouter quoi que ce soit, du chef de l'union, à la Trinité. Le canon 7 professe la *dualité des natures*, divinité et humanité, persistant sans confusion, sans mélange, dans l'*unité de l'hypostase*. Le canon 8 rejette l'interprétation monophysite de la formule cyrillienne μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Le canon 9 maintient, malgré la dualité des natures, l'unité d'adoration. De toutes ces décisions ressort la différence de signification des termes φύσις et ὑπόστασις. L'hypostase est l'individu complet, la personne; la nature concrète, φύσις, peut n'être pas ἰδιοϋπόστατος et subsister par conséquent καθ' ὑπόστασιν dans la personne même du Verbe.

3° *Après le concile de Chalcédoine.* — 1. *Chez les catholiques.* — *a*) *Les conciles et les documents pontificaux subséquents* n'apportent aucune précision nouvelle. Dans l'Église latine comme dans l'Église grecque, la terminologie est fixée, les équivalences de significations sont établies. Voir concile de Braga (561), can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 231 ; Honorius Ier, *Epist.*, II, *ad Sergium* (634), n. 252; concile de Latran (649), proclamant, can. 1, trois *subsistences* consubstantielles en Dieu, n. 254; cf. can. 6, 7, 8, 9, unité de *personne* et dualité de *natures* dans le Christ, n. 259-262 ; symbole de Tolède (XIe) (675), identification de *substantia* et de *natura*, n. 275, 276, 277, 278; *tres personæ, una substantia*, n. 279, 280; *tres personæ unius naturæ*, n. 281; *persona Filii incarnata*, n. 282; *una persona, duæ naturæ*, n. 283; *in duabus naturis, tribus exstat substantiis*, n. 284; en quel sens, *trois* substances, voir plus loin; *gemina substantia divinitatis et humanitatis in Christo*, n. 285; S. Agathon, *Epist. dogmatica ad imperatores*, n. 288; IIIe concile de Constantinople (680) : *naturalis differentia in eadem una subsistentia*, ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει, n. 290, 292: XVe concile de Tolède (688), expliquant en quel sens on peut dire, avec le XIe concile de Tolède, *deux* ou *trois substances* dans le Christ, divinité, âme, corps, n. 295: enfin, concile de Francfort (794), *duas substantias, una persona*, avec l'exclusion de la formule ambiguë du XIe concile de Tolède, n. 312. Ainsi se trouve fixée la terminologie catholique. « Mais, remarquons-le bien, l'Église, en prononçant sur le fait, n'indiqua point *comment* on devait le concevoir. Elle prit dans la langue usuelle, et suivant leur signification courante, les deux mots de nature et de personne et elle affirma qu'en Jésus-Christ on devait voir une seule personne et deux natures. Comment cela se faisait-il? Comment cela était-il possible? Quel rapport fallait-il donc établir entre les notions de nature et de personne? Qu'est-ce qui caractérisait l'une et l'autre? L'Église ne le dit pas et n'avait pas à le dire : elle est chargée de définir, de constater, non d'appliquer et de justifier rationnellement. Ce dernier rôle est celui des théologiens. » Tixeront. *Des concepts de nature et de personne*, etc., *loc. cit.*, p. 584.

b) Mais avant d'aborder l'étude de ce développement théologique, il importe encore de fixer notre attention sur l'*équivalent grammatical latin d'hypostase*, à savoir, le mot : *subsistentia*. On a vu plus haut, col. 378, que les Pères latins traduisaient ὑπόστασις par *substantia*. De là une source de difficultés dans la terminologie. Rufin, au début du ve siècle, expliquant le différend survenu, au synode d'Alexandrie, au sujet du mot *hypostase*, préfère traduire ὑπόστασις par *subsistentia*, supprimant par là toutes les équivoques possibles. *H. E.*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. XXI, col. 449. *Substantia* et *essentia* répondent désormais à οὐσία. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. IV, n. 16. Avant Rufin, on peut citer comme ayant fait usage du terme *subsistentia*, au milieu du IVe siècle, Victorin de Pettau; mais ce n'est pas dans le sens d'une attribution personnelle et distincte. *Adversus Arium*, l. I, n. 30; l. II, c. IV, *P. L.*, t. VIII, col. 1062, 1092; cf. Petau, *loc. cit.*, c. III, n. 5. Ou bien ce terme est interpolé, *op. cit.*, l. III, c. IV, VIII, IX, et peut-être aussi l. II, c. IV, col. 1101, 1105, 1092; cf. de Régnon, *op. cit.*, p. 236-241. Saint Augustin, quoique postérieur à Rufin, traduit encore ὑπόστασις par *substantia*. *De Trinitate*, l. VII, c. IV, V, VI, *P. L.*, t. XLII, col. 939-946; cf. l. V, c. VIII, IX, n. 9, 10, col. 917, 918. On retrouve parfois chez saint Augustin, entre l'essence et la personne, la distinction du commun et du singulier. *De Trinitate*, l. VII, c. VI, n. 11, col. 942. On trouve *subsistentia* chez Fauste de Riez, *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LVIII, col. 858; chez le diacre Paschase, *De Spiritu Sancto*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXII, col. 13, et peut-être chez le pseudo-Ambroise, *In symbolum apostolorum*, *P. L.*, t. XVII, col. 507; cf. note, col. 511. Désormais ce mot est dans le langage courant. Rustique, *Contra acephalos disputatio*, en fait un emploi fréquent, et toujours comme traduction d'ὑπόστασις, avec les différentes nuances de signification que les grecs donnent à ce mot. *P. L.*, t. LXVII, col. 1192, 1238. L'Église elle-même, à cette époque, comme le remarque Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, l. I, c. III, *P. L.*, t. LXXII, col. 538, consacre cette équivalence grammaticale par la lettre dogmatique de Jean II au sujet de la formule *Unus de Trinitate passus est*. Voir ci-dessus, col. 390; Denzinger-Bannwart, n. 201. Voir la même équivalence établie dans la lettre dogmatique de saint Agathon, Denzinger-Bannwart, n. 288, lue au VIe concile œcuménique ; dans les lettres synodales de Rome et de Milan, lues au même concile. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 286. Les traductions latines des canons orientaux soulignent la même équivalence. Cf. anathématismes de saint Cyrille au concile d'Éphèse, trad. de Marius Mercator, anat. II, IV, Denzinger-Bannwart, n. 114, 116 ; concile de Chalcédoine, trad. de Rustique, *n.* 418; concile de Constantinople, can. 1, 4, 5, 7, 8, 13, n. 213, 216, 217, 219, 220, 226. Dans la préface à la traduction du VIIe concile œcuménique, Anastase le bibliothécaire avertit expressément qu'il traduit ὑπόστασις par *subsistentia*. *Interpretatio VII^æ^ synodi, præfatio*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 195; cf. Petau, *op. cit.*, l. IV, c. III. Sur ces rapprochements, voir Stentrup, *Zum Begriff der Hypostase*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1877, p. 78 sq. Il est à noter que, dans ces textes, le mot *subsistentia* est toujours pris dans un sens concret, comme substance, hypostase, essence, personne. Petau, *loc. cit.*, n. 6. De plus, la désinence qu'il affecte en latin semble imposer, en français, l'orthographe que nous avons observée ici : subsistence et non pas subsistance.

c) Dans son *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychetem et Nestorium*, Boèce (première moitié du VIe siècle) a une terminologie quelque peu différente, en ce qui concerne la traduction latine d'ὑπόστασις et l'équivalent grec de *subsistentia*. Il définit, c. I, la nature : *unamquamque rem informans specifica differentia*, *P. L.*, t. LXIV, col. 1342, et, c. III, la personne : *naturæ rationalis individua substantia*, col. 1343. *Substantia* est ici l'équivalent latin d'ὑπόστασις : « Boèce rencontre les deux verbes latins *subsistere* et *substare* et il les distingue par leurs relations avec les accidents. *Subsistere*, dit-il, signifie n'avoir pas besoin d'accidents pour être; *substare* signifie servir de sujet aux accidents pour qu'ils puissent être. Ces définitions lui permettent de distinguer entre l'individu et l'espèce ou, si vous le voulez, entre la substance première et la substance seconde. En bon réaliste, il déclare

donc que les genres et les espèces sont des *subsistences*, puisque les accidents n'y entrent pas, et que les individus seuls sont des *substances*, parce que seuls ils supportent les accidents... Boèce a expliqué par la philosophie profane la non-synonymie des mots latins. Il veut, de plus, montrer la parfaite synonymie des expressions théologiques, grecques ou latines. En latin, il constate quatre mots, savoir : *essentia*, *subsistentia*, *substantia*, *persona*. Il lui est facile d'identifier πρόσωπον et *persona*. Comme saint Hilaire, il identifie οὐσία et *essentia*. Reste ὑπόστασις pour les deux mots latins *subsistentia* et *substantia*. Comme Rufin, il voit bien que ce mot provient du verbe ὑφίστασθαι, répondant seul aux deux verbes latins *subsistere* et *substare*, mais, dans le choix de sa traduction, il va à l'inverse de Rufin. Boèce, prenant le verbe grec dans le sens de substance, identifie ὑπόστασις au mot latin *substantia*... Restait à sa charge un quatrième mot latin, précisément le fameux terme *subsistentia*. Comme équivalent grec, Boèce exhume un mot, à peine usité une fois par saint Cyrille et Théophylacte, le substantif οὐσίωσις. Cette terminologie, surtout en matière trinitaire, présente de graves inconvénients, puisque, logiquement, elle conduisait à mettre en Dieu « trois substances » et « une subsistence ». Tout eût été parfait si Boèce avait conservé au mot ὑπόστασις sa traduction grammaticale *subsistentia*. Ce n'est qu'en traduisant *substantia* par l'idée qu'exprime *subsistentia*, pris au sens concret, que saint Thomas d'Aquin parvient à justifier la définition que Boèce a donnée de la personne. *Sum. theol.*, Iª, q. XXIX, a. 1, 2; q. XXX, a. 1. » De Régnon, *op. cit.*, p. 227-232. Toutefois sa définition de la personne constitue un réel progrès, parce qu'elle renferme dans ses éléments l'idée d'intelligence et de raison, plus nettement marquée qu'on ne l'avait fait jusqu'alors.

d) Le diacre Rustique, qui avait vécu à Constantinople, connaissait mieux la terminologie grecque et il s'applique, sans nommer Boèce, à rectifier sa traduction d'ὑπόστασις. Il restitue son véritable sens à *substantia* : « Le mot ὑπόστασις, écrit-il, est ambigu et signifie tantôt la personne, tantôt la nature. Nous disons que la subsistence du Seigneur Christ est une, car sa personne est subsistante. Mais nous ne condamnons pas absolument qu'on dise deux subsistences, si on a pieusement soin d'avertir qu'on entend par là les natures, car les natures subsistent. » *Disputatio contra acephalos*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1192. *Usie* et *substance* sont identiques, col. 1181. La *nature* signifie ce qu'on appelle l'espèce commune; la personne est le concours des choses qui déterminent *une subsistence rationnelle*, col. 1238. Cette subsistence individuelle est comme le fondement et le support de tous les accidents, en ce sens que rien ne peut exister sans ce fond. De là vient qu'on donne à *la totalité des choses EXISTANT DANS un être* (remarquons cette *in-existence*) le nom de ce qui en est *le soutien dans l'existence*. La personne est donc une *subsistence raisonnable et individuelle*, col. 1239. Ainsi, parallèlement à son contemporain Léonce de Byzance, voir plus loin, col. 397, Rustique commence à esquisser la théorie philosophique de l'être in-existant, *enhypostasié* (*substantiva res*), pour répondre aux difficultés soulevées à propos de l'incarnation. La nature humaine du Verbe n'est pas une personne, parce qu'elle est *magis in subjecto quam subjectum*, col. 1239.

2. *Chez les non-catholiques.* — *a*) Du côté des *nestoriens*, le concile d'Éphèse ne brisa pas toutes les résistances, pas plus que la formule signée par Jean d'Antioche n'amena la paix complète. On trouvera l'histoire des doctrines nestoriennes à NESTORIANISME. La terminologie des dissidents n'accuse d'abord aucune nouveauté : elle reste attachée à la formule de paix, signée en 433, qui *paraît* aux nestoriens plus favorable. Les décisions de Chalcédoine sont saluées comme une victoire. Voir *Le livre d'Héraclide*, p. 327, 330. Peu à peu un mouvement plus prononcé vers l'hétérodoxie se dessine : on rejette le sens donné par le concile de Chalcédoine au mot *hypostase*, sens qui l'identifiait avec πρόσωπον. On continua à rapprocher *hypostase* de *nature* : le Christ fut déclaré être en *deux natures*, *deux hypostases* et *une personne*. Voir le concile nestorien de 486, canon 1, dans *Synodicon orientale*, édit. J.-B. Chabot, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXVII, p. 302, et *Homélie de Narsès sur les trois grands docteurs Diodore, Théodore et Nestorius* (485-490?), édit. Martin, dans le *Journal asiatique*, juillet 1900. La formule de 433 est jugée insuffisante et rejetée. Il y eut encore du flottement dans les termes jusqu'en 612 : à partir de cette époque, la terminologie devint fixe et absolue. W. A. Wigram, *An introduction to the history of the Assyrian Church*, Londres, 1910, p. 256, 278.

C'est à Babaï le Grand, abbé d'Izla (569-628), que l'Église nestorienne doit la fixation définitive de sa terminologie en matière christologique. Son traité *De unione* a été, en partie (par extraits), publié par M. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (*224-632*), Paris, 1904, p. 280-287. M. Tixeront a ainsi résumé cette terminologie : « La *nature* (*kianâ*) est prise par Babaï dans le sens abstrait : c'est l'élément commun qui existe dans les hypostases particulières, et qui comprend toutes celles de la même espèce. L'*hypostase* (*qnoumâ*) est la substance concrète et singulière : « On appelle hypostase », dit Babaï, « la substance (οὐσία) singulière, subsistant « dans son être unique, numériquement une et séparée « de beaucoup (d'autres), non en tant qu'*individuante*, « mais en tant qu'elle reçoit chez les êtres créés, rai- « sonnables et libres, des accidents variés, de vertu « ou de crime, de science ou d'ignorance, et chez les « êtres privés de raison, également des accidents « variés, par suite de tempéraments contradictoires ou « de toute autre façon. » Quant à la personne (*parsopâ*), elle est « cette propriété de l'hypostase qui la distingue des autres », ce par quoi deux hypostases de même nature et espèce, Pierre et Paul, par exemple, se distinguent entre elles. Pierre et Paul, en effet, ont la même nature : tous deux — et ils ont encore cela de commun — sont des hypostases, c'est-à-dire des substances concrètes, existantes : mais l'hypostase de l'un n'est pas celle de l'autre : elles ont chacune leur propriété singulière qui en fait des personnes distinctes : « et parce que la propriété singulière que possède l'hy- « postase n'est pas l'hypostase elle-même, on [appelle] « *personne* ce qui distingue. » — Si, dans la pensée de Babaï, cette propriété singulière n'est pas l'existence à part soi (καθ' ἑαυτόν), elle ne peut être que l'ensemble des accidents variés dont il a donné plus haut des exemples; et ainsi l'on pourrait dire que la personnalité, d'après lui, n'est autre chose que l'ensemble des caractères accidentels dont l'hypostase est le *substratum* substantiel, et par où elle se distingue des autres hypostases. Cette notion serait bien superficielle et peu exacte. » L'hypostase étant identifiée avec la nature concrète, il ne saurait être question, pour l'Église nestorienne, d'union *hypostatique* : fidèle à la tradition de Théodore et de Nestorius, elle n'admet qu'une union prosopique. Voir HYPOSTATIQUE (*Union*). Par contre, en matière trinitaire, la théologie nestorienne admet en Dieu trois *qnoumé*, trois hypostases au sens cappadocien du mot. Les autres écrits nestoriens, antérieurs ou postérieurs à Babaï, et dont on trouvera le résumé dans Labourt, *op. cit.*, c. X; cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 57, 60, n'apportent aucun élément nouveau à la terminologie.

b) Les monophysites. — Le monophysisme n'est pas une doctrine une : c'est en fonction des définitions du concile de Chalcédoine qu'on groupe tous les dissidents qui combattent la formule des *deux natures après l'union.* Voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1595-1596. Quels que soient les noms sous lesquels furent désignées les différentes sectes de monophysites, c'est le sens donné au mot φύσις, en opposition avec les décisions de Chalcédoine, qui est le point de départ du monophysisme. Il importe donc de préciser les différentes acceptions de ce mot pour faciliter, dans la suite, l'intelligence de l'erreur condamnée. — *a.* Le terme φύσις peut, en premier lieu, signifier l'essence spécifique, commune à plusieurs individus. Nous avons déjà rencontré ce sens abstrait, désignant l'essence commune désignée sous le nom de φύσις et plus généralement d'οὐσία, par opposition à l'individu, au singulier, que signifie l'hypostase, dans saint Basile, *Epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 328; CCXIV, n. 4, col. 789; CCXXXVI, n. 6, col. 884; voir col. 386 ; dans saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I, *P. G.*, XLV, col. 320; *Discours catéchétique*, c. I, col. 13 ; *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 177, voir col. 386; et ESSENCE, t. V, col. 839-841 ; dans Théodoret, *Dial. Immut.*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 33, voir col. 389 ; et même dans saint Cyrille d'Alexandrie, voir les références, col. 388. On retrouve cette acception chez une foule d'autres auteurs, catholiques ou non catholiques. Cf. pseudo-Athanase, *Dial. de Trinitate*, I, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1137 ; S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. II, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 20. C'est que tous sont d'accord pour affirmer qu'avant l'union, c'est-à-dire en considérant les choses d'un point de vue abstrait, les natures du Christ sont spécifiquement distinctes. Les catholiques d'ailleurs se sont bien gardés de considérer la nature humaine du Christ comme correspondant à l'humanité ainsi envisagée spécifiquement. — *b.* Le concile de Chalcédoine reconnaît dans le Christ deux φύσεις, la nature divine et la nature humaine, *concrètes et individuelles.* C'est à propos de la signification concrète du mot nature que s'affirment les divisions. Voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1596-1597. En quelques mots, voici les trois acceptions monophysites possibles du terme φύσις. Le concile de Chalcédoine donne au mot φύσις le sens de nature concrète, *mais abstraction faite du mode de subsistence.* Le sujet qui possède à la fois deux natures, individuée et concrète, est l'hypostase ou la personne qui est la raison même, pour chaque nature, de sa subsistence. A l'encontre ou en marge des décisions du concile, on peut affirmer en Jésus-Christ une seule nature : α. En entendant le mot φύσις dans le sens cyrillien ; c'est alors une nature concrète, mais considérée comme subsistante en elle-même, d'une existence séparée et indépendante. Cette formule est orthodoxe en soi, car l'essence humaine en Jésus n'a pas d'existence indépendante; elle ne peut être dite φύσις au sens où l'on entend ici ce mot. En réalité, ce monophysisme *verbal* est, par la pensée, catholique, dès là qu'il n'exclut point la formule consacrée à Chalcédoine et ne s'attache pas, d'une façon exclusive, à la conception d'une φύσις unique, quoique entendue dans le sens de nature-personne. C'est le monophysisme de saint Cyrille d'Alexandrie, qui, s'adaptant aux décisions de Chalcédoine, a trouvé son expression la plus solennelle dans les canons du Ve concile œcuménique, surtout le canon 8, Denzinger-Bannwart, n. 216, 217, 219, 220, et dans ceux du concile de Latran (649), surtout le canon 5, complété par les canons 6 et 7, n. 258, 259, 260. — β. En accordant au mot φύσις le sens qui vient d'être expliqué, il se peut qu'on se sépare de l'orthodoxie, uniquement parce que, comprenant mal les décisions de Chalcédoine, on les rejette avec la prétention de les taxer d'hérésie. C'est peut-être le cas du monophysisme sévérien, dont le plus illustre représentant est Sévère d'Antioche (538-543). Sévère confond dans un même sens les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, et ce sens est celui d'individu concret, de sujet, de personne. Οὐσία n'est pas l'équivalent de φύσις : c'est le commun s'opposant au singulier. Deux natures-unies sont un contresens; la nature n'est telle qu'à la condition d'être existant en soi, καθ' ἑαυτήν; deux natures sont nécessairement deux personnes. Mais en Jésus-Christ la φύσις est, par l'incarnation, douée des propriétés et des attributs de l'humanité aussi bien que de la divinité. Eustathe, moine, *Epist. ad Timothæum scotast. de duabus naturis, adversus Severum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 920 sq.; cf. Fragments, dans *Quæstiones adversus monophysitas*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1917; Mai, *Scriptor. veter. collect. nova*, t. VII, p. 71. On se demande si le système de Sévère diffère vraiment de la doctrine de saint Cyrille. Le P. Jugie n'y voit qu'une question de terminologie. Voir t. V, col. 1598. M. Tixeront penche également vers cette solution, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 127, en faisant remarquer qu'il n'était plus permis, à l'époque de Sévère, de négliger la terminologie de Chalcédoine et la doctrine définie par saint Léon. Sur la terminologie du monophysisme sévérien, voir l'ouvrage classique de M. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 243 sq. ; cf. p. 422 sq. — γ. En adoptant pleinement la terminologie du monophysisme *réel.* Ainsi l'on en arrive à identifier l'οὐσία concrète, la nature, l'hypostase, la personne. C'est le système d'Eutychès, qui, évoluant, devait aboutir aux extravagances doctrinales des différentes sectes préconisant, en Jésus-Christ, l'absorption de l'humanité en la divinité ou, réciproquement, de la divinité dans l'humanité. Voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1601 sq. La terminologie du monophysisme réel a été formulée par le philosophe péripatéticien Philopon, dans son ouvrage *l'Arbitre* (Διαιτητής), publié vers 540, à la prière de Sergius d'Antioche. Il s'applique « à montrer que la *nature*, en tant que ce mot désigne le genre ou l'espèce, n'existe en dehors de notre esprit que dans les individus qui le réalisent; mais que, là, elle se confond avec la personne ou l'hypostase, celle-ci n'étant que la nature particularisée par les caractères individuants. Ainsi la nature n'existe que comme individu et l'individu, c'est la personne : ἄτομον δὲ ταυτὸν εἶναι καὶ ὑπόστασιν ἀρτίως δεδείχαμεν. S. Jean Damascène, *Hær.*, LXXXIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 753. En Jésus-Christ, l'humanité existe, mais n'est ni une nature, ni une personne; en Dieu, il y a trois personnes, donc trois natures : ἔστω τρεῖς φύσεις λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος. *De sectis*, act. V, c. VI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1233, Timothée de Constantinople, *De receptione hæreticorum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 61. Cf. Tixeront, *Des concepts de nature et de personne*, *loc. cit.*, p. 588.

III. PREMIERS ESSAIS DE SYSTÉMATISATION THÉOLOGIQUE CHEZ LES PÈRES GRECS. — Au point de vue philosophique, les catholiques orthodoxes se trouvent, à ce point d'évolution de la terminologie, pris entre les eutychiens et les nestoriens. Les catholiques, avec le concile de Chalcédoine, admettent en Jésus-Christ deux natures concrètes: mais ils doivent, d'une part, répondre au reproche des eutychiens, les accusant d'établir par là une dualité d'hypostases ou de personne; d'autre part, réfuter la prétention des nestoriens, qui, identifiant nature-concrète et hypostase, se refusent à proclamer l'unité physique de Jésus-Christ. Il faut rendre compte aux uns et aux autres que le mystère de l'union hypostatique ne renferme, au regard de la raison, aucune

contradiction. La solution proposée a pour base la distinction de l'ὑπόστασις et de l'ἐνυπόστατον, déjà esquissée antérieurement, mais que les théologiens du VI[e] au XI[e] siècle vont mettre en pleine évidence.

1° Jusqu'au VI[e] siècle, en effet, les Pères n'avaient pas abordé directement la question métaphysique de la nature concrète comparée à l'hypostase. En quelques mots jetés en passant, ils avaient cependant d'une certaine façon posé les principes d'où devaient sortir, les luttes dogmatiques une fois apaisées, les explications théologiques ultérieures. Saint Basile, *Epist.*, CCXXVI, n. 6, avait dit que l'hypostase existe à part soi, τὸ καθ' ἕκαστον; c'est cette existence en soi, cette perfection individuelle qui caractérise l'hypostase. Saint Grégoire de Nysse fait entrer dans le concept de personne l'idée d'indépendance, de spontanéité, de liberté, en un mot, de cette perfection individuelle que les Pères ont exprimée en affirmant que Jésus a uni notre humanité à sa divinité εἰς μίαν τελειότητα ; S. Épiphane, *Symbole*, Denzinger-Bannwart, n. 13 ; cf. *Hær.*, LXXVII, n. 29, *P. G.*, t. XLII, col. 684 ; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113. Si la nature humaine concrète, dans la personne de Jésus-Christ, ne constitue pas une hypostase, une personne, n'est-ce point précisément parce qu'il lui manque cette perfection dernière d'exister à part soi et de ne dépendre que de soi quant au mode de subsistence? Nestoriens et eutychiens reprochent aux catholiques de faire de la nature humaine dans le Christ un être ἀνυπόστατον, puisque les conciles interdisent de la concevoir comme une hypostase ou une personne : mais, entre l'ὑπόστασις et l'ἀνυπόστατον, (sur l'équivalence, en matière christologique et trinitaire, des termes, ἀνυπόστατος et ἀπρόσωπος, voir Shlossmann, *op. cit.*, § 8 et 9), n'y a-t-il donc aucun moyen terme, comportant une solution satisfaisante?

Ce moyen terme, c'est l'être enhypostasié, l'ἐνυπόστατον, qui n'est ni l'hypostase, ni l'être sans hypostase, mais bien l'être existant en une hypostase différente de sa propre réalité. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. III, p. 20, attribue à Léonce de Byzance l'invention du terme ἐνυπόστατον. Mais c'est à tort. On trouve déjà ce mot, au V[e] siècle, chez l'auteur des *Dialogues sur la Trinité*, dial. II, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1160 ; cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evang.*, l. V, c. V, *P. G.*, t. LXXIII, col. 844 ; *Thesaurus*, ass. VIII, t. LXXV, col. 101, 104; au IV[e] siècle, chez saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 180; chez saint Épiphane, voir col. 372, et fréquemment chez Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. XVI, XXVI; l. II, c. I, II, VIII, X; l. III, c. XIX, XXXVII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 337, 384, 452, 461, 616, 648, 892, 972. On le rencontre également dans l'ἔκθεσις μακρόστιχος, Hahn, *op. cit.*, p. 192. Saint Hilaire, *De Trinitate*, l. X, n. 21, *P. L.*, t. X, col. 358, le traduit par *substantivum*. Au III[e] siècle, on le trouve employé, à propos de Paul de Samosate, dans une lettre de Denys d'Alexandrie, qui distingue de l'hypostase l'οὐσία ἀνυπόστατος et l'οὐσία ἐνυπόστατος, Mansi, t. I, col. 1044, et dans l'épître du synode d'Antioche. *Ibid.*, col. 1036. Sur l'origine du mot ἐνυπόστατον, voir Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, p. 150 sq.

2° Néanmoins, c'est à Léonce de Byzance († 543) que revient l'honneur d'avoir formulé une théorie christologique complète de l'ἐνυπόστατον. Se référer, pour les citations, à la *P. G.*, t. LXXXVI : *Libri tres contra nestorianos et eutychianos*, col. 1268-1396 ; *Capita triginta contra Severum*, col. 1901-1906; *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, col. 1916-1945. Dans l'échelle des réalités, la notion d'être (οὐσία au sens large) est la plus générale. C'est l'*ens* transcendant des scolastiques. Au-dessous de cette notion se trouve le genre, τὸ γένος, et, au-dessous du genre, l'espèce, τὸ εἶδος. L'espèce est composée du genre et des différences spécifiques, εἰδοποιοί διαφοραί, ποιότητες οὐσιώδεις, οὐσιοποιοὶ ἰδιότητες, col. 1301, 1277, 1921, 1928. L'espèce réalisée dans un être concret, devient la φύσις ou l'οὐσία au sens strict, qui se compose ainsi du genre et de la différence spécifique, col. 1945. Au-dessous de l'espèce, se trouve l'individu, τὸ ἄτομον ; l'individu se compose de l'espèce et des caractères individuants, ἰδιώματα ἀφοριστικά, qui ne constituent pas la personne ou l'hypostase, mais la font distinguer, col. 1917. Les caractères individuants se distinguent des simples accidents en ce que les accidents sont séparables (χωριστά), tandis que les caractères individuants sont permanents et demeurent sur l'être qu'ils déterminent, συμβεβηκότε ἀχώριστά, col. 1945. Ceux-ci tiennent le milieu entre les simples accidents et les différences spécifiques; les différences spécifiques sont permanentes, ποιότητες οὐσιώδεις; les caractères individuants sont ποιότητες ἐπουσιώδεις, col. 1277. Quant à l'hypostase ou personne, Léonce, comme les Cappadociens, l'identifie avec l'individu ou la φύσις *existant à part soi et en soi*. Mais il ajoute à la théorie à peine esquissée de Basile de nouvelles précisions : « La nature implique l'idée d'être, la perfection ; l'hypostase implique, de plus et principalement, l'idée d'*être à part* ; la première indique l'espèce, la seconde révèle l'individu ; la première porte le caractère de l'universel, la seconde sépare du commun le propre, » col. 1280, 1915. « La notion d'hypostase se réalise donc et dans les êtres qui, identiques par leur nature, diffèrent numériquement, et dans ceux qui résultent de natures différentes, mais qui ont entre elles un lien commun et « *inexistent* » l'une dans l'autre. Quand je dis qu'*elles ont un être commun*, je ne veux pas parler de celles qui se complètent mutuellement au point de vue de l'essence, comme c'est le cas des substances et des prédicats essentiels que l'on nomme propriétés, mais *je veux parler de la nature et de l'essence de chacun des composants, nature qui n'est pas considérée à part soi* (καθ' ἑαυτήν), *mais par rapport à la nature qui lui est jointe et unie* », col. 1281. En d'autres termes, la notion d'hypostase implique l'existence à part soi, καθ' ἑαυτόν, et ne convient qu'aux individus possédant une existence indépendante. Si donc un tout était composé non seulement de parties substantielles, mais de substances ou de natures complètes, ces substances ou natures ne seraient pas des hypostases, car elles existeraient, non en elles-mêmes, mais dans le tout. Or, une nature, une substance concrète ne peut exister qu'individuelle et, par conséquent, « hypostasiée » de quelque façon ; autrement, elle serait une pure abstraction, col. 1280. Entre la nature abstraite, sans réalité, ἀνυπόστατος, et la nature individuée qui existe à part soi, ὑπόστασις, il y a un moyen terme, c'est l'être, la nature « enhypostasiée », ἐνυπόστατος: « Être enhypostasié convient à ce qui n'est pas un accident et qui cependant existe en un autre et non en soi-même, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκός δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, col. 1277. La nature enhypostasiée n'est pas une hypostase, puisqu'elle n'existe pas en soi, mais ce n'est pas non plus un accident, puisque, par hypothèse, c'est une nature, une substance. L'accident, parce que tel, n'est dit enhypostasié qu'improprement; il serait plus exact de l'appeler ἑτερουπόστατον. Par là, l'on peut répondre victorieusement aux difficultés soulevées par les hérésies contraires de Nestorius et d'Eutychès contre la doctrine catholique de l'incarnation : la nature humaine, tout en demeurant complète et intégrale, n'est pas une hypostase, parce qu'elle n'existe pas à part soi, et qu'elle subsiste dans le Verbe, à qui elle appartient et qui lui donne d'exister par le fait qu'il la reçoit en lui, col.

1277, 1941. Cette enhypostasie est possible : Léonce en fournit les comparaisons qui, évidemment, ne donnent qu'une idée imparfaite de l'enhypostasie de l'humanité dans la personne du Verbe. Enhypostasiés sont les caractères individuants, puisqu'ils ne sont ni de simples accidents, ni la nature-subsistence; enhypostasiés également, le corps et l'âme qui conservent, dans le composé humain, leur nature propre, col. 1277, 1280, 1304. On verra à HYPOSTATIQUE (*Union*) tout le parti que Léonce tire de la théorie de l'ἐνυπόστατον pour exposer l'union des deux natures dans la personne unique du Verbe.

3° Les principes posés par Léonce servent de guide à toute la théologie grecque des VIe, VIIe et VIIIe siècles en matière christologique. L'auteur du *De sectis* n'apporte aucune idée originale. Il distingue les deux sens du mot hypostase, le sens vulgaire : réalité, consistance, qui se vérifie aussi bien dans les accidents que dans les substances, et le sens philosophique : *ce qui existe en soi et par soi*. Par là, double également est l'ἐνυπόστατον : tout ce qui possède une réalité peut être dit enhypostasié : les accidents sont ainsi enhypostasiés dans la substance ; mais, à proprement parler, l'être enhypostasié est celui qui existe en soi et par soi (c'est-à-dire dans l'hypostase qui lui est propre). L'ἀνυπόστατον signifie pareillement et ce qui n'a aucune réalité (un être imaginaire) et ce qui existe dans un sujet (les accidents par exemple). *De sectis*, act. VII, n. 1, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1240-1241. On explique avec ces données la terminologie difficile de saint Cyrille.

Saint Sophrone († 638) ne se hasarde pas dans ces spéculations théologiques; d'une manière traditionnelle et claire, il se contente d'exposer, à propos du mystère de la trinité et du mystère de l'incarnation, l'équivalence des termes, φύσις et οὐσία, d'une part, et, d'autre part, ὑπόστασις et πρόσωπον. Voir *Epistola synodica ad Sergium*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3153, 3156, 3157; *Orat.*, II, *in SS. Deiparæ annuntiationem*, col. 3220, 3221. — Saint Maxime († 662), dans ses *Opusc. theol. et polem.*, *P. G.*, t. XCI, est plus abondant dans l'exposé des notions philosophiques. Mais ses explications reproduisent à peu de chose près les spéculations de Léonce de Byzance. La substance, c'est l'espèce, la nature, ce qui existe en soi, ὅπερ ἐστὶ καθ' ἑαυτήν. L'hypostase est l'être réel doué d'une essence ou d'une nature. L'essence s'oppose donc à l'hypostase comme le commun au particulier ou au singulier, col. 153, 260. Il faut bien distinguer de l'οὐσία l'ἐνούσιον, qui n'existe que dans l'essence dont il dépend. De même, de l'hypostase se distingue l'ἐνυπόστατον, qui n'existe que dans l'hypostase. L'être enhypostasié s'unit dans la subsistence à un autre, distinct de lui, pour former une personne, col. 150. L'hypostase et la personne s'identifient, col. 152. Mais l'ἐνυπόστατον peut être aussi un simple accident, ou encore des qualités essentielles qui s'ajoutent à la nature. En aucun cas il ne peut exister sans l'hypostase. Aucune nature concrète ne peut être ἀνυπόστατος, c'est-à-dire sans hypostase ; de même, une hypostase sans nature est inconcevable. L'hypostase renferme en soi non seulement les éléments spécifiques de la nature, mais encore toutes les propriétés de l'individu. *Opusc.*, col. 261, 264 ; cf. col. 205. — Saint Anastase le Sinaïte († 700), dans l'*Hodegos* (*Viæ dux*), s'attache à déduire de l'Écriture et des premiers conciles la signification théologique des mots substance, nature, hypostase, personne. C'est par l'Écriture qu'il définit la personne (Ps. LXXXIX, 4; XXVI, 8; LXVI, 2; XXX, 17) qu'on ne saurait identifier avec l'essence ou la nature, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 133, 137. Le mot *nature*, φύσις, indique une réalité, l'être qui n'est point de simple apparence, mais qui confère aux choses leur essence, τὸ τῶν πραγμάτων ἐνούσιον, c. XIX: c'est donc le synonyme d'οὐσία ὕπαρξις ou encore d'existence. Le concile de Nicée, dans les questions trinitaires, a distingué nettement la substance de l'hypostase : on ne peut donc les confondre. Le concile d'Éphèse, dirigé contre Nestorius, a précisé l'unité individuelle de l'hypostase, c. IX, col. 140. C'est à la lumière de ces principes qu'il faut expliquer les formules de saint Cyrille d'Alexandrie, c. X, col. 149 sq. On trouve également chez saint Anastase la définition de l'être enhypostasié : c'est la théorie même de Léonce de Byzance qui est reprise.

1° Il faut faire une place à part à saint Jean Damascène († 749), le théologien par excellence, dont les formules sont restées définitives en Orient. L'hypostase, pour saint Jean Damascène, ne se confond pas entièrement avec la substance individuelle concrète : « L'hypostase est le particulier subsistant à part soi: c'est une substance avec ses accidents qui jouit d'une existence *indépendante*, *propre* et *séparée* des autres hypostases, effectivement et en acte, ὑπόστασις δὲ τὸ μέρικον (ἐστι) καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστός, οὐσία τις μετὰ συμβεβηκότων, τὴν καθ' αὐτὸ ὕπαρξιν, ἰδιαιρέτως καὶ ἀποτετμημένως τῶν λοιπῶν ὑποστάσεων ἐνεργείᾳ καὶ πράγματι κληρωσαμένη. *De duabus in Christo voluntatibus*, n. 4, *P. G.*, t. XCV, col. 132, 133. Cf. *Cont. Jacob.*, n. 8, t. XCIV, col. 1439. Il semble bien que les accidents dont parle Jean Damascène sont, non pas les accidents physiques, mais les particularités, les différences spécifiques, ὑποστάτικας διάφορας, ποιότητας, χαρακτεριστικὰ ἰδιόματα, qui, inséparables de la substance concrète, sont les marques de son individuation, *P. G.*, t. XCIV, col. 591, note 23, et le texte explicatif tiré de Théodore Abucara. La nature ne peut exister comme chose réelle sans hypostase, ἀνυπόστατος, tout comme l'hypostase ne peut exister sans essence, ἀνούσιος. *De fide orth.*, l. III, n. 9, t. XCIV, col. 1016, 1017; *Contra Jacob.*, n. 11, col. 1441; *De natura composita contra acephalos*, c. V, t. XCV, col. 120. Cf. S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. IX, οὐκ ἐνὶ γὰρ φύσις ἀπρόσωπος, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 148. Une nature réelle et concrète est donc ou *hypostase* ou *enhypostasiée*. Nous voyons ainsi réapparaître le terme ἐνυπόστατον. « Le mot ἐνυπόστατον, explique saint Damascène, signifie quelquefois l'existence, ὕπαρξιν, et, dans ce sens, nous l'appliquons non seulement à la substance, οὐσία, mais encore à l'accident, quoique celui-ci ne soit pas ἐνυπόστατον, mais plutôt soutenu par autre que soi, ἑτεροϋπόστατον. Quelquefois, ce même mot signifie l'être subsistant en soi, c'est-à-dire l'individu, bien qu'à proprement parler, celui-ci ne soit pas ἐνυπόστατον, mais l'hypostase même. Donc, en toute rigueur du terme, ce qu'on nomme ἐνυπόστατον est ce qui ne subsiste pas en soi-même, mais est considéré dans les hypostases, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον. Ainsi, la forme ou la nature humaine n'est pas considérée dans une sienne hypostase, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει οὐ θεωρεῖται, mais dans Pierre, dans Paul et les autres hypostases d'hommes. Ou bien encore ἐνυπόστατον est ce qui se compose avec quelque chose différente en substance, pour former un tout et compléter une seule hypostase composée. Ainsi l'homme est composé de l'âme et du corps: ni l'âme seule, ni le corps seul ne sont appelés des hypostases, mais ils sont ἐνυπόστατα, et ce qui résulte des deux est l'hypostase de tous les deux. Car, à proprement parler, *l'hypostase est ce qui subsiste en soi par sa propre et individuelle subsistence* : Ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον ἔστι τε καὶ λέγεται. *Dialectique*, c. XLIV, *P. G.*, t. XCIV, col. 615. D'après ces principes, observe M. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 498, « une nature peut être ἐνυπόστατος de plusieurs façons : d'abord quand elle existe en soi et comme un tout indépendant (καθ' ἑαυτήν) ; elle est alors à elle seule une

hypostase; — ensuite, quand deux natures existent et subsistent l'une dans l'autre réciproquement et l'une avec l'autre (σὺν ἑτέροις) et concourent à former une hypostase unique; c'est le cas du corps et de l'âme et généralement des parties d'un tout naturel ; — enfin quand une nature subsiste ἐν ἑτέρῳ, dans une hypostase autre que son hypostase naturelle; c'est le cas de l'humanité dans la personne éternelle du Verbe. » *Contra Jacob.*, n. 11, 12, *P. G.*, t. xciv, col. 1441 ; *De natura composita*, n. 6, t. xcv, col. 120. Le premier cas d'enhypostasie n'existe que selon notre manière de concevoir la nature concrète dans l'hypostase : en réalité, il y a identité matérielle entre nature et hypostase. Les deux autres cas sont des cas d'enhypostasie réelle et objective. Il est à peine utile de faire remarquer que le mot hypostase signifie ici l'être existant en soi et subsistant par soi et non point, selon la conception primitive, voir col. 369, une simple réalité, quelle qu'elle soit, nature ou substance.

Ailleurs, saint Jean Damascène explique comment les différences essentielles séparent d'entre elles les hypostases de même nature spécifique et en font les individus. *Dialectique*, c. xlii, *P. G.*, t. xcv, col. 612. Le nom d'hypostase vient de ce que, dans le sujet qui reçoit cette dénomination, subsiste de fait la substance qui reçoit les accidents. *Ibid.* Quant aux notes caractéristiques de l'hypostase, c'est d'abord de posséder l'essence *avec son individualité*, ensuite, *d'exister par soi. De fide orth.*, l. III. c. vi, *P. G.*, t. xciv, col. 601 sq., enfin, *d'être incommunicable*. « C'est le propre d'une hypostase (humaine) d'être singulière et indivisible, c'est-à-dire de s'isoler en elle-même grâce aux nombreux éléments qui la séparent de toute autre; différence de lieu, de temps; différence de caractère, de force, de physionomie, d'habitudes, de dispositions, de dignité, de profession, en un mot, différence dans les propriétés caractéristiques. Mais, pardessus tout cela, incommunicabilité et propriété d'être séparément du reste, πλέον δὲ πάντων, τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι. » *De fide orth.*, l. I, c. viii, *P. G.*, t. xciv, col. 828. Enfin, pour expliquer la différence entre l'essence ou nature et l'hypostase, saint Jean Damascène reprend la formule courante chez les Pères grecs : l'essence correspond au commun, l'hypostase au singulier; l'essence renferme les principes spécifiques, l'hypostase y ajoute les « accidents qui en sont les propriétés caractéristiques », d'où, envisagée en elle-même, l'essence ne subsiste pas, mais considérée [comme subsistante] dans les hypostases, ἡ οὐσία δὲ καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταναι, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται. *De fide orth.*, l. III, c. vi, *P. G.*, t. xciv, col. 1001. « L'hypostase ne signifie pas *ce qu'*est ou *quel* est le sujet, mais *qui* il est; les différences de nature font *autre chose* et *autre chose (aliud et aliud)*; les différences d'hypostases font *les différents individus (alius et alius)*; la nature signifie *quelle* est la chose *(quod aliquid sit*, mot à mot, qu'elle est quelque chose, qu'elle a telle « quiddité »); l'hypostase désigne *cette* personne, *cette* chose individuelle, *hunc aliquem* ou *hoc aliquid*; ἡ μὲν φύσις τό τί σημαίνει, ἡ δὲ ὑπόστασίς τινα καὶ τόδε τι. *Dialectique*, c. xviii : cf. c. xxix, *P. G.*, t. xciv, col. 581, 589. Dans le *De hæresibus*, saint Jean Damascène, relatant, col. 141 sq., les théories des sévériens relativement aux notions de *nature* et d'*hypostase*, reproduit de larges extraits de l'*Arbitre* de Jean le Grammairien, dit Philopon, col. 741-753. Voir Dickamp, *Doctrina Patrum de incarnatione*, Munster en Westphalie, 1907, p. 272-283.

5° Théodore Abucara († 869) mérite une mention spéciale; son analyse des rapports de la nature individuée et concrète à l'hypostase est poussée plus à fond. L'être enhypostasié (ἐνυπόστατον) devient, pour lui, l'être hypostatique (ὑποστατικόν) : « Une réalité, dit-il, peut être hypostase (ὑπόστασις) ou hypostatique (ὑποστατικόν). Les deux ont de commun qu'elles sont composées de la nature (spécifique) et des propriétés individuantes. Sur les propriétés individuantes, voir la note au texte de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. xciv, col. 594, note 23. Elles diffèrent en ce que l'hypostase ne fait pas partie d'un sujet (elle *est ce sujet même*), l'être hypostatique fait partie d'un sujet. Pierre, n'étant partie d'aucun sujet, est une hypostase; le corps de Pierre, étant partie de Pierre, n'est pas hypostase, mais hypostatique, malgré qu'il comporte une nature réelle et des propriétés individuelles. Mais ce n'est pas assez de la nature concrète et des propriétés pour constituer l'hypostase, il faut encore que cette nature ne soit pas prise comme partie d'un tout. » *Opuscula*, disp. XXIX, *P. G.*, t. xcvii, col. 1578. Et encore, répondant à l'hérétique qui demande si la substance est différente de l'hypostase : « Oui, répond-il, la substance est autre chose et l'hypostase autre chose, non pas comme deux réalités différentes l'une de l'autre, mais parce que l'hypostase *signifie* autre chose et autre chose la substance. Le grain de froment est, à la fois, semence et fruit; semence et fruit ne font pas deux réalités différentes, mais répondent à deux significations diverses; la semence est semence par rapport à la culture à venir; le fruit est fruit par rapport à la culture passée. » Disp. XXVIII, col. 1569. Cette comparaison, empruntée à Aristote, *De generatione animalium*, l. I, c. xviii, n'est qu'une comparaison. Théodore Abucara approfondira la question en revenant aux concepts du commun et du singulier appliqués à la nature et à l'hypostase. L'essence, c'est l'espèce, la nature; quant à l'hypostase, c'est l'être particulier, l'individu, col. 1372 ; cf. col. 1472 sq. Mais il saura éviter le réalisme d'un Grégoire de Nysse et expliquera d'une façon précise en quoi consiste le caractère de communauté attribué à l'essence par rapport à la « singularité » de l'hypostase. La nature est dite commune parce qu'elle correspond au concept de l'espèce qui est identique pour tous les individus de même essence (Abucara va jusqu'à les appeler ὁμοούσια); mais, *considérée en elle-même, la nature fait abstraction de tout caractère de communauté réelle et objective ou de singularité*. Elle inclut simplement les principes essentiels de l'être, ceux que renferme la définition. La même nature *réalisée, existant individuelle et singulière, est encore*, autant qu'il dépend des éléments qui la constituent, *indifférente à être soit un sujet total, soit un élément partiel d'être, indifférente à l'existence en soi ou en autrui, indifférente*, en somme, *à être hypostase ou non*. D'où Abucara conclut que « cette chose commune (qu'est la nature) n'est ni toutes les hypostases, ni une seule hypostase, mais qu'elle est considérée et se trouve ὁλικῶς, c'est-à-dire *tout entière en chaque hypostase* ». Disp. II, *P. G.*, t. xcvi, col. 1488 ; cf. dans les œuvres de S. Jean Damascène, t. xciv, col. 992, note. Voir Tiphaine, *op. cit.*, c. xxii, n. 6.

6° Le *Lexicon* de Suidas (xi[e] siècle), Halle et Brunswick, 1834-1853, au mot ὑπόστασις, voir également les mots οὐσία et φύσις, résume la doctrine traditionnelle de l'hypostase, mais en y mêlant des assertions personnelles, qu'il ne faut accepter qu'en les passant au crible de la critique. Suidas explique ce qu'est l'hypostase, l'ἐνυπόστατον et l'ὑποστατικὴ διαφορά. L'hypostase est l'individu : la nature subsistant dans une hypostase est dite ἐνυπόστατος; l'ἀνυπόστατον est ce qui n'existe pas réellement. La *raison hypostatique* multiplie les individus en unissant dans chaque sujet l'ensemble des propriétés communes qui font la substance, et en séparant les sujets les uns des autres. En bref, c'est ce qui fait l'individualité et la distinction des êtres. Il faut rejeter la prétendue

origine apostolique que Suidas assigne au terme ὑπό-στασις, entendu dans le sens philosophique que lui ont donné les questions christologiques. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. II, c. III. n. 10. On ne peut pas également admettre son interprétation de Heb., I, 3. Sur ce point, voir Petau, *De Trinitate*, l. VI, c. VI. On doit également repousser l'étymologie que Suidas donne d'ὑπόστασις : ὑποστάσεις λέγονται ὡς ὑπὸ τὴν φύσιν ἱστάμεναι τὴν αὐτῶν πηγήν.

7° Michel Psellos († 1110), dans *De omnifaria doctrina*, c. II, reprend l'explication des notions de nature, d'essence, d'hypostase ; c. III, il explique ce qu'est l'être enhypostasié (ἐνυπόστατον) par rapport à l'hypostase qui lui donne l'existence et par rapport à l'ἀνυπόστατον. L'ἐνυπόστατον s'entend de plusieurs choses : tout d'abord, de toutes réalités, soit corporelles soit spirituelles, par rapport au sujet qui les contient; ainsi la couleur, l'essence de l'homme sont enhypostasiées, puisqu'elles n'existent que dans le sujet homme; ensuite, de la détermination spécifique, qui ne peut avoir de réalité que dans l'hypostase; enfin de tout ce qui appartient à l'individu. Mais, c. IV, quand on parle de la nature humaine du Verbe, c'est par excellence qu'on doit lui appliquer la notion d'enhypostasie, car elle est « une essence qui s'ajoute à une autre nature et coexiste avec elle dans l'unité de personne ou d'hypostase. » *P. G.*, t. CXXII, col. 688-689. — Un autre érudit, Theorianos (XII[e] siècle), a quelques formules heureuses : « La *substance* (οὐσία), dit-il, est tout d'abord et à proprement parler ce qui est subsistant par soi et n'existe pas en un autre sujet. » *Disputatio cum Armenorum catholico*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 125. Qu'est-ce qu'être subsistant par soi? C'est ce qui existe par soi et non en raison d'autre chose ; c'est ce qui n'a pas l'être en autre chose et n'a besoin, pour exister, d'aucun sujet différent de soi-même, col. 128. La *nature* (φύσις), qui, en réalité, s'identifie avec la substance, est le principe du repos et du mouvement, en tant que provenant de la substance même et non point en tant qu'imprimé par une force extérieure. L'*hypostase* est la chose subsistante et substantielle, dans laquelle subsiste actuellement et réellement, comme en leur sujet, la masse des accidents: les accidents manifestent l'hypostase. La *personne* se manifeste elle-même et se distingue des autres hypostases par ses actions et ses propriétés, col. 129. On retrouve encore chez Théorianos la formule classique de l'essence s'opposant à l'hypostase, comme le commun ou général au particulier, col. 132, 133.

8° Sans aborder directement le problème de la terminologie, la plupart des écrivains ecclésiastiques grecs ont défini l'hypostase et l'essence, la personne et la substance, selon ces données traditionnelles, au cours de leurs dissertations trinitaires ou christologiques. Il s'agit ici non seulement des écrivains catholiques, mais encore des schismatiques. On pourra consulter, dans *P. G.*, Théodore d'Alexandrie, *Homil. de Trinitate*, t. LXXXVI, col. 281 sq. ; Euloge d'Alexandrie, *Fragmenta*, t. LXXXVI, col. 2941, 2945, 2952; le moine Job, *Quæstio quare Filius incarnatus, non autem Pater aut Spiritus Sanctus*, t. LXXXVI, col. 3320; Photius, *De S. Spiritus mystagogia*, n. 15, 16, t. CII, col. 293; n. 18, 19, col. 297; n. 46, 48, 63, col. 324, 325, 341; Gennade, *De Deo in Trinitate uno*, t. CLX, col. 568 sq., et spécialement col. 589. Le plus remarquable travail de synthèse, tant au point de vue de la doctrine que de la terminologie, est peut-être le *De fide deque catholicæ fidei principiis* de Manuel Calecas. L'auteur, s'appuyant constamment sur l'autorité des Pères, Grégoire de Nazianze, Basile, Grégoire de Nysse, Athanase, Maxime, Jean Damascène, Théodoret, rapporte, à propos de la trinité et de l'incarnation, les distinctions et les définitions que l'on a rappelées au cours de cette étude. Voir surtout *De principiis fidei catholicæ*, c. III, V, *P. G.*, t. CLII, col. 473 sq., 569 sq. On en trouve un excellent résumé, en ce qui concerne la trinité, dans Passaglia, *op. cit.*, § 22, 23. Marc d'Éphèse, au concile de Florence, n'eut pas de peine à constater la parfaite concordance des doctrines et des terminologies latine et grecque. Sess. V, Mansi, *Concil.*, t. XXXIV, col. 529 sq. Cette concordance s'est maintenue dans les professions de foi orthodoxes plus récentes. On pourra consulter avec profit dans J. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, Iéna, 1850, *Gennadii confessio*, n. 7, p. 17; *Cyrilli confessio*, c. VII, p. 28; *Confessio orthodoxa* (dite de P. Moghila), part. I, q. XII, XIII, p. 68-71; *Dosithæi confessio* (synodus Hierosolymitana), decr. I, VII, p. 425, 433; *Metrophanis Critopuli confessio*, p. 27, 31-32, 47, 69-70.

IV. SYNTHÈSE DE LA PENSÉE GRECQUE. — 1° *L'hypostase.* — De tout ce qui précède, la pensée des théologiens grecs semble exactement résumée par Tiphaine, *op. cit.*, c. XV. L'hypostase peut se définir : *substantia per se discreta, aut per se separata, vel per se ac seorsim posita.* Ces expressions sont empruntées presque textuellement à saint Jean Damascène, *Dialect.*, c. XLII, XLIV, XLV, *P. G.*, t. XCIV, col. 615, 668, 669. On trouve des termes analogues chez les autres Pères : les auteurs orientaux considèrent l'hypostase, entendue en son sens philosophique, comme une substance existant dans sa propre totalité ou perfection. C'est la *totietas* de Rustique, *Disputatio contra acephalos*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1239; la τελειότης des grecs, cf. S. Épiphane, *Ancoratus*, symbole; *Hær.*, LXXVII, n. 29, *P. G.*, t. XLIII, col. 233; t. XLII, col. 684; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113; S. Sophrone, *Epist. synodica*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3156. C'est l'αὐτοτελὴ οὐσία, la substance complète, de l'épître de Denys d'Alexandrie contre Paul de Samosate. Mansi, t. I, col. 1044. C'est l'ἰδιοσύστατον de Léonce de Byzance, *Contra nest. et eutych.*, *P. G.*, t. CXXXVI, col. 1281; de Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 925; de S. Jean Damascène, *Didact.*, c. VIII, *P. G.*, t. XCV, col. 136; de S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evang.*, l. IX, *P. G.*, t. LXXIV, col. 216 ; l. XV, c. II, col. 465; *Dial. II de Trinitate*, t. LXXV, col. 720, 761. Saint Basile disait, dans le même sens, καθ' ἕκαστον, *Epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 328; saint Grégoire de Nazianze, καθ' ἑαυτόν, *Orat.*, XXXIII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 236; cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Dial. II de Trinitate*, *P. G.*, t. LXXV, col. 720; Léonce de Byzance, *op. cit.*, col. 1280, 1915 ; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1004; cf. *Dialectica*, c. LXVI, col. 668, 669; S. Sophrone, *Epist. synodica*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3156; Theorianos, *Disputatio cum Armenorum catholico*, *P. G.*, t. CXXXII, col. 129, 132. C'est l'οὐσία κατὰ περιγραφήν, l'οὐσία κατ' ἰδίαν περιγραφήν d'Origène ; voir plus haut, col. 372 ; cf. S. Basile, *Epist.*, XXXVIII, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 328. Saint Jean Damascène unit le καθ' αὑτὸ et l'ἰδιοσύστατον. *Dialectica*, c. XLII, *P. G.*, t. XCIV, col. 612. C'est la réalité qui ne fait pas partie d'un tout et qui est ce tout lui-même, comme l'a expliqué Théodore Abucara; qui existe par soi et non en raison d'autre chose, comme le rappelle Theorianos. L'idée d'*existence propre et séparée* domine donc dans l'analyse que les Pères font du concept d'hypostase. Cf. S. Jean Damascène, *Dialectica*, c. LXVI, *P. G.*, t. XCIV, col. 668, 669. Les termes ὑπόστασις et ὕπαρξις, existence, sont d'ailleurs assez fréquemment pris comme synonymes : « L'hypostase, dit saint Athanase, est la substance et n'a pas d'autre signification que ce qui existe; c'est ce que Jérémie appelle l'ὕπαρξις ou l'existence. Hypostase, substance,

existence est tout un. Ce qui est, est existant. » *Ad Afros*, n. 4, *P. G.*, t. xxvi, col. 1036. Cf. *Orat.*, iv, *contra arianos*, n. 1, col. 467; S. Basile, *Epist.*, xxxviii, *P. G.*, t. xxxii, col. 337; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evangelium*, l. V, c. v, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 844; l. IX, XI, t. lxxxiv, col. 217. 561; *Thesaurus*, ass. xxxii, *P. G.*, t. lxxxv, col. 528, 529, 532; S. Grégoire de Nysse, *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. xlv, col. 184. D'une manière générale, l'ὕπαρξις est l'existence. S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. xxi, *P. G.*, t. xlv, col. 57, 60; *Contra Eunomium*, l. XII, col. 960. Saint Épiphane emploie ὑπάρχειν, exister. *Hær.*, xxxiii, n. 18, *P. G.*, t. xlii, col. 437. Cf. S. Sophrone, *Epist. synodica*, t. lxxxvii, col. 3161. L'ὕπαρξις exprime donc la réalité, au sens primitif d'ὑπόστασις. S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate*, dial. II, *P. G.*, t. lxxv, col. 720, 745, 981; *In Joannis Evangel.*, l. I, c. ix, *P. G.*, t. lxxiii, col. 129, accolé à οὐσία, lui donne le sens concret. Pseudo-Basile, *Adv. Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. xxix, col. 736, 749, 757; S. Jean Damascène, *Dialectica*, c. xxx, *P. G.*, t. xciv, col. 592; S. Sophrone, *op. cit.*, *P. G.*, t. lxxxvii, col. 3157. Avec une insistance caractéristique, les grecs, surtout à partir du ve siècle, rapportent à l'hypostase les manières d'être particulières du sujet existant. De là, la fameuse expression τρόπος τῆς ὑπάρξεως ou encore τρόπος διάφορος τῆς ὑπάρξεως, qu'on rencontre souvent et qui signifie tout d'abord, dans un sens vague, le mode d'origine ou de subsistence des personnes divines, puis, dans un sens plus précis et plus technique, les « propriétés » ou « notions » qui, dans la trinité, manifestent les personnes. Cf. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, n. 16, *P. G.*, t. xxxii, col. 152; Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. ix ; l. II, c. i, xii, *P. G.*, t. xxxix, col. 286, 448, 673; le pseudo-Basile, *Adversus Eunomium*, l. IV, *P. G.*, t. xxix, col. 681 ; le pseudo-Justin, *Expositio recta confessionis*, n. 3; *Quæstiones et respons. ad orthod.*, q. cxxix, *P. G.*, t. vi, col. 1209, 1380; S. Maxime, dans Euthymius, *Panoplia*, tit. ii, *P. G.*, t. cxxx, col. 97; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. v, *P. G.*, t. xciv, col. 1000 ; *De duabus voluntatibus*, *P. G.*, t. xcv, col. 136. La valeur technique de cette expression a-t-elle été précisée définitivement par Amphilochius d'Iconium, comme l'affirme Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue, 1904, p. 139, 161, 213 ? Voir les raisons contraires à cette thèse, dans Saltet, *La théologie d'Amphiloque*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 124. L'expression τρόπος τῆς ὑπάρξεως ne se trouve que dans le fragment xix, *P. G.*, t. xxxix, col. 112, et de graves doutes existent sur l'authenticité de cette lettre à Seleucus.

2° *L'hypostase et la nature.* — La nature est indifférente en soi à l'individualité, c'est-à-dire que, par elle-même, elle ne comporte que les éléments spécifiques, τό τί ἦν εἶναι, du sujet en qui elle existe. L'hypostase est ce sujet lui-même. Une nature devient hypostase par le fait qu'elle possède l'être, lui appartenant en propre, τὸ εἶναι. L'hypostase est; la nature existe dans l'hypostase : « il est impossible de former du composé avec des hypostases parfaites ; l'espèce n'est pas constituée par des hypostases: elle existe dans les hypostases. » S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. viii, *P. G.*, t. xciv, col. 825. A l'hypostase appartient donc l'unité substantielle et l'incommunicabilité; la nature peut « inexister » dans une hypostase qui n'est pas sa réalité et être ainsi communiquée à un sujet différent. Bien plus, l'unité et l'individualité de l'hypostase sont à la base de l'unité et de l'individualité des accidents. D'une part, l'hypostase, parce qu'elle est l'être, en constitue l'unité et ne peut coexister avec une autre hypostase; d'autre part, parce qu'elle est le sujet de tout ce qui est en elle, elle unifie et sa nature et ses accidents. « Avec une pareille métaphysique, remarque à juste titre le P. de Régnon, *op. cit.*, p. 282, les docteurs grecs n'ont à se préoccuper ni du principe d'individuation, ni de l'*heccéité*, ni de la *supposalité* (raison de l'hypostase). Car, dans l'être tout court, ils trouvent ces choses. Chaque hypostase est, par elle-même, *cette* hypostase individuelle, puisqu'elle est proprement l'être. Dans *cette* hypostase, chaque accident est *cet* accident individuel, parce que précisément il existe en *cette* hypostase. Enfin la nature et tout l'ensemble des accidents est *ce tout*, parce que l'hypostase dans laquelle existent ces divers éléments les pénètre de son incommunicabilité. » Cette métaphysique, néanmoins, précisément parce qu'elle va directement à l'être, ne fait que poser les termes du problème. L'hypostase est l'être, la nature existe dans cet être. La nature n'est pas une hypostase, mais l'hypostase possède-t-elle une réalité objective plus compréhensive que celle de la nature concrète? En d'autres termes, l'existence en soi, propre à l'hypostase, résulte-t-elle d'une entité qui s'ajouterait à la nature concrète? Les données patristiques nous indiquent nettement qu'il faut établir au moins une distinction de raison entre cette nature et l'hypostase. Les théologiens chargés de préparer le concile du Vatican avaient proposé cette déclaration : *secundum SS. Patrum admonitionem, intelligant omnes oportet, ESSENTIÆ, SUBSTANTIÆ seu NATURÆ notionem cum notione HYPOSTASIS, SUBSISTENTIÆ, seu PERSONÆ minime esse confundendam.* On ne peut toutefois invoquer l'autorité des Pères pour affirmer avec certitude une distinction réelle entre les choses exprimées par ces notions : cette conclusion appelle un travail nouveau de la pensée catholique.

3° *L'hypostase et les accidents.* — Les Pères grecs semblent parfois faire entrer les accidents dans la définition de l'hypostase. Saint Jean Damascène dit expressément que l'hypostase est « la substance avec les accidents », οὐσία μετὰ συμβεβηκότων. *De fide orth.*, l. III, c. vi, *P. G.*, t. xciv, col. 1002. Il ne s'agit pas des accidents physiques, mais des propriétés individuelles, qui, inséparables de l'essence singularisée, la *manifestent* comme telle à l'extérieur. C'est en termes analogues que s'expriment la plupart des Pères, les ὑποστάτικαι διάφοραι, χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα de saint Jean Damascène, voir col. 401, ce sont les ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιάζοντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί de saint Basile, *Epist.*, xxxviii, n. 3, 4, voir col. 382 ; c'est la totalité des choses existant dans l'être, dont parle Rustique, voir col. 393 ; ce sont les ἰδιώματα ἀφοριστικὰ de Léonce de Byzance, voir col. 398. Et comme Léonce l'explique clairement, ces caractères ne constituent pas la personne ou l'hypostase, mais *la font distinguer*. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. viii, n. 5-10.

4° *L'hypostase et la personne.* — Les grecs identifient les deux termes, sans marquer la différence signalée par Boèce, voir col. 393. Toutefois, et probablement l'influence de la pensée latine est à l'origine de cette nuance, saint Jean Damascène, reprenant une idée à peine ébauchée par les deux Grégoire, voir col. 383, commence à marquer que « la personne est le sujet qui se manifeste lui-même par ses opérations et ses propriétés, comme distinct des autres êtres de même nature » : Πρόσωπον δέ ἐστιν ὃ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε, καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον, καὶ πεφορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται τὴν ἐμφάνειαν. *Dialect.*, c. xliii, *P. G.*, t. xciv, col. 612. Theorianos reproduit le même concept en des termes presque identiques. Ce n'est pas encore l'attribution exclusive du mot πρόσωπον aux substances de nature raisonnable, mais c'est déjà certainement une indication très

nette en ce sens, puisque saint Jean Damascène et Théorianos l'emploient pour désigner les êtres vivants. On voit par là combien peu fondés sont les reproches faits par certains philosophes contemporains à la théologie catholique, relativement à de prétendues contradictions et indéterminations qu'établiraient dans la doctrine religieuse les concepts conciliaires et scolastiques de l'hypostase et de la personne. Cf. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, Introduction, XIV, p. 32, et c. V, p. 203 sq. L'exposé qu'on vient de faire de la doctrine des Pères, qui reflètent la pensée de l'Église, condamne à lui seul l'étrange proposition de M. Renouvier : « Le sens particulier que la théologie aurait à donner au terme de *personne* pour éviter la contradiction n'a jamais été défini. Les termes de *nature* et de *substance* employés dans l'énonciation des dogmes ne l'ont pas été davantage. La doctrine orthodoxe est une sorte de philosophie dont la terminologie est fixée sans que la signification des termes soit éclaircie. » *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901, p. 155.

II. Chez les théologiens. — *I. Considérations générales.* — 1° *La pensée latine.* — La pensée grecque et la pensée latine, dans l'analyse du concept d'hypostase, partent de deux points de vue opposés. Dans les questions trinitaires, la théologie grecque se préoccupe d'abord de sauvegarder la distinction des hypostases: l'attention des Pères tombe directement et du premier coup sur l'hypostase et ne considère qu'en second lieu la substance, qu'elle soit ἐνυπόστατος ou ὑποστατικόν. On peut donc dire avec de Régnon, *op. cit.*, p. 278, que « les grecs entrent dans l'arbre de Porphyre par en bas, par l'individu concret et subsistant, tel qu'il est dans la réalité, avec tout l'ensemble de ses propriétés essentielles ou accidentelles. Cet objet de la première pensée est l'hypostase. Mais l'intelligence exerçant son analyse sur cette réalité et la pensée procédant *per ascensum*, on voit apparaître, θεωρεῖται, d'une part, les différences spécifiques et génériques, d'autre part, tout l'amas des accidents. Or, par là même que ces distinctions et ces séparations sont opérées par l'intelligence, on a conscience que les réalités qui correspondent à ces divers concepts formels ne se soutiennent pas d'elles-mêmes, mais ne trouvent leur appui que dans l'individu concret et subsistant. » Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 82-83. Si, au contraire, on entre dans l'arbre de Porphyre par en haut, on se trouve en face des termes les plus universels et les plus indéterminés, c'est-à-dire les plus éloignés de l'existence. La substance se réalise par le genre; le genre, par l'espèce; l'espèce, par l'individu. Chaque détermination apparaît comme un complément de l'être et l'esprit cherche naturellement *la raison formelle* de cette détermination, raison générique et spécifique, principe d'individuation. Quand il arrive au suppôt (c'est le terme par lequel les scolastiques désignent communément l'hypostase), c'est-à-dire à l'être finalement et complètement déterminé, subsistant en lui-même, ayant son existence propre et distincte, l'esprit envisage naturellement cette détermination ultime, ce complément dernier, cette existence distincte et séparée, cette *subsistence* (au sens abstrait du mot), comme la raison formelle de la supposalité ou personnalité. Tel est le processus de la pensée latine. Cette méthode *per descensum* fait envisager aux théologiens de l'Occident, d'abord la substance ou la nature, ensuite l'hypostase, c'est-à-dire la substance ou la nature existant en soi. Telle a été, en effet, l'attitude des Pères dans la discussion des problèmes trinitaires, voir Trinité ; c'est aussi celle des scolastiques dans la question de l'union hypostatique. Cette discussion portera donc surtout sur la raison formelle de la personnalité, c'est-à-dire sur le principe de l'existence en soi, incommunicable et distincte, propre à l'individu de nature raisonnable. C'est l'aspect du problème hypostatique que les grecs n'avaient pas envisagé, que leur métaphysique ne leur permettait pas d'envisager. Ce problème, clos pour saint Jean Damascène et pour les grecs, ne l'est pas pour les latins.

On exposera les différentes phases de la pensée théologique latine, en négligeant les conceptions hétérodoxes que supposent implicitement les hérésies et les erreurs issues de l'adoptianisme et qui se trouvent à la base des doctrines hérétiques enseignées par les théologiens de l'école d'Abélard, de Roscelin et de Gilbert de la Porée, dont s'occupe saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 3-6, et dont avait fait mémoire, avant saint Thomas, le maître des Sentences. *Sent.*, l. III, dist. VI, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1043; cf. col. 1129 sq. Ces conceptions, tout comme la thèse de Berruyer, opposant le *quasi-suppôt* à la personne, cf. Scheeben, *De incarnatione*, l. V, n. 236 ; Legrand, *De incarnatione*, disp. XI, dans Migne, *Cursus theologiæ completus*, t. IX, col. 1027 sq., seront étudiées à Hypostatique *(Union)*. De plus, comme il s'agit ici de formules et de concepts philosophiques, ordonnés néanmoins à la théologie de l'incarnation, on s'efforcera d'être aussi bref que possible dans l'exposé et la critique des différents systèmes, réservant les discussions proprement théologiques pour l'article suivant.

2° *Terminologie.* — Termes synonymes d'hypostase : 1. *Substantia.* — Bien que le mot *substance* soit employé ordinairement comme synonyme d'essence concrète, il faut cependant signaler sa synonymie avec hypostase, à cause de l'emploi que les Pères latins en ont fait en ce sens, voir col. 378, et qu'ils ont continué à en faire, même après l'invention du mot *subsistence*, voir col. 392. Cf. S. Isidore, *Etym.*, l. VII, c. IV, n. 11, 12, *P. L.*, t. LXXXII, col. 271, 272. D'ailleurs, toute hypostase est une substance. — 2. *Subsistentia.* — Quoi qu'en pensent nombre de théologiens, le terme subsistence (mieux que subsistance) semble être, voir col. 391, la traduction grammaticale d'ὑπόστασις. C'est, dit saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 3, « la même réalité que la chose subsistante, c'est-à-dire l'hypostase ». Cf. *ibid.*, q. XXIX, a. 2; *De potentia*, q. IX, a. 1. C'est donc primitivement un nom *concret*, désignant l'être subsistant, la substance existant en soi, et non pas un nom abstrait désignant la forme métaphysique en vertu de laquelle l'être est conçu comme subsistant. Néanmoins, on trouve plus fréquemment, pour exprimer ce sens concret, les termes : *ens subsistens*, ou *esse subsistens.* Déjà pourtant, au XIIIe siècle, le mot subsistence prend un sens abstrait, celui de la formalité conçue comme principe de l'existence en soi, propre et distincte. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VI, a. 3. Ce sens abstrait deviendra peu à peu le sens presque universellement admis par les théologiens: c'est dans ce sens que l'emploient Suarez, De Lugo, Vasquez, etc. — 3. *Suppositum.* — L'hypostase est appelée suppôt, *quasi sub positum*, parce que, logiquement, elle est conçue comme la réalité à laquelle est attribué par l'esprit tout ce qui peut être dit de l'individu, nature, subsistence, principes individuels, être, accidents, etc. C'est donc un terme correspondant à une opération de l'intelligence, *nomen intentionis*, et non pas désignant immédiatement la réalité objective, comme le ferait le terme personne, lequel est en conséquence *nomen rei*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 3: Ia, q. XXIX, a. 3, ad 2um. — 4. *Res naturæ.* — On trouve ce terme, inusité chez les Pères, sauf chez saint Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 22 ; l. IX, n. 3, *P. L.*, t. X, col. 252, 283, employé couramment par les théologiens du moyen âge. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXIX, a. 2 ;

IIIª, q. II, a. 5, ad 2um; q. XVI, a. 12, ad 2um; Alexandre de Halès, *Summa*, Iª, q. LV, m. I, a. 1, 2 ; Pierre Lombard, *Sent.*, l. I, dist. XXXIV, c. I; Armand de Bellevue, *De declaratione terminorum*, l. II, c. XLII, XLVI, XLVII. Cf. Didace Ruiz, *De Trinitate*, disp. XXXII. sect. X; Petau, *De Trinitate*, l. IV, c III, n. 10-12. L'hypostase est appelée *res naturæ*, parce qu'elle est la réalisation concrète par l'individu de la nature, c'est-à-dire de l'espèce. — 5. *Hoc aliquid*, pris dans sa signification, non pas transcendentale, voir S. Thomas, *De veritate*, q. I, a. 1, mais prédicamentale, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXV, a. 2, ad 1um. Au terme *aliquid (aliud quid)* se rapportant à la nature ou à l'espèce, l'adjectif *hoc* ajoute la singularité et la détermination du sujet, telles que les comporte l'hypostase. Iª, q. XXXI, a. 2. — 6. *Persona.* — C'est, comme on l'a déjà indiqué, l'hypostase de nature rationnelle. L'hypostase est le genre, la personne est l'espèce. Alors que les grecs emploient indifféremment hypostase et personne, les latins conservent la distinction des deux termes, tout en maintenant l'identité des sujets désignés, lorsque l'hypostase désigne un sujet doué d'intelligence.

3° *Notion générale de l'hypostase chez les anciens scolastiques.* — La plupart des théologiens du moyen âge n'ont étudié l'hypostase ou la personne qu'en fonction du mystère de l'incarnation. Il ne faut donc pas chercher chez eux une métaphysique spéciale de l'hypostase; bien plus, on rencontre encore dans leurs écrits un tel flottement d'idées et d'expressions qu'il devient difficile de les cataloguer dans un système ou une école bien déterminés. Ainsi l'autorité de saint Thomas est revendiquée dans la plupart des écoles postérieures, et le docteur angélique est un de ceux qui se sont exprimés le plus nettement. Il faut donc, au seuil de la théologie du moyen âge, se contenter d'esquisser la notion *générale* d'hypostase, telle qu'on la trouve réellement dans les auteurs : l'attribution de systèmes bien déterminés ne peut être faite qu'à des théologiens appartenant en général à une époque postérieure. Il convient toutefois de rechercher plus spécialement quelle a été la vraie pensée de saint Thomas d'Aquin : on le tentera à la suite de l'exposé des différents systèmes.

En général, les théologiens du moyen âge acceptent, sans la discuter, la définition de Boèce : *Persona est naturæ rationalis individua substantia.* Voir col. 393. Un des premiers maîtres de la scolastique, Alain de Lille, reprenant cette définition, *Distinctiones*, *P. L.*, t. CCX, col. 908, en donne l'étymologie, *res per se una*, *Theologicæ regulæ*, reg. 32, col. 637, étymologie évidemment fausse, qu'acceptent néanmoins Albert le Grand, Gilbert de la Porée, Pierre de Poitiers, Garnier de Rochefort. Cf. Braun, *Essai sur la philosophie d'Alain de Lille*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1898, t. I, p. 499 sq. Fidèles au processus de la pensée latine, leur regard tombe de prime abord sur la nature et seulement ensuite sur l'hypostase; l'hypostase ou la personne leur apparaissent comme le résultat d'un complément, d'un perfectionnement de la nature. La nature est ce qui est commun à tous, la personne *ajoute* à la nature l'ensemble des propriétés individuelles. S. Anselme, *Cur Deus homo*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 278 D'ailleurs, les équivoques créées par l'emploi du terme *substantia*, au lieu de *subsistentia*, leur imposaient l'obligation d'insister sur le caractère de singularité, de séparation, de distinction, d'intégralité, de totalité, d'incommunicabilité, qui doit *s'ajouter* à la substance de nature rationnelle pour constituer la personne : « Le suppôt inclut dans son concept la raison de totalité, d'intégralité, de perfection; [c'est ce que signifie] l'individualité, l'incommunicabilité, l'être par soi, distinct et séparé, la réalité subjectée en soi et non en autrui. Ainsi la nature humaine du Verbe incarné n'est pas une personne parce qu'elle est unie à une autre personne. » Hugues de Saint-Victor, ou plutôt Jean de Corbie, auteur du *De Verbo incarnato*, l. III, q. V, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 298-299. Pour Albert le Grand, le concept de personne inclut l'unité, la singularité, l'incommunicabilité. L'unité a son principe dans la matière; la singularité, dans les notes individuantes; l'incommunicabilité, dans la division, la séparation d'avec une autre hypostase. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, a. 14; cf. a. 11-13. Alexandre de Halès voit aussi, dans la distinction ou détermination de la substance rationnelle, le principe formel de la personnalité : « Pour constituer la personne, il faut une triple détermination ou distinction, singularité, incommunicabilité, dignité: la troisième se trouve dans l'homme, Socrate (par exemple), en ce que son humanité ne se trouve pas unie à une forme plus digne, mais demeure distincte de tout sujet plus digne; c'est cette distinction qui s'oppose à la possibilité d'union avec une substance plus parfaite. » *Summa*, IIIª, q. VI, m. IV. Cf. q III, m VI. Saint Bonaventure a une terminologie identique. Cherchant ce qui manque à l'Homme-Dieu pour que sa nature humaine soit une personne, il répond que des éléments constitutifs de la personne, il en manque un à la nature humaine du Christ. Ces éléments sont la distinction de singularité, la distinction d'incommunicabilité, la distinction de dignité suréminente. Or, l'union de la nature humaine avec la personne divine fait perdre à l'humanité du Christ le troisième élément. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, a. 2, q. II, ad 1um. Il ne faudrait cependant pas comprendre cette réponse de saint Bonaventure comme si en Jésus-Christ la nature humaine possédait, indépendamment de l'hypostase dans laquelle elle est unie à la nature divine, la singularité et l'incommunicabilité, ce qui en ferait une réelle hypostase. On tomberait alors dans l'erreur adoptianiste encore répandue au moyen âge et enseignée par quelques auteurs. Or, saint Bonaventure y répugne absolument, *loc. cit.*, ad 2um; cf. dist. VI, a. 1, q. I. Pour ce docteur, il y a identité de concept et de réalité entre l'hypostase de nature rationnelle et la personne S'il ne parle que du troisième élément, c'est que celui-là seul affecte la personne *comme telle*, les deux premiers se rapportant à n'importe quelle hypostase; il ne veut nullement conclure à l'unité de personne et à la dualité d'hypostase en Jésus-Christ. Cf. Jannsens, *Summa theologica*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. IV, p. 260. Guillaume d'Auxerre interprète également en ce sens la *substantia individua* de la définition boétienne. *Summa*, l. III, c. I. Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 945, appliquant cette définition aux personnes divines, substitue le mot *existence* au mot *substance*, parce que rien en Dieu ne peut être conçu comme *substans*, cf. Alexandre de Halès, *Summa*, Iª, q. LIX, m. III; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXIX, a. 3, ad 4um, et, par le terme *existence incommunicable*, Richard entend toute réalité qui n'est pas communicable à une autre, soit comme partie, soit comme élément constitutif ou accident inhérent, soit comme entité sustentée par elle. Cf. Occam, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXIII. q. un. Sur la terminologie de Richard de Saint-Victor, voir Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. III, n. 7, 8. Gilles de Rome, s'inspirant de Pierre Lombart, *In IV Sent.*, l. III, dist. IV, p. II, q. un., a. 2, ad 3um, fait reposer dans la séparation d'avec les autres individus la totalité qui confère la personnalité à la nature concrète.

Pour tous les auteurs que l'on vient de citer, voir Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. XXI, et auxquels il ne serait pas impossible d'ajouter quelques noms, il paraît exagéré de vouloir les ranger dans une école

bien déterminée. Ils ont exprimé le dogme catholique, en insistant sur le caractère d'incommunicabilité, d'existence séparée, d'être complet et distinct, qui est celui de l'hypostase et de la personne; mais ils ne semblent pas avoir poussé plus loin l'explication métaphysique de l'union hypostatique. Toutefois, on ne peut nier que de leurs expressions il est facile de rapprocher la terminologie de l'école de Scot. Voir plus loin. Rien d'étonnant donc que des auteurs scotistes, comme Tiphaine et Franzelin, se réclament du patronage de ces anciens et vénérables théologiens. Cf. Tiphaine, *De persona et hypostasi*, c. vi; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. xxx. Sur la pensée de S. Thomas d'Aquin, voir col. 421 sq.

II. LES ÉCOLES. — Les divergences d'écoles se sont produites parce que les théologiens, se laissant entraîner de plus en plus par le courant de la pensée latine, se sont demandé quel élément métaphysique donne à la nature concrète d'être une hypostase ou, en d'autres termes, lui confère la subsistence, en prenant ce mot dans un sens abstrait. De là, le problème de l'hypostase est devenu celui de la subsistence, non plus entendue au sens concret des grecs, mais au sens abstrait des théologiens postérieurs à saint Thomas et que saint Thomas lui-même accepte parfois. Ainsi la personne se présente à l'esprit comme le résultat de deux éléments : d'une part, la nature concrète, l'essence existante; d'autre part, la subsistence distincte de la nature (soit réellement, soit en simple raison), et lui conférant l'existence en soi et l'incommunicabilité. A défaut d'ordre chronologique, l'ordre logique des systèmes apparaîtra avec clarté dans le schéma suivant :

Nature concrète existante. (Sur la composition de cette nature, voir ESSENCE, t. v, col. 842.)
- 1° Subsistence, distincte en simple raison et conçue
  - 1. comme un élément négatif (école scotiste et nominaliste).
  - 2. comme un élément positif (école de Tiphaine).
- 2° Subsistence, distincte réellement et constituée par
  - 3. un mode substantiel (deux écoles : Cajétan et Suarez).
  - 4. l'existence elle-même, réellement distincte de l'essence (Capréolus).

Première école : la subsistence est conçue comme ne se distinguant pas réellement de la nature concrète, à laquelle elle ajoute simplement la négation de dépendance vis-à-vis d'une autre réalité. — 1. *Exposé.* — Ce système, appelé système scotiste, est, en réalité, antérieur à Scot, puisque saint Thomas le réfute à plusieurs reprises. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 3; *Sum. theol.*, Iª, q. xxx, a. 4. Mais Duns Scot lui a apporté le relief et la notoriété qu'il a gardé depuis dans toute l'école scotiste et nominaliste. D'après le docteur subtil, la personnalité (subsistence) n'est pas autre chose que la substance individuelle considérée du point de vue de sa « non-assomption » par une autre personne. C'est donc un élément négatif qui constitue la subsistence ou la personnalité. Scot expose son système dans *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, n. 5 sq.; dist. V, q. II, n. 4, 5 ; cf. dist. VI, q. I ; l. I, dist. XIII, q. un, n. 9, 10; dist. XXIII, q. un., n. 7, *Quodlibet XIX*, a. 3. Voici les conclusions qu'on peut tirer de cet exposé: *a)* la nature individuée n'acquiert pas la personnalité par quelque chose de positif surajouté ; *b)* la personnalité n'est pas le résultat de la seule négation de dépendance actuelle ajoutée à la nature, car, en cette hypothèse, l'âme séparée serait une personne; *c)* la personnalité résulte de deux négations, négation de dépendance actuelle et négation de dépendance « *aptitudinelle* ». Scot distingue trois sortes de dépendance: la dépendance *potentielle*, qui est constituée par la simple non-répugnance, au point de vue naturel, de deux termes à unir; la dépendance *actuelle*, qui marque l'union réellement existante d'une réalité à une autre réalité plus parfaite; la dépendance *aptitudinelle*, qui marque la tendance innée d'une réalité vers l'union avec une autre réalité pour ne former qu'un seul et même sujet: l'âme et le corps sont en dépendance aptitudinelle l'un vis-à-vis de l'autre pour former le composé humain. Seules les négations de dépendance actuelle et de dépendance aptitudinelle confèrent la personnalité. Toutefois, dans l'union de la nature humaine au Verbe, il faut concéder que la nature humaine possède, par rapport à la personne divine, la négation de dépendance aptitudinelle : autrement, elle serait en état violent par rapport à sa personnalité propre. En Jésus-Christ donc, la nature humaine n'est pas une personne, parce qu'en définitive, elle dépend actuellement de la personne même du Fils de Dieu.

Cette théorie, exprimée d'ailleurs assez confusément par Scot, est reprise par toute l'école nominaliste. Les théologiens de cette école considèrent que la non-dépendance constitue la raison formelle de la personnalité, de la supposalité : « Le suppôt, dit Occam, est l'être *complet* (par là, on exclut les parties et les principes constitutifs de l'être), *incommunicable par identité* (par là, on exclut non seulement l'espèce qui se retrouve dans les individus, mais encore la substance divine elle-même), et *non sustenté* par une autre substance (par là on exclut la nature humaine de Jésus-Christ). » *Quodlibet IV*, q. XI. D'autres auteurs appellent cette dépendance, dont la négation constitue la personnalité, dépendance *suppositale*, c'est-à-dire dépendance d'une nature sustentée par rapport au suppôt qui la sustente, *dependentia suppositalis sive sustentificati aut sustentati ad sustentificans.* G. Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I; cf. l. I, dist. XXX, q. IV. Et pour mieux faire saisir la nature de cette dépendance, ils prennent comme terme de comparaison la dépendance de l'accident vis-à-vis de son sujet, de la forme vis-à-vis de la matière, moins cependant les imperfections inhérentes à ces deux sortes de dépendance. Cf. Wirceburgenses, *De incarnatione*, n. 257. En plus des auteurs cités, voir, pour l'exposé de cette opinion, Henri de Gand, *Quodlibet V*, q. VIII; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. III, a 4um; Pierre d'Ailly, l. III, dist. I, q. I, III ; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, a. 2, q. II ; Gilles de Rome, *In IV Sent.*, l. III, q. IV, p. III, q. un., a. 2 ; F. Mayronis, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. XI ; Bassolis, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 1, q. I ; Pontius, *Curs. philos.*, t. III, disp. XVIII, n. 91 ; Mastrius, *Disputationes metaphys.*, disp. XI, q. IV, n. 62; Wadding, *De incarnatione*, disp. IV, dub. II; et, en général, les théologiens de l'école franciscaine; parmi les jésuites, Molina, *In Sum. S. Thomæ*, Iª, q. XXIX, a. 1, disp. II; Cosme Alemanni, *Summa philosophica*, q. XXV, a. 5; Mayr, *Philos. perit.*, pars ultima, n. 1131 sq.; De Benedictis, *Philos. perip.*, *Metaph.*, l. II, q. I, c. III; Mendive, *Ontologia*, n. 367. Voir dans Tiphaine, *op. cit.*, c. VI, et dans Urraburu, *Ontologia*, p. 849-850, d'autres références. On trouvera un bon exposé moderne de ce système dans Dubois, *Le concept de la personnalité*, dans la *Revue du clergé français*, 1er octobre 1904.

2. *Critique.* — Les raisons invoquées par l'école scotiste pour étayer ce système sont principalement d'ordre théologique et empruntent toute leur valeur à la nécessité d'expliquer dans le Christ l'union des

deux natures en une personne. Au point de vue philosophique, ces auteurs se contentent généralement d'affirmer que la séparation, la distinction, la totalité qu'inclut l'hypostase. reposent sur la négation de dépendance. La discussion du système a donc sa place marquée à l'art. Hypostatique (*Union*). Cependant quelques remarques s'imposent. Il est difficile d'admettre que la négation de dépendance actuelle et aptitudinelle, au sens où Scot entend ces termes, suffise à faire d'une nature concrète une hypostase. De l'aveu de tous, l'hypostase est une substance individuelle et incommunicable. Or, la négation de dépendance actuelle ne rend pas la substance incommunicable, mais simplement incommuniquée. Quant à la négation de dépendance aptitudinelle (celle de l'âme vis-à-vis du corps), de cette dépendance qui suppose, dans la réalité qu'elle affecte, une tendance innée à s'unir à une autre réalité pour former un être complet, elle ne peut exister qu'à la condition que cet être constitue par lui-même un véritable tout substantiel. Et la réciproque est vraie : une réalité ne possède de véritable dépendance aptitudinelle vis-à-vis d'une autre réalité, qu'à la condition d'être incomplète dans l'ordre substantiel ; autrement, un tout substantiel complet serait en même temps un être incomplet, ce qui est contradictoire. D'ailleurs, cette contradiction est manifeste dans la théorie scotiste : sans discuter présentement son explication de l'union hypostatique, on peut constater que Scot admet la seule dépendance actuelle de la nature humaine vis-à-vis du Verbe comme raison de sa non-personnalité dans le Christ. Il résulterait donc de cette conception que la nature humaine, en Jésus-Christ, serait à la fois complète et incomplète : complète, par le fait que l'hypostase n'ajoute rien de réel à la nature; incomplète, par le fait que cette nature humaine est assumée par la personne du Fils de Dieu.

De plus, qu'est-ce que cette négation de dépendance par rapport à la constitution intime de l'être qu'elle affecte? Si cette négation doit atteindre la constitution intime de l'être — et il doit en être ainsi pour faire de la nature une hypostase — il faut qu'elle repose sur un élément *positif*, lequel affecte lui-même essentiellement l'hypostase ou la personne. Autrement, elle n'est qu'un simple mot ne répondant à rien d'objectif. Scot a bien remarqué ce point faible de sa théorie, lorsqu'à l'objection qui vient d'être faite, il répond que l'élément positif nécessaire n'est autre que la nature elle-même, en tant qu'elle est *cette* nature, individuée, subsistant en soi et par soi. Plusieurs scotistes, Lychettus, de Rada, Centinus, Herrera, cités par Mastrius, *loc. cit.*, inclinent, pour ce motif, vers le concept positif de la subsistence. On explique la pensée de Scot en ce sens que le docteur subtil veut simplement affirmer que la personnalité n'est pas constituée par un élément positif *surajouté* à la nature concrète, et ainsi la doctrine scotiste rejoint celle de la seconde école, celle que Tiphaine a mise en relief. Stentrup, *op. cit.*, th. XXV; Pesch, *De Verbo incarnato*, tr. I, n. 97.

Deuxième école : la subsistence est conçue comme ne se distinguant pas réellement de la nature concrète : elle est cette nature même, considérée dans sa totalité substantielle et intégrale, existant en soi. — 1. *Exposé.* — Cette thèse, à laquelle se réduit facilement l'opinion précédente, prétend résumer en une formule simple les explications des Pères. Suarez, *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. II, n. 4, place cette opinion sous le patronage de Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIV, q. I, et de Henri de Gand, *Quodlibet IV*, q. IV. Mais c'est surtout le jésuite Tiphaine qui lui a donné, au XVII[e] siècle (1634), son relief et sa vogue. La thèse philosophique de Tiphaine est exposée dans son *De hypostasi et persona*, réédité à Paris, 1880, avec préface du P. Jovene, c. X-XXIII. Examinant diverses définitions de l'hypostase : *substantia prima tota : substantia singularis et individua, integra et perfecta ; naturæ terminus ultimus seu ultimum complementum ; ens, substantia per se subsistens vel existens ; substantia discreta aut separata, vel per se ac seorsim posita*, Tiphaine remarque que toutes ces définitions sont équivalentes et traduisent, avec des expressions différentes, le même concept fondamental de l'hypostase : *un tout substantiel existant en soi.* C'est ce concept de totalité qui traduit le mieux l'idée de la perfection, la τελειότης, attribuée par les Pères à l'hypostase. Tiphaine en fait le point central de toute sa thèse et pense par lui solutionner les difficultés soulevées contre le dogme de l'incarnation. La totalité dont il s'agit est : 1° une totalité *substantielle*, de telle façon que les parties essentielles (par exemple, l'âme et le corps dans la nature humaine) ne peuvent constituer séparément une hypostase : 2° une totalité *intégrale*, ce qui empêche les parties intégrales d'un individu de constituer par elles-mêmes des hypostases. Cf. c. XII, n. 11, 12. A l'encontre de Scot, Tiphaine soutient qu'aucune négation n'entre dans le concept de l'hypostase, c. XVIII, n. 5; dans aucune des définitions proposées, il n'y a place pour une négation : pas de négation dans le concept de substance ; pas de négation dans le concept d'intégralité et de totalité; pas de négation dans le concept de dernier complément, de perfection dernière, d'être par soi, de substance distincte et individuée. Si la personnalité ou la supposalité comportaient une négation de dépendance, parce que l'hypostase et la personne existent *en soi*, il faudrait également dire qu'elles comportent la négation d'existence accidentelle et partielle, parce qu'elles ne peuvent être ni accident ni partie, n. 8. Toutefois, bien qu'aucune négation n'entre dans le concept formel de l'hypostase, il est cependant plus facile de définir l'hypostase négativement que positivement, cf. c. XVI, n. 15, et, parmi toutes les négations qui peuvent accompagner ce concept, il en est une qui lui appartient plus spécialement et comme en propre, c'est l'*in-communicabilité*, c. XVIII, n. 13. Cette remarque est amenée par la nécessité d'expliquer comment la subsistence (entendue au sens abstrait), qui, dans la théorie de Tiphaine, ne se distingue pas réellement de la nature concrète et n'en diffère que par le concept, peut cesser d'appartenir à une nature, par le fait de l'assomption de cette nature à une hypostase supérieure, sans que ladite nature, privée de sa subsistence propre, soit diminuée ou changée en quoi que ce soit. Et Tiphaine résout la difficulté en exposant les différents modes par lesquels disparaît la totalité substantielle, raison formelle de la subsistence, *additione, accessione, positione alicujus alterius*, c. XXIII. Donc, par le fait de son union avec une hypostase plus parfaite, une nature concrète perd sa supposalité, sa personnalité, *ibid.*, n. 8. Et c'est par là que, finalement, la théorie de Tiphaine, à son tour, rejoint celle de l'école scotiste, dont elle ne diffère, en somme, que par les mots. Franzelin, *op. cit.*, th. XXIX, corol. 3; Urraburu, *op. cit.*, n. 292, p. 855, font eux-mêmes cette constatation. Les partisans de ce système sont légion; citons les principaux : Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. XVI-XXI; Petau, *De incarnatione*, l. V, c. VII, n. 6-10; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXVII-XXXIV; Stentrup, *De Verbo incarnato*, th. XXIII-XXVI; Hurter, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, th. CLI, n. 508; De Régnon, *op. cit.*, *passim*; Pesch, *De Verbo incarnato*, prop. VII-IX, et, parmi les philosophes, Tongiorgi, Palmieri, Lahousse, Frick, Piccirelli, etc.

2. *Critique.* — Il est juste de reconnaître que ce sys-

tème reproduit, dans ses expressions, la plupart des termes dont se sont servis les Pères grecs pour expliquer ce qu'est l'hypostase. Cependant sa terminologie ne tient pas assez compte du τρόπος τῆς ὑπάρξεως, sur lequel insistent saint Basile, Léonce de Byzance, saint Jean Damascène, Théodore Abucara; voir plus haut. Son principal mérite est d'envisager l'être en lui-même, en corrigeant par là ce qui peut être défectueux dans le point de vue latin. De plus, le dogme est clairement exposé dans cette théorie. Mais par le fait même qu'elle veut renouveler la métaphysique grecque, l'opinion de Tiphaine laisse sans solution la difficulté signalée plus haut. Voir col. 407. Il reste toujours en effet à expliquer comment une différence substantielle peut exister dans une réalité qui matériellement demeure la même, qu'elle soit hypostase ou qu'elle soit simplement nature. La raison de totalité invoquée par Tiphaine n'explique rien par elle-même. Cette totalité semble bien n'être conçue que d'une manière imaginative et non d'une manière rationnelle : elle n'est, en effet, qu'une totalité *quantitative*, c. XVII, n. 10, dans laquelle partie et partie s'additionnent pour former un tout ou se séparent pour devenir réalités distinctes et substances complètes en elles-mêmes. Or, la totalité *substantielle* ne doit pas être conçue de cette façon; elle ne peut provenir que de l'unité d'être qui affecte et la réalité totale et les parties de cette réalité. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. II, a. 3; *In Metaph.*, l. VII, lect. XIII. On pourra donc toujours se demander, aussi bien dans la théorie de Scot que dans celle de Tiphaine, comment les deux natures, humaine et divine, ne forment dans le Christ qu'un seul tout substantiel. Il faut, pour expliquer cette unité substantielle, plus qu'une addition de nature à nature ou à hypostase, plus qu'une juxtaposition de réalités : il faut que les deux substances s'unissent réellement à un même principe déterminant qui les saisisse physiquement. Autrement leur union ne serait qu'accidentelle ou morale. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*.

Troisième et quatrième écoles : la subsistence est constituée par un mode substantiel réellement distinct de la nature concrète, qui complète cette nature dans l'ordre de l'existence en soi. — C'est à la fois pour maintenir l'unité substantielle du Christ et la différence objective que cette unité substantielle semble exiger entre l'hypostase et la nature concrète, que certains théologiens, commentateurs pour la plupart de saint Thomas, *In Sum.*, IIIª, q. IV, a. 2, conçoivent la subsistence comme un *mode substantiel*, distinct de la nature concrète, à laquelle il s'ajoute pour constituer une personne ou une hypostase. On cite, comme précurseurs de cette théorie, au moyen âge, Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIII, q. I, n. 13, 16, 17, 22, 37, et Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. 1. Pour le premier, il semble que ce soit à tort. Durand est plutôt un précurseur de la théorie de Tiphaine, voir la discussion des textes dans Tiphaine, *op. cit.*, c. XL, n. 8-14; car, s'il parle de mode, il identifie expressément le mode et la chose modifiée. *Loc. cit.*, n. 30. Mais le véritable inventeur de la théorie du mode substantiel, qui eut, aux XVIe et XVIIe siècles, une si grande vogue et qui, de nos jours encore, a de si chauds partisans, est le cardinal Cajétan. D'autres théologiens remarquables, Suarez, Vasquez, De Lugo, Grégoire de Valencia, etc., ont repris cette théorie, mais en la modifiant si profondément qu'il convient d'exposer séparément le système de l'illustre dominicain et de son école et celui des grands théologiens de la Compagnie de Jésus.

1. *Système de Cajétan.* — *a) Exposé.* — Cajétan, comme tous les thomistes, conçoit, dans les êtres composés de matière et de forme, la nature concrète et individuée comme le résultat de la composition des éléments spécifiques et des principes individuels. Pour devenir réalité objective, l'essence individuée et concrète doit être actuée par l'existence, dont elle se distingue réellement, comme la puissance se distingue réellement de l'acte qui la perfectionne. Voir, sur ces deux points, ESSENCE, t. V, col. 845 sq. Mais, dans la constitution de l'hypostase ou de la personne, Cajétan exige de plus un troisième élément, qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, s'intercale entre la nature concrète et son existence : c'est le mode substantiel, dont l'effet est de rendre *incommunicable* la nature, en la *terminant en elle-même* et *en la disposant immédiatement à être actuée par son existence propre.* « La personnalité, dit-il, *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, q. IV, a. 2, est donc la réalité constitutive de la personne comme telle. C'est d'elle que découle dans la nature qu'elle affecte cette répugnance à être principe incomplet ou partiel de l'être, cette aptitude à posséder les réalités personnelles, l'existence propre, la qualité du sujet, l'être et tout ce qu'on attribue à l'hypostase. Cette réalité doit être placée réductivement dans le genre substance, comme tous les autres éléments constitutifs des substances, par exemple, chez l'homme, le caractère rationnel. Toutefois, ce n'est pas, à proprement parler, une différence spécifique, c'est un terme ultime, et, comme tel, un terme pur de la nature-substance. » Le P. Hugon a clairement exposé cette opinion chère à la famille dominicaine : « La substance, dit-il, est complétée, terminée dans l'ordre substantiel par la personnalité, qui lui donne son cachet définitif, la fait s'appartenir à elle-même tout entière, la met à l'abri de toute atteinte du dehors, et l'existence réalise le tout. La subsistance est intermédiaire entre la substance et l'existence ; elle couronne la substance, elle est couronnée par l'existence. Elle est une sorte de perfection préalable et préparatoire que l'existence ne peut suppléer. Le propre de l'existence est de réaliser, d'actualiser l'essence; mais rien dans son concept n'assure l'incommunicabilité. Il faut, avant elle, une entité d'un autre ordre : toute nature qui en est privée, jouît-elle de l'existence, est condamnée à n'être jamais une hypostase. L'âme séparée possède bien l'existence, mais, comme ce n'est point par l'intermédiaire d'une substance qui la rendrait un tout indépendant, incommunicable, elle n'a pas les gloires de la personnalité. Voilà la doctrine des trois réalités, qui semble bien avoir été enseignée par saint Thomas et qui est défendue par ses disciples, Cajétan, Sylvestre de Ferrare, Bañez, Jean de Saint-Thomas, Goudin, Billuart, Zigliara, Del Prado, les Salmanticenses, Sanseverino, le cardinal Mercier, M. Chauvin, etc. Ces trois perfections ne nuisent en rien à l'unité substantielle du tout, parce qu'elles sont subordonnées de telle sorte que l'une est le terme et le complément essentiel de la précédente. La nature est essentiellement perfectionnée par la subsistance comme la puissance par son acte, la subsistance est essentiellement perfectionnée par l'existence qu'elle prépare et qui est son couronnement définitif. La subsistance n'est donc pas un mode ajouté à l'existence, ce qui serait absurde, mais un acte préalable à la perfection dernière. » *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, p. 176-179. Cf. du même auteur, *Le mystère de la sainte Trinité*, Paris, 1912, p. 323-324; *Cursus philosophiæ thomisticæ*, Paris, s. d. [1907], t. V, *Metaphysica ontologica*, p. 257-260.

Toutefois, il faut considérer que, dans ce système, l'hypostase est intrinsèquement constituée par la seule nature individuée, terminée par le mode substantiel. L'existence propre n'entre pas dans la constitution de la personne, si ce n'est par voie de conséquence, cf. Cajétan, *loc. cit.*, a. 3, ad 1um, en ce sens qu'il

est impossible que cette existence n'appartienne pas à telle substance, terminée en elle-même par son mode substantiel. On a vu quels sont les principaux partisans de ce système; ils appartiennent tous à l'école thomiste : Sylvestre de Ferrare, *In Sum. contra gentes*, l. IV, c. XLIII ; Bañez, *In Sum. theol. S. Thomæ*, Iª, q. III, a. 5; Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus*, Paris, 1888, t. II, q. VII, a. 1; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, IIIª, tr. I, disp. VI, a. 3; Billuart, *Cursus theologiæ, De incarnatione*, diss. IV, a. 1; Goudin, *Metaph.*, disp. VIII, q. I ; Javel, *Metaph.*, l. VII, q. XVII ; Cabrera, *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, q. IV, a. 2, disp. III ; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XIV, tr. XXI, disp. VIII, dub. I ; Sylvestre Maurus, *Quest. philos.*, l. II, q. XIII; cardinal Mercier, *Ontologie*, n. 151; Zigliara, *Summa philosophica*, Lyon, 1877, *Ontologia*, l. III, c. I, a. 4 ; M. Chauvin, dans la *Science catholique*, 1908, p. 534. Voir d'autres références dans Urraburú, *op. cit.*, p. 852-853. Il faut également citer le cardinal de Bérulle, *Discours de l'estat et des grandeurs de Jésus*, second discours. L'opinion de Cajétan est enseignée, aujourd'hui encore, dans les écoles théologiques de la famille dominicaine.

Les raisons apportées en sa faveur sont de trois sortes : philosophiques, théologiques, raisons d'autorité. Au point de vue philosophique, Cajétan considère que la subsistence ne doit point consister dans une négation, mais bien dans une entité positive, car c'est là le seul moyen de différencier objectivement l'hypostase de la nature concrète. Or, cette entité ne peut être qu'un mode substantiel terminant la nature concrète, puisque c'est grâce à la personnalité, à la subsistence — qu'est ce mode — que la nature doit de pouvoir exister en soi, d'être constituée en sujet subsistant et distinct. Si saint Thomas n'a pas expressément enseigné l'existence d'un mode substantiel comme élément constitutif de la personne, cette thèse se déduit cependant logiquement des principes posés par le docteur angélique. Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, p. 235, 326. En effet, *Sum. theol.*, IIIª, q. XVII, a. 2, ad 1um, saint Thomas dit expressément : *esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse.* De même, q. XXXV, a. 5, il enseigne que la filiation du Christ par rapport à la Vierge-Mère est simplement une relation de raison, parce que le sujet de la relation réelle, la personne humaine, fait défaut. D'où il est aisé de conclure que la subsistence doit disposer la nature à posséder l'existence, à acquérir des relations réelles, etc. : elle est donc bien réellement un mode substantiel terminant la nature en elle-même. Cela ressort, avec plus d'évidence encore, de toute la doctrine catholique sur l'incarnation et c'est là, à proprement parler, l'argument théologique dont on s'occupera à HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 529.

b) Critique. — Il suffit présentement de faire remarquer que, si Cajétan et les thomistes de son école ont cent fois raison de vouloir établir une distinction réelle objective entre la nature concrète et l'hypostase dans les créatures, leur théorie n'est pas nécessairement la seule et surtout la vraie solution du problème. Qu'elle ne soit pas la seule solution, la multiplicité des systèmes l'indique ; qu'elle ne soit pas la vraie solution, d'excellents théologiens, thomistes eux aussi, entreprennent de le démontrer. Par le fait qu'elle est individuée, disent ces auteurs, une substance est complète. Quel serait le rôle d'un mode substantiel se superposant à la nature individuée et complète? Il n'ajouterait rien à la singularité de cette nature, puisque cette singularité existe en vertu des principes individuels. Interviendrait-il comme dernier complément de la nature? Mais la nature est complète par l'union des éléments spécifiques : âme et corps, s'il s'agit de la nature humaine. Ce mode serait-il donc nécessaire pour disposer la nature concrète à recevoir en elle son existence propre ? Mais on affirme gratuitement cette nécessité : n'est-il pas de l'essence même d'une substance individuée et complète d'exister en soi et par soi ? D'ailleurs, qu'est-ce que ce terme pur de la substance-nature, qui n'est que terme et ne possède, au dire de Cajétan lui-même, ni causalité extrinsèque, ni causalité intrinsèque, puisqu'il n'est que terme et nullement cause matérielle ou formelle? La comparaison qu'apporte Cajétan du point qui termine la ligne n'est pas heureuse, car ce point mathématique n'est pas quelque chose de positif qui s'additionne à la ligne pour la finir ; en réalité, il n'est que la cessation même de la ligne qui ne s'étend pas plus loin ; il n'y a pas une ligne plus un point qui la termine, il n'y a qu'une ligne qui n'est pas tracée plus avant. Le mode substantiel, terme pur, devrait-il donc être relégué au rang des fictions, auxquelles l'imagination seule prête une réalité? Faut-il le concevoir comme à la fois ajoutant quelque chose et n'ajoutant rien : ajoutant quelque chose, parce que, par hypothèse, entité positive couronnant la nature ; n'ajoutant rien, parce que, en fait, terme pur ? Quant à l'autorité de saint Thomas, elle semble bien sollicitée. Le véritable sens des textes se rétablit de lui-même en lisant le contexte. Le docteur angélique veut simplement expliquer, q. XVII, a. 2, que l'être personnel est unique en Jésus-Christ ; il ajoute, pour résoudre une difficulté, ad 1um, que cet être n'est pas possédé de la même façon par l'hypostase et par la nature humaine; l'hypostase est ce qui *(id quod)* possède; la nature est ce qui détermine le mode d'être : c'est ce selon quoi *(id quo)* l'être est possédé ; il n'est donc pas nécessaire de multiplier les êtres selon les natures ; une seule hypostase peut posséder un être unique *en* plusieurs natures. Du second texte, q. XXXV, a. 5, on peut déduire que l'hypostase n'est pas la nature, que l'hypostase ajoute quelque chose à la nature; que l'hypostase seule peut être le sujet de la relation réelle de filiation en Jésus-Christ. Tout cela est vrai et tous en conviennent. Mais déduire du texte de saint Thomas que le *quelque chose*, cette entité positive qu'ajoute l'hypostase à la nature, est nécessairement un mode substantiel qui dispose la nature concrète à devenir le sujet de la relation, c'est pratiquer l'exorcisme des textes. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1919, p. 81-83.

2. *Système de Suarez.* — *a) Exposé.* — Le système dit de Suarez, mais qui, dans la forme où il est le plus ordinairement reçu, est bien plutôt le système de Vasquez et de De Lugo, a de commun avec celui de Cajétan la conception d'un mode substantiel terminant la nature et lui conférant la personnalité. Mais, sur la constitution métaphysique des êtres, Suarez et son école professent des doctrines tellement différentes de celles de l'école thomiste que sa théorie de l'hypostase doit être nettement distinguée de celle de Cajétan. Ce sont deux théories presque étrangères l'une à l'autre. Tandis que Cajétan maintient dans les créatures une distinction réelle de puissance à acte entre l'essence réalisée et l'existence, Suarez ne reconnaît, entre l'une et l'autre, qu'une simple distinction de raison. Voir ESSENCE, t. V, col. 845. La conséquence logique de cette divergence, c'est que, si Cajétan peut concevoir la subsistence comme un mode disposant la nature concrète à recevoir son existence propre, Suarez ne peut admettre la subsistence que comme un mode *achevant*, dans l'ordre substantiel, *l'essence déjà existante* : logiquement, le mode substantiel vient ainsi après l'existence. Cette remarque faite, voici l'exposé du système. Après avoir rappelé, *Metaph.*,

disp. XXXIV, sect. iv, n. 9, que, dans les créatures, la substance et le suppôt s'identifient et ne se distinguent que par notre mode de les concevoir, Suarez établit que la personne est un suppôt de nature rationnelle, n. 13. Hypostase est le mot grec qui désigne la personne ou le suppôt, n. 14. Subsistence, au sens concret, a la même signification qu'hypostase, avec une simple différence de raison, n. 15. Dans les créatures, le suppôt ajoute-t-il une entité réelle et positive à la nature concrète qui réalise dans tel individu déterminé l'essence spécifique ? C'est, nettement posé, le problème de la subsistence, entendue au sens abstrait des scolastiques. Suarez indique les différentes solutions proposées par les théologiens et expose enfin sa manière de voir : « Comme nous concevons, dit-il, la personnalité par mode d'acte et de perfection, nous comprendrons facilement sa nature et son habitude à l'essence, par l'analyse du rôle qu'elle joue dans la constitution de l'être. En premier lieu, la personnalité est donnée à la nature, afin de lui conférer le dernier complément de perfection dans l'ordre de l'existence, ou, pour m'exprimer ainsi, afin de compléter son existence dans l'ordre de la subsistence, de telle façon que la personnalité ne soit point le terme propre et immédiat du développement de l'essence, en tant qu'essence, mais de l'essence considérée comme déjà existante... Exister, en effet, signifie simplement avoir une réalité en dehors des causes, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature : d'où il suit que, par soi, l'existence n'implique nécessairement ni l'être en soi, ni l'être en un autre sujet : la subsistence, au contraire, indique un mode d'être déterminé : être par soi et indépendamment de tout autre sujet, et elle s'oppose à l'*inexistence*, qui indique un mode déterminé d'être en un autre sujet. Donc, tant que l'existence n'est point terminée par ce mode d'être en soi ou d'être en un autre sujet, elle n'est point complète et se trouve dans un état quasi-potentiel : elle ne peut encore posséder la raison de subsistence. L'existence sera donc complète et atteindra sa perfection dans la subsistence, lorsqu'elle sera ainsi terminée par le mode d'être en soi, mode qui achève et complète la substance créée et possède la raison propre de personnalité ou de suppositalité, » n. 23. Suarez conçoit donc l'existence prise en soi, *existere*, comme encore incomplète et attendant, d'un mode particulier d'être, sa détermination dans le sens de *subsistere* ou d'*inexistere*. Il ne prétend pas que l'existence de la substance, tant qu'elle n'est pas déterminée par un mode particulier, est indifférente à l'être substantiel ou à l'être accidentel. L'*inesse* dont il s'agit ici, et que nous avons traduit par *inexistence*, est l'existence substantielle, mais sans subsistence propre, ce qui peut se concevoir lorsqu'une nature est sustentée par une réalité plus parfaite en laquelle elle subsiste. A cette inexistence s'oppose l'existence en soi de la nature possédant sa propre subsistence, n. 26, 27. C'est, on le voit, transposée en termes abstraits, la conception grecque de l'ὑπόστασις et de l'ἐνυπόστατον. Mais, précisément à cause de cette transposition, Suarez conclut — ce qui est totalement étranger à la pensée traditionnelle — à la nécessité d'une entité métaphysique, mode substantiel, s'ajoutant à la nature concrète pour la déterminer, et se distinguant d'elle, non comme une chose se distingue d'une autre chose, mais comme le mode se distingue de la chose modifiée, n. 32. Ce mode doit être conçu comme un terme, achevant et complétant la substance dans le sens de l'existence en soi et de l'incommunicabilité : il fait, avec la substance, une véritable composition, n. 28. Cf. *De incarnatione*, disp. XI, sect. III.

Cette théorie a un double fondement, dogmatique et philosophique. D'une part, elle est proposée pour expliquer plus facilement l'union hypostatique; d'autre part, la conception d'un mode substantiel distinct de la nature s'impose dans l'hypothèse suarézienne de la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence. Voir Essence, t. v, col. 813. « L'existence, dit Suarez, ne se distingue pas réellement de l'essence actuelle; la subsistence, au contraire, se distingue réellement de cette essence; donc elle n'est point la même chose que l'existence. Ou bien à l'inverse : l'essence actuelle et l'existence ne se distinguent pas réellement; donc, puisque la subsistence se distingue de l'essence actuelle, il est nécessaire qu'elle se distingue de l'existence. L'existence d'une chose n'est pas en effet séparable de cette chose, si cette chose demeure réalité actuelle; la subsistence, au contraire, est séparable de la nature, quand même cette nature demeurerait dans son entité actuelle, comme c'est le cas pour l'humanité du Christ. » *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. IV, n. 15 ; cf. *De incarnatione*, disp. XI, sect. III.

Cet exposé du système répond à peu près à la conception de tous les théologiens qui, rejetant la distinction réelle de l'essence et de l'existence, acceptent le mode substantiel dans l'explication de l'union hypostatique. Voir De Lugo, *De incarnatione*, disp. XII, sect. I, n. 1-4 ; Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. IV, a. 2, disp. XXXI; Grégoire de Valencia, *De incarnatione, In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. IV, p. II (notons toutefois que ce théologien, qui ne rapporte pas moins de huit opinions sur la question, tient pour plus probable l'opinion de Scot); les Conimbricenses, *De gener. et corrupt.*, l. I, c. IV, q. VI, a. 3 ; *Dialect. de prædic.*, c. V, q. I, a. 1 ; Ragusa, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, disp. LVII, n. 2 ; Arrubal, *In Sum. S. Thomæ*, Ia, q. XXXI, a. 4, disp. CVI, c. II ; Lossada, *Metaph.*, disp. III, c. II ; Silvius, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. IV, a. 1 ; Tolet, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. II, a. 2 ; Didace Ruiz, *De Trinitate*, disp. XXXIV, sect. VII, n. 1, 2; sect. VIII, n. 18 ; Th. Raynaud, *Theologia naturalis*, disp. III, q. LVI ; et de nos jours, Schmid, *Quæstiones selectæ*, Paderborn, 1891, p. 340 sq. : Urraburú, *op. cit.*, disp. V, c. II, a. 2 ; Muncunill, *De Verbi divini incarnatione*, Madrid, 1905, n. 193. Mais il est bon de noter que les grands théologiens, Suarez, De Lugo, Vasquez, qui ont le plus contribué, par leur talent et leur autorité, à répandre cette doctrine dans l'enseignement catholique, sont loin de s'accorder sur la portée philosophique du système. Suarez trace du mode une métaphysique toute spéciale. Le mode, pour lui, n'est pas, à proprement parler, une chose, ni, en rigueur, un être réel : il est attaché à la substance dont il marque les modifications. Toute modification est le résultat d'un mode : modification substantielle suppose mode substantiel; modification accidentelle suppose mode accidentel. Partant, toute union est elle-même le résultat d'un mode, le mode d'union (dont Suarez, à l'encontre de Cajétan et de l'école thomiste, fera l'un des points essentiels de sa théorie de l'union hypostatique); l'union de la matière et de la forme suppose un mode par lequel matière et forme sont réunies pour former le composé ; ce mode, c'est l'*inhæsio substantialis*. *Metaph.*, disp. VII, sect. IX, n. 5. L'éduction de la forme est un mode ; la génération est un mode; la causalité, sous ses divers aspects, est un mode; l'union de l'âme et du corps est un mode, n. 6-12. En considérant la subsistence comme un mode de la substance, Suarez ne fait donc qu'une application particulière de sa théorie générale, mais il est obligé d'en pousser les conséquences logiques jusqu'au bout. Comme la substance peut être composée, composée aussi pourra être la subsistence, composée de subsistence matérielle et de subsistence formelle, *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. V, n. 5, 22, 35, 42; cf. disp. XIII, sect. V, n. 14 : l'âme aura sa subsistence incomplète, mais spirituelle; le corps, sa subsistence incomplète et matérielle, n. 27, 30;

de même, les parties intégrantes ont leurs subsistences respectives, n. 25. Voir aussi, en ce sens, De Raconis, *Metaph.*, sect. III, q. III, a. 4, m. II ; Hurtado, *Philosophia*, t. II, disp. II, *de materia prima*, sect. VII, n. 74, 85. Cette multiplicité de modes, Vasquez et surtout De Lugo la repoussent. Vasquez la proclame même ridicule, *op. cit.*, disp. XXXII, c. IV ; cf. Stentrup, *op. cit.*, th. XXXV ; il ne retient que les modes des parties intégrantes, en insistant toutefois sur l'unité et l'indivisibilité du mode substantiel total. *Op. cit.*, disp. XXXII, c. II ; cf. c. III, n. 2. Pour De Lugo, il n'y a qu'un seul effet formel du mode substantiel, c'est de rendre la nature terminée en soi, existante en soi, *op. cit.*, sect. III, n. 28; l'incommunicabilité que Suarez reconnaît comme un deuxième effet formel, n'est en réalité qu'une conséquence, n. 37. Mais la subsistence est unique dans le même sujet; point de subsistences partielles de forme et de matière : la subsistence est simple. En Jésus-Christ, la nature humaine, privée de sa subsistence propre, subsiste dans le Verbe, n. 38, 39, 40, 42, 43. Certains auteurs ont été, dans la voie des modes substantiels, plus loin encore que Suarez et De Lugo. Le mode substantiel devient pour eux une entité tellement positive qu'il faut la concevoir comme une réelle forme qui s'ajoute à la substance, *forma solida*, forme solide, à qui Dieu, par sa toute-puissance, peut concéder une existence séparée de la substance elle-même. Cette théorie extrême du mode substantiel, proposée par quelques auteurs, dont le plus connu est Hurtado de Mendoza, *Metaph.*, disp. II, sect. IX, n. 50 ; disp. XI, sect. IX, n. 123, 126, est rejetée par l'ensemble des théologiens, même suaréziens.

b) Critique. — Suarez a raison de concevoir la personnalité ou la subsistence comme un élément positif, réellement distinct de la nature concrète. Les arguments qui militent contre la thèse de Scot et de Tiphaine militent en faveur de son opinion en tant qu'elle est exclusive de ces deux systèmes. Mais quand on envisage en elle-même la métaphysique suarézienne, on reste frappé des inconvénients qu'elle offre, plus encore que le système de Cajétan. Dans la conception de Cajétan, l'hypostase garde son unité substantielle : la subsistence a pour effet formel de disposer la nature concrète à recevoir son existence propre, et c'est son existence propre qui termine et clôt, pour ainsi dire, dans l'être même, le sujet tout entier. Le mode substantiel, imaginé par Cajétan, peut apparaître comme une conception en soi contradictoire ou tout au moins inutile ; il ne s'oppose cependant pas à l'unité substantielle qui est au fond de l'idée d'hypostase. C'est un axiome de métaphysique, que toute réalité, s'ajoutant à une substance déjà constituée dans son être, ne peut s'y ajouter que d'une manière accidentelle, à moins que cette réalité ne participe à cet être substantiel lui-même. Or, la subsistence imaginée par Suarez, survenant après l'existence qu'elle détermine vers un mode spécial, trouve la substance déjà constituée dans son être. Et, par hypothèse, la réalité du mode ne participe pas à cet être, puisqu'elle est destinée précisément à la compléter. C'est donc un véritable accident prédicamental, apportant à la substance un être, ou plutôt un mode d'être nouveau qui, survenant après l'être substantiel, est nécessairement un être ou un mode d'être accidentel : première contradiction. Ensuite, si la nature concrète est sa propre existence, comme Suarez le pense, elle est, par sa réalité même, sujet existant en soi et par soi. Et, d'après Suarez, elle devrait le devenir par la subsistence. Elle est donc et elle n'est pas existant en soi et par soi : deuxième contradiction; d'où découle, en ce qui concerne le Christ, la nature humaine, une troisième contradiction, puisque cette nature possédant son existence propre, mais non sa subsistence, serait à la fois, elle aussi, existant en soi et non subsistante.

Le fondement métaphysique de cette théorie, la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence, a été examiné à l'art. ESSENCE, t. V, col. 845-846.

3. *Remarque générale.* — Si l'on envisage la théorie du mode substantiel comme telle, indépendamment des divergences d'auteurs et d'écoles, on doit faire quelques remarques d'une portée générale, concernant aussi bien la thèse de Cajétan que celle de Suarez, de De Lugo ou de Hurtado : *a.* La conception métaphysique des modes substantiels est d'introduction relativement récente dans la philosophie catholique. Si l'on peut citer au moyen âge Thomas de Strasbourg, comme précurseur de ce système, le véritable inventeur du mode est Cajétan, et Vasquez lui-même. *In Sum. S. Thomæ*, III[a], disp. XLI, c. IV, n. 22, avoue la nouveauté du système : jamais les Pères n'ont parlé du mode substantiel; Cf. Tiphaine, *op. cit.*, c. XI. En réalité, ce système ne procède pas de la révélation : il ne se présente à aucun titre comme un développement théologique normal des données traditionnelles; il apparaît plutôt comme une excroissance sans lien vital avec la sève du dogme. Les rares textes patristiques cités en faveur de cette opinion, cf. Suarez, *Métaph.*, disp. XXXIV, sect. II, n. 13; De Lugo, *op. cit.*, disp. XII, n. 11; Hurtado, *op. cit.*, disp. XI, sect. III, n'ont pas la signification qu'on leur prête. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*. — *b.* De plus, quelle réalité objective concéder à ce mode? Substance ou accident? Il est impossible que ce soit un accident, puisque le mot de *substantiel* doit atteindre la substance dans ce qu'elle a de plus intime; et comment serait-il substance, puisqu'il s'ajoute à la substance déjà constituée? On se heurte à une difficulté insoluble. Et ce n'est pas là la seule difficulté du système. Les théologiens qui l'ont adopté ne s'entendent pas, on l'a vu, sur sa portée philosophique et sur ses conséquences. Suarez et Cajétan diffèrent sur la place logique à accorder au mode dans la constitution de l'être. Vasquez et De Lugo proclament l'absurdité du système suarézien, quant à la multiplicité des modes ; Hurtado accepte la séparabilité du mode, alors que les autres le proclament inséparable de la chose modifiée. — *c.* Enfin, si l'on veut apprécier les raisons philosophiques que l'école de Suarez principalement apporte du système, raisons tirées de la nécessité de déterminer la substance dans le sens de l'acte qui doit la modifier, on peut dire avec Tiphaine, *op. cit.*, c. XLV, que cette raison est purement illusoire : c'est prendre pour une réalité ce qui n'est qu'une abstraction de l'esprit. Les termes métaphysiques abstraits signifient, d'une manière différente, la même chose que les termes concrets; il ne faut pas concevoir, comme leur répondant objectivement, des *formes métaphysiques*, des *entités*, perfectionnant le sujet auquel on les attribue. L'humanité n'est pas objectivement distincte de l'homme; l'union n'est pas un mode différent réellement des choses unies ; l'inhérence, une façon d'être de la chose inhérente et distincte d'elle. L'union est à la chose unie, l'inhérence à la réalité inhérente, la subsistence à l'être subsistant, comme l'essence est à l'être ou l'humanité à l'homme. En inventant l'entité métaphysique du mode substantiel, on bouleverse la philosophie traditionnelle, qui n'admet, dans les choses *in fieri*, que trois principes réels, causes efficiente, matérielle et formelle; dans les choses *in facto esse*, que les principes matériels et formels. Il n'y a pas de place pour un autre élément : c'est par elle-même, et non par un mode, que la matière est disposée à s'unir à la forme; c'est par elle-même, et non par un mode, que la substance est apte à recevoir sa propre

existence, et cette existence, propre à la substance, est par elle-même déterminée, c'est l'existence en soi et par soi. Il n'est nul besoin, dans ces rapports de puissance propre à acte propre, de recourir à un mode intermédiaire, dont la seule conception nous reporte aux plus mauvaises thèses de la scolastique de la décadence. Cf. Vasquez lui-même, *op. cit.*, disp. XXXII, c. IV. Sur la vraie notion du mode en philosophie, voir S. Thomas, *De veritate*, q. I; q. XXI, a. 1; et l'auteur de l'opuscule XLVIII, attribué à saint Thomas.

Cinquième école. L'hypostase est constituée par la nature ou essence concrète subsistant par sa propre existence, dont elle se distingue réellement comme la puissance se distingue de l'acte. — 1. *Exposé.* — Dans cette hypothèse, la subsistence, entendue au sens abstrait, ne serait autre chose que l'existence propre; entendue au sens concret, elle est le sujet lui-même, considéré comme subsistant dans sa propre existence. Ce qui différencie ce système de celui de Tiphaine, ce n'est pas en premier lieu et directement parce qu'il suppose la distinction réelle de l'essence et de l'existence, alors que Scot, Tiphaine, Franzelin et les autres théologiens des deux premières écoles repoussent cette distinction. Tiphaine, en effet, pense que saint Thomas, partisan de la distinction réelle, est néanmoins d'accord avec lui sur le fond même du système. Tiphaine considère l'existence en soi comme la conséquence de la totalité intégrale et substantielle: peu importe donc, selon lui, qu'elle soit distincte ou non de l'essence; on est d'accord avec lui dès là qu'on considère la totalité comme l'élément formel de la supposalité; et la conception du suppôt comme d'un tout intégral n'est étrangère ni à la métaphysique, ni même à la terminologie thomiste. Cf. S. Thomas, *Comp. theologiæ*, c. CCXI; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III, a. 3. Mais le point de départ de Tiphaine ne concorde pas avec celui des partisans de la cinquième opinion: ceux-ci, pour ne pas parler présentement de saint Thomas, ne conçoivent la totalité de l'hypostase que comme une conséquence de l'existence en soi, et l'existence propre de la substance, indépendamment de toute détermination modale, est nécessairement en soi, conférant au sujet l'incommunicabilité personnelle ou hypostatique. C'est donc, non la totalité, mais l'existence propre qui confère à la substance la personnalité. Et alors, à cause même de cette conception, la distinction réelle de l'essence et de l'existence devient fondamentale dans ce système et forme comme la clef de voûte de tout l'édifice. Par ailleurs, appliquée à la doctrine de l'incarnation, cette doctrine a beaucoup d'affinité avec celle de Cajétan et de l'école dominicaine, dont elle conserve tous les éléments essentiels, la nature humaine du Christ étant conçue, dans l'une et l'autre thèse, comme subsistant par l'existence même du Verbe.

On attribue généralement cette cinquième opinion à Capréolus, t. V, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III, a. 3, *Defensiones theologicæ divi Thomæ Aq.*, Tours, 1879, p. 109-119. La personne, dit-il en substance, ne peut ajouter quelque chose de positif à la nature individuée que de quatre façons : ou bien comme une partie essentielle, élément matériel ou formel, entrant dans la constitution intrinsèque de l'être; ou bien comme une propriété découlant nécessairement de l'essence ; ou bien comme un simple accident: ou bien enfin comme l'acte réalisant l'essence dans l'ordre de l'existence; et cette dernière façon est la seule intelligible. C'est donc l'existence elle-même qui fait subsister la nature individuée. Voir également Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3; Zumel, *In Sum. S. Thomæ*, I[a], q. III, a. 3, concl. 4; q. IV, a. 2; Guérinois, *Clypeus philosophiæ thomisticæ* ; le cardinal d'Aguires, *Defensiones theologiæ S. Anselmi*, Rome, 1869, t. V, disp. LXXV, et l'école bénédictine de Salzbourg; Blaise de la Conception, *Metaphysica*, disp. VIII, q. I; et de nos jours, Schiffini, *Princip. philos.*, disp. III, sect. V, th. XIV ; cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1919, q. II, § 2, p. 79 sq. ; Terrien, *S. Thomæ doctrina sincera de unione hypostatica*, Paris, 1894; Janssens, *De Deo homine*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 626 sq.; Van Noort, *De Deo redemptore*, Amsterdam, 1910, p. 27, et, dans leurs manuels de philosophie scolastique, Liberatore, De Mandato, Remer, De Maria, Greedt, Farges, etc.

Au point de vue dogmatique, cette théorie prétend résumer avec plus de précision la tradition patristique: elle se présente comme la seule explication obvie des textes des Pères. Qu'est en effet l'hypostase, sinon l'être subsistant distinct dans une nature? Or, subsister signifie simplement exister dans son être propre, *sub proprio esse sistere.* Une nature concrète, actuée par sa propre existence, voilà le suppôt, l'hypostase, et, s'il s'agit d'une nature rationnelle, la personne. Quel élément veut-on de plus ? N'est-ce pas l'existence qui fait le fond de l'unité de l'individu ? C'est donc cette existence — l'existence en soi, comme on l'a expliqué — qui fonde l'unité substantielle de l'hypostase. C'est là d'ailleurs non seulement la doctrine, mais la terminologie même des Pères, insistant sur le διάφορος τῆς ὑπάρξεως τρόπος qui, pour eux, caractérise l'hypostase. Voir col. 404 et 405. Appliquée au mystère de l'incarnation, cette théorie répond exactement au concept de l'union hypostatique, c'est-à-dire de l'union de deux réalités distinctes subsistant par une unique existence, l'existence du Verbe.

2. *Critique.* — Tout d'abord, dit-on, ce système repose sur l'opinion philosophique très discutable de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Des théologiens qui reprochent à bon droit à Suarez d'avoir multiplié les entités métaphysiques, n'aperçoivent pas qu'en distinguant l'essence de l'existence, le sujet subsistant de sa subsistence, ils tombent dans le même défaut. Pas plus que l'humanité ne se distingue objectivement de l'homme, l'existence ne se distingue de l'être existant ; le concept de l'essence sans doute n'inclut pas celui de l'existence, parce qu'aucune créature ne possède par soi l'être, mais en réalité, il n'y a pas d'essence *réelle* qui n'inclue son existence. De plus, quoi qu'il en soit du fondement métaphysique de cette opinion, au point de vue théologique, elle ne s'impose pas : bien au contraire, le dogme de la trinité et celui de l'incarnation semblent difficilement conciliables avec une doctrine qui fait subsister la nature humaine du Verbe par l'existence divine, commune aux trois personnes. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 111-127. Voir la discussion de cette difficulté à HYPOSTATIQUE *(Union)*, et à INCARNATION. En appliquant cette doctrine à la personnalité divine, on aboutit logiquement à ne placer en Dieu qu'une seule personne, puisque Dieu possède une existence unique. Les partisans de l'opinion de Capréolus répondent qu'en dehors de la révélation du mystère de la trinité, il doit en effet en être ainsi; mais étant donnée cette révélation, il faut maintenir que, *formellement*, la personne, en Dieu, signifie l'être distinct subsistant dans la nature divine, et que matériellement la personne se trouve constituée par la relation en tant qu'existante, par son identité avec l'être même de Dieu. Cf. S. Thomas, *De potentia*, q. IX, a. 4. Voir TRINITÉ.

III. L'OPINION DE SAINT THOMAS. — 1° On pourrait recueillir dans les œuvres du docteur angélique nombre de textes affirmant que la nature humaine du Christ n'a pas la personnalité, à cause de son assomption par la personne divine, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. 1, ad 5[um] ; *Opusculum*

contra errores græcorum et armenorum, c. vi; *Sum. theol.*, IIIª, q. iv, a. 2, ad 2um; qu'elle recouvrerait cette personnalité, si elle était séparée de la divinité, la séparation rendant à chaque nature sa totalité, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. iii, a. 3, ad 3um; *Sum. theol.*, IIIª, q. ii, a. 2, ad 3um; a. 5. ad 1um; q. xvi, a. 12, et ad 2um; *De potentia*, q. ix, a. 2, ad 13um; *Contra gentes*, l. IV, c. xlix; *Quodlibet IX*, q. ii, a. 2; que l'hypostase, en effet, suppose la *distinction* d'avec un autre sujet, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. i, a. 1, q. iii; *Quodlibet IX*, q. ii, a. 1; *Compendium theologiæ*, c. ccxi, etc., la *séparation* donnant à chaque partie sa *totalité*. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. i, a. 3, ad 3um, etc. Tiphaine et Franzelin s'appuient sur ces textes pour montrer que la pensée de saint Thomas concorde avec leur système. Franzelin, *op. cit.*, th.xxx. Mais ce n'est là que l'écorce de la doctrine thomiste; la métaphysique de saint Thomas pénètre plus profondément l'être; l'énoncé du dogme catholique de l'union hypostatique, tel qu'on le trouve en ces textes dont la similitude avec les textes des autres théologiens du xiiie siècle, voir col. 409 sq., est frappante, ne supprime pas l'explication ultérieure qu'a tentée le docteur angélique et qu'il faut exposer.

2° Saint Thomas donne d'abord une explication de sa terminologie : « Le mot substance, dit-il, se prend, comme le remarque Aristote, en deux sens. D'abord, il signifie la nature des choses, les propriétés fondamentales qui font ressortir la définition; c'est l'entité que les grecs appellent οὐσία et que nous pouvons nommer essence. Ensuite, substance signifie le sujet résidant dans le genre qu'elle exprime. Quand on envisage ce sujet en général, on peut le désigner par le terme abstrait de *suppôt*; mais quand on le considère en particulier, on lui donne trois noms concrets correspondant à trois points de vue différents : on l'appelle *chose de nature*, *subsistence* et *hypostase*. Regarde-t-on son existence en lui-même, et non dans un autre, on le nomme subsistence, car nous disons d'un être qu'il subsiste quand il trouve en soi l'appui de son existence, et non dans un sujet d'adhésion; le conçoit-on revêtu d'une essence générale, on l'appelle *chose de nature*, nom qu'on donne à l'homme individuel; enfin, se le représente-t-on comme soutien des accidents, on le dit *hypostase* ou *substance*. Ce que ces trois noms désignent dans la catégorie totale des substances, le mot *personne* l'exprime dans la catégorie particulière des substances raisonnables. » *Sum. theol.*, Iª, q. xxix, a. 2. On voit par là que saint Thomas admet la traduction *substantia* par ὑπόστασις.

3° La personne est donc « la substance individuelle de nature raisonnable ». C'est la définition de Boèce, que saint Thomas expose et justifie : « C'est avec raison, dit-il, que l'individu dans le genre substance reçoit un nom spécial, parce que la substance s'individue en vertu de ses principes propres, et non en vertu du sujet auquel ils sont inhérents. C'est encore avec raison qu'entre les individus substantiels, celui qui est doué d'une nature raisonnable reçoit un nom spécial. Car il lui appartient d'agir vraiment par lui-même... De la même manière donc que le nom d'hypostase, selon les grecs, et celui de substance première, selon les latins, sont le nom spécial de l'individu dans le genre substance, ainsi celui de personne est le nom spécial de l'individu qui jouit d'une nature raisonnable. L'une et l'autre spécialité sont contenues dans ce mot *personne*. C'est pourquoi, afin de montrer qu'elle est un individu dans le genre substance, on dit que la personne est une *substance individuelle;* pour montrer ensuite qu'elle jouit de l'intelligence, on ajoute *de nature raisonnable*. De cette manière, par le mot *substance*, on exclut de l'idée de personne les accidents dont aucun n'est une personne; par le mot *individu*, on exclut de cette même idée les genres et les espèces qui ne peuvent non plus s'appeler personne; enfin, en ajoutant *de nature raisonnable*, on exclut de cette idée les minéraux, les plantes, les brutes, toutes choses qui ne sont pas des personnes. » *De potentia*, q. ix, a. 2.

4° Par là, trois choses sont de l'essence de la personnalité : la nature raisonnable, la subsistence, l'incommunicabilité. *In IV Sent.*, l. I, dist. XXV, q. i, a. 1. L'incommunicabilité n'a point, à la rigueur, sa raison formelle dans le principe d'individuation : en Dieu, l'individualité et l'incommunicabilité se confondent, car elles proviennent toutes deux de la relation, mais « dans les choses matérielles nous devons considérer deux points de vue différents : tout d'abord, le principe lui-même d'individuation, qui est la matière,... ensuite, cette raison spéciale d'individuation qui est le principe de l'incommunicabilité, en tant qu'un seul et même être ne se divise pas en plusieurs autres, ne peut être attribué à d'autres et même n'est pas divisible. » *Ibid.*, ad 6um. A vrai dire, l'individu *parfait*, par là même qu'il est individu, possède l'incommunicabilité, car tout individu existe en soi et par soi, et, par conséquent, ne peut *naturellement* exister par une autre existence que celle qui lui est proportionnée. Mais l'individualité désigne la nature seule et ne s'étend à l'existence que par voie de conséquence. *De potentia*, q. vii, a. 2, ad 9um. L'incommunicabilité, au contraire, embrasse la nature individuée et l'existence. On peut donc concevoir un mode surnaturel d'être où la nature individuée n'aura point l'incommunicabilité, parce qu'elle existera en vertu de l'existence divine et non de sa propre existence. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. ii, a. 1; *Sum. theol.*, Iª, q. xxix, a. 1; *De potentia*, q. ix, a. 2.

Il y a une triple incommunicabilité : l'une, par laquelle la personne n'a point de communauté universelle, comme la nature abstraite, l'autre par laquelle la personne n'entre point comme partie dans la composition d'un tout, et c'est pourquoi l'âme humaine, même séparée, n'est pas une personne, puisqu'elle garde toujours son aptitude à être unie au corps, *Sum. theol.*, Iª, q. xxix, a. 1, ad 5um; q. lxxv, a. 4, ad 2um; *De potentia*, q. ix, a. 2, ad 14um; voir la réfutation par saint Thomas de l'opinion contraire d'Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. xi, *P. L.*, t. clxxvi, col. 401-411, et de Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. V, dans son commentaire sur le Maître des Sentences, *loc. cit.*, q. iii, a. 2, et dist. XXII, a. 1. Cf. S. Stentrup, *Zum Begriff der Hypostase*, 1877, p. 384; Hugon, *Si l'âme humaine est une personne*, dans *Revue thomiste*, 1909, p. 590, et le cardinal Mercier, *Ontologie*, n. 149; et enfin la troisième, par laquelle la personne ne peut être assumée par un être supérieur, comme la nature humaine, en Jésus-Christ, l'a été par la seconde personne de la sainte Trinité. *In IV Sent.*, l. I, dist. XXV, q. i, a. 1, ad 7um. Par là on comprend comment l'on peut dire que, d'après saint Thomas, l'individuation n'est pas la raison de l'incommunicabilité. Sans doute, telle nature individuée est dans l'ordre naturel des choses, en vertu de son existence propre, incommunicable; mais ce n'est pas l'individualité qui est formellement l'incommunicabilité; autrement la nature humaine de Jésus-Christ n'aurait pu être assumée par le Verbe.

L'incommunicabilité vient-elle de la subsistence? Les théologiens affirment que la subsistence, absolument parlant, n'implique pas l'incommunicabilité. Car en Dieu la nature subsistante est communiquée aux trois personnes, et la raison de cette communauté de substance est l'identification en Dieu de l'essence avec les relations substantielles opposées entre elles. Comme,

dans les créatures, il ne peut y avoir que des relations accidentelles, ce mode de communicabilité de substance disparaît et, par conséquent, dans les créatures, la subsistence implique l'incommunicabilité.

5° Or, la subsistence, pour saint Thomas, c'est « l'être en tant qu'il subsiste trouvant en soi et non dans un sujet d'adhésion l'appui de son existence. » *Sum. theol.*, Iª, q. XXIX, a. 2 ; cf. *De potentia*, q. IX, a. 1. C'est là le sens concret du mot, sens recueilli de la tradition patristique tout entière, qui n'exclut pas, chez saint Thomas, le sens abstrait plus conforme à la pensée latine. *Sum. theol.*, IIIª, q. VI, a. 3. Au sens abstrait, la subsistence est la raison formelle qui fait de l'être un sujet existant en soi. Que renferme la subsistence, prise au sens concret? Prise au sens abstrait, en quoi consiste cette raison formelle?

La subsistence (au sens concret) renferme, on l'a vu, non seulement la nature et les principes individuels, mais encore l'*existence en soi*, propre à la substance. C'est pourquoi, même dans les substances spirituelles, dont la nature est par soi individuée, la personne diffère réellement de la nature, car les esprits ne sont pas leur existence et, en dehors des principes spécifiques, ils doivent, pour être, recevoir du dehors l'existence elle-même. *Quodl. II*, a. 4. La subsistence (au sens abstrait) ne serait donc autre que l'existence. Saint Thomas répète, en effet, très souvent que l'existence est intrinsèque à la raison de personne : « L'existence, dit-il, entre dans la constitution même de la personne. » *Sum. theol.*, IIIª, q. XIX, a. 1, ad 4ᵘᵐ. « L'existence ne peut être attribuée qu'à la chose subsistante par soi... et c'est pourquoi l'existence substantielle est le propre du suppôt ou de la personne. L'existence est donc le fondement même de l'unité de la personne. » *Quodl. IX*, a. 4, ad 2ᵘᵐ ; cf. *Sum. theol.*, Iª, q. XXIX, a. 3 ; IIIª, q. XVII, a. 2, ad 1ᵘᵐ ; *In IV Sent.*, l. I, dist. XXIII, q. I, a. 1 ; *De veritate*, q. XXI, a. 1 ; *In Boeth.*, *De hebdomadibus*, lect. II.

6° Par là, subsister, exister en soi, être en soi, c'est la même chose pour saint Thomas. La personne se distingue donc de la simple nature, en ce qu'elle y ajoute les principes individuels et l'existence; de la nature individuée, en ce qu'elle la complète par son existence propre. La nature individuée désigne donc avant tout l'essence; la personne ou l'hypostase signifie l'essence individuée et l'existence, c'est-à-dire l'être subsistant, considéré sous cette formalité d'être subsistant : « Si le nom de l'individu vague (un homme singulier) et le nom de la personne se rapprochent par une grande analogie, il y a pourtant une différence entre l'un et l'autre; le premier signale d'abord la nature, puis l'individu subsistant (puisque naturellement toute nature individuée doit subsister); le dernier, au contraire, dénote avant tout l'individu subsistant, puis la nature. » *Sum. theol.*, Iª, q. XXX, a. 4.

Il faut conclure que, dans le système de saint Thomas, la nature individuée ne se distingue pas de la personne, comme l'essence de l'existence; l'essence et l'existence sont deux réalités, incomplètes sans doute et inséparables dans l'être qu'elles constituent, mais néanmoins distinctes de tout point l'une de l'autre; la personne n'est pas une réalité complètement distincte de la nature : elle est la nature plus quelque chose de réel qui est l'existence en soi et par soi. La personne se distingue donc de la nature d'une distinction inadéquate, comme disent les scolastiques.

Saint Thomas paraît donc pleinement favoriser la thèse attribuée à Capréolus.

7° On objecte à cet exposé qu'en maints endroits de ses œuvres, le docteur angélique affirme l'identité du suppôt ou hypostase et de la nature individuée. C'est l'objection de Tiphaine, *op. cit.*, c. VII, et de Franzelin, *op. cit.*, th. XXX. Les textes invoqués, concernant les substances spirituelles et même les substances corporelles, sont principalement : *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 3; q. XXIX, a. 2, ad 3ᵘᵐ; IIIª, q. II, a. 2; a. 5, ad 1ᵘᵐ; *De potentia*, q. IX, a. 1, a. 3, ad 2ᵘᵐ; *Compendium theologiæ*, c. CCXI ; *Quodlibet II*, a. 4 : *De veritate*, q. III, a. 2, ad 3ᵘᵐ; *Contra gentes*, l. IV, c. LIV, etc. De plus, lorsque saint Thomas parle de différence réelle entre la nature et la personne, ou bien il parle de la nature spécifique comparée à la nature individuée, *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 3; IIIª, q. II, a. 2 ; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. I, a. 3; *De potentia*, q. IX, a. 1 ; *Quodlibet II*, a. 4, 9, a. 2, ad 1ᵘᵐ; *In metaph.*, l. VII, lect. IX-XI; l. VIII, lect. III; ou bien il parle des éléments *constitutifs* de l'hypostase comparés à tout l'amas des propriétés et des accidents *qui s'y ajoutent* dans l'hypostase. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. I, a. 3. Ces deux dernières observations sont justes et expriment bien le sens des textes allégués. Mais ces textes ne suppriment pas pour autant ceux que l'on a rapportés plus haut et qui établissent nettement une différence entre la nature et l'hypostase. Y aurait-il donc contradiction dans la pensée du saint docteur?

La solution semble indiquée par Capréolus, un des plus sûrs interprètes de saint Thomas. L'être subsistant n'étant pas autre chose que la substance possédant son existence propre, on peut l'envisager sous un double aspect, soit dans la totalité des éléments qui le constituent, substance et existence — et c'est alors le suppôt *formellement* ou *réellement* considéré — soit dans la seule substance concrète, prise en elle-même, quoique « connotant » toutefois l'existence par laquelle elle subsiste — et c'est alors le suppôt considéré *dénominativement*. Ce double point de vue se justifie, car le concept d'existence est formellement distinct du concept d'essence. Selon donc que saint Thomas s'attache à l'un ou à l'autre aspect du suppôt, il parle l'un ou l'autre langage, sans qu'il y ait en sa pensée la moindre contradiction : *Album est duplex*, dit Capréolus, *denominativum et formale; ita etiam persona vel suppositum potest dici dupliciter : primo modo denominative et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit; secundo modo formaliter, et sic suppositum dicitur compositum ex tali individuo et ex sua subsistentia per se. In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III.

Un autre sujet d'équivoque dans la terminologie thomiste, c'est la façon dont saint Thomas s'exprime pour désigner la nature concrète, représentée tantôt comme le sujet possédant l'existence *(ut quod est)*, *Contra gentes*, l. IV, c. LIV ; tantôt comme la raison spécifique selon laquelle est possédée l'existence par le sujet, *esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est. Sum. theol.*, IIIª, q. XVI, a. 2, ad 1ᵘᵐ. La première façon de parler semble donner raison à Tiphaine dans son interprétation de saint Thomas; mais on a déjà expliqué, sur ce point, par la distinction des deux aspects du suppôt, la vraie pensée du docteur angélique. La seconde paraît indiquer la nécessité d'un complément à la nature pour la rendre susceptible d'existence en soi, et favoriser la thèse de Cajétan. On a déjà vu qu'il n'en est rien. Sans doute, l'essence de l'individu réalisée et l'individu lui-même, composé de l'essence et des principes individuels, ne se distinguent pas dans la réalité, voir ESSENCE, t. V, col. 844; toutefois, ce sont là des formalités bien distinctes. L'essence réalisée, considérée non pas seulement dans ses éléments strictement spécifiques, mais dans tous les caractères qui en font *cette nature individuelle*, est seule capable d'être actuée par l'existence; elle est donc vraiment le sujet existant, *id quod est*. L'essence réalisée, mais considérée dans les seuls éléments spécifiques, abstraction faite

de son individualité, peut seule déterminer, en tant qu'essence, *le mode d'existence propre à tel individu* (homme, cheval, plante) dont elle est la raison spécifique; en ce sens, elle n'est donc plus possédant l'être, *habens esse*, mais elle est ce selon quoi le sujet possède cet être, *qua aliquid habet esse*. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, p. 63-65.

Une troisième source de difficulté dans l'exposé de la pensée thomiste, c'est la question du *De unione Verbi incarnati*, dont la doctrine sera examinée à HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 528 529.

III. SYSTÈMES HÉTÉRODOXES MODERNES. — Quelques notes suffisent sur ce dernier point de notre étude. Nous n'étudions, en effet, la notion philosophique de l'hypostase ou de la personne que dans la mesure où cette notion a été appliquée aux problèmes théologiques.

1° *Exposé*. — 1. *La théorie philosophique moderne*. — La philosophie moderne prétend renouveler la conception traditionnelle de l'hypostase. Elle procède en droite ligne du *cogito, ergo sum* de Descartes. C'est vers le moi pensant qu'elle se tourne pour définir la personne : « Nous sommes, avait dit Descartes, par cela seul que nous pensons. » *Les principes de la philosophie*, part. I, n. 8. L'âme seule, en tant qu'être pensant et distinct du corps, constitue le *moi*, la personne humaine; la pensée est l'essence de l'âme, cf. *Méditation sixième*, et, par pensée, il faut entendre « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose que penser. » *Les principes de la philosophie, loc. cit.*, n. 9. Voir DESCARTES, t. IV, col. 550.

L'âme, principe unique et immédiat de toute opération, constitue donc pour Descartes la personne humaine. Mais au fond, en poussant jusqu'à l'extrême conclusion la logique des principes cartésiens, est-ce bien l'âme qui constitue la personnalité? N'est-ce pas plutôt la conscience que l'âme a d'elle-même? « Je pense ; qu'est-ce à dire ? Si le fait de la pensée ou de la conscience est indéniable, le moi est-il aussi indéniable? Ne faudrait-il pas se contenter de dire : Je pense, donc il y a la pensée, sous prétexte de poser un moi qui est peut-être illusoire? — Certes, si vous entendez par moi autre chose que votre pensée même, vous n'avez pas le droit d'introduire ce nouveau personnage... Il m'est impossible de concevoir une pensée, entre ciel et terre, qui ne serait pas un sujet pensant, une sensation qui ne serait pas ma sensation, ou votre sensation, ou la sensation de quelque autre... Descartes a donc bien le droit... de poser ainsi une conscience à forme personnelle. Seulement est-ce autre chose qu'une forme ? » Fouillée, *Descartes*, Paris, 1893, p. 99-101. — Cette théorie, la personnalité constituée par la conscience, fait le fond de la doctrine de Malebranche, mais surtout de Leibniz, *Théodicée*, I, § 89, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1866, p. 160 ; cf. Wolf, *Psychologia rationalis*, § 741. Berkeley lui donne une plus complète et plus décisive formule dans sa conception idéaliste du monde, ramenée à la conscience, condition de la représentation de toute chose. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 206-214. Du même principe est parti Kant pour asseoir son système. Pour lui, ce qui constitue le moi, ce n'est plus la substance pensante, mais « la conscience seulement, la pensée en tant qu'elle se réfléchit elle-même, c'est-à-dire ses propres actes et les phénomènes sur lesquels elle s'exerce. De là, pour le fondateur de la philosophie critique, deux sortes de *moi* : le *moi pur (das reine ich)* et le *moi empirique*. Le premier, comme nous venons de le dire, c'est la conscience que la pensée a d'elle-même et des fonctions qui lui sont entièrement propres; le second, c'est la conscience s'appliquant aux phénomènes de la sensibilité et de l'expérience. » A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 1122. L'idéalisme kantien évolue, avec Fichte, Schelling, Hégel, vers une sorte de panthéisme où le moi n'est plus la pensée ni la conscience humaine, mais une forme de l'absolu. Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1894, p. 769-770. — D'un autre côté, le principe cartésien inspire également certains représentants de l'école empirique. Locke reconnaît avec Descartes qu'un sentiment intérieur me donne la conscience de moi-même : « Le moi, écrit-il, est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (*de quelque substance qu'elle soit formée*, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe), qui sent du plaisir et de la douleur qui est capable de bonheur ou de misère, et par là est intéressée pour soi même, aussi loin que cette conscience peut s'étendre. » *Essais sur l'entendement humain*, l. II, c. XXVII, § 17. Le moi est donc caractérisé par la conscience et l'identité, dont la mémoire apporte la démonstration. Mais faut-il conclure que, derrière ce moi, il y a un *substratum*, une substance pensante, consciente et douée de mémoire? Sur ce point, Locke est très réservé : « L'esprit, dit-il, observant que différentes qualités simples sont toujours inséparablement unies, juge qu'elles appartiennent toutes à un même sujet... L'idée de la substance en général n'est donc que l'idée *de je ne sais quel sujet* qu'on suppose être le soutien des qualités qui produisent dans notre âme des idées simples. » La substance de l'esprit est ainsi « supposée le soutien des idées simples qui nous viennent du dehors, sans que nous connaissions ce que c'est que ce soutien-là » ; la substance du corps est ainsi « regardée comme le soutien des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par l'expérience, et qui nous est aussi tout à fait inconnu », c. XXIII, § 5. Hume pousse logiquement l'empirisme de Locke à ses dernières conséquences. Le moi n'est pas perçu comme substance, puisqu'il n'y a aucune impression qui réponde à l'idée de substance : il n'est ni simple ni identique ; il n'est qu'une série toujours changeante, qu'un ensemble complexe de représentations; son identité et sa simplicité reposent sur une illusion, que les lois de l'association suffisent à expliquer. En un mot, le moi est une collection de phénomènes internes qui, étant données les lois de l'imagination, *apparaît* nécessairement comme une substance simple et identique. *Traité de la nature humaine*, Londres, 1738, l. I, part. IV, § 6. — Stuart Mill reprend la théorie phénoméniste de Hume : « La croyance que mon esprit existe, alors même qu'il ne sent pas, qu'il ne pense pas, qu'il n'a pas conscience de sa propre existence, se réduit à la croyance d'une *possibilité permanente de ces états*... Aussi je ne vois rien qui nous empêche de considérer l'esprit comme n'étant que la série de nos sensations (auxquelles il faut joindre à présent nos sentiments internes) telles qu'elles se présentent effectivement, en y ajoutant des possibilités indéfinies de sentir qui demandent pour leur réalisation actuelles des conditions qui peuvent avoir ou n'avoir pas lieu, mais qui, en tant que possibilités, existent toujours, et dont beaucoup peuvent se réaliser à volonté. » *Examen de la philosophie de Hamilton*, trad. franç., Paris, 1869, p. 228-229. C'est aussi la thèse de Taine : « Il n'y a rien de réel dans le moi, sauf la file des événements, » *De l'intelligence*, Paris, 1897, t. I, préface, p. 7; celle de Renan : « L'âme n'est que la résultante toujours variable des faits multiples et complexes de la vie, » *L'avenir de la science*, Paris, 1890, p. 181; de Binet : « La personnalité est une synthèse de phénomènes, qui varie avec ses éléments composants et qui est sans cesse en voie

de transformation, » *Les altérations de la personnalité*, Paris, 1892, p. III; de Bourdeau : « L'unité du moi... est l'effet d'une synthèse qui, totalisant dans un organe central les données de l'activité psychique, en font apparaître la somme comme une réalité simple, » *Le problème de la mort*, Paris, 1893, p. 88; de Th. Ribot : « Dans le langage psychologique, on entend généralement par « personne » l'individu qui a une conscience claire de lui-même et agit en conséquence; c'est la forme la plus haute de l'individualité.» *Les maladies de la personnalité*, Paris, 1891, p. 1. Cf. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, c. V, p. 184-246; c. VI, 5e dilemme, p. 254-255. La théologie catholique s'est toujours maintenue à l'écart de systèmes qui mènent droit au scepticisme et suppriment ce que la philosophie traditionnelle a toujours considéré comme élément constitutif de la personne, à savoir l'être rationnel, conscient de lui-même et de ses actes, mais subsistant, avant d'être conscient, en lui-même et indépendamment de toute autre réalité substantielle. Deux écoles toutefois ont pensé pouvoir accorder avec le dogme le concept moderne de la personnalité. En Allemagne, la tentative de cet accord impossible fut l'œuvre de Günther et de ses disciples, en Italie, elle fut l'œuvre de Rosmini.

2. *Günther et son école.* — Le principe de Günther fut de subordonner la théologie aux systèmes philosophiques en vogue. Pour lui, on ne saurait expliquer, au XIXe siècle, le dogme catholique avec des idées philosophiques vieilles de quinze cents ans : « Le concept (théologique) doctrinal, écrit-il, n'échappera jamais, dans son développement et sa formation conforme ou contraire à l'esprit du christianisme, à l'influence de la science contemporaine, attendu que celle-ci n'est pas autre chose que l'interprétation par l'esprit pensant du donné dans la nature et dans l'histoire... L'interprétation du christianisme admet des degrés qui dépendent, partie de la puissance de la réflexion subjective, partie de l'étendue de l'horizon scientifique; à propos de quoi il y a lieu de remarquer qu'une compréhension plus haute n'exclut pas l'inférieure comme s'exclueraient des théories les unes conformes, les autres contraires. » *Vorschule zur spekulativen Theologie*, Vienne, 1828, t. II, p. 280 sq. Günther adopte donc pleinement et sans restriction le concept moderne de la personnalité, qu'il définit la conscience de soi, *Selbstbewusstsein* : « La personnalité, écrit-il, est-elle autre chose que la conscience de soi-même? Et cette conscience n'est-elle pas la forme essentielle de l'esprit? Et peut-on parler d'une véritable humanité excluant cette forme essentielle, c'est-à-dire enfermant dans une enveloppe corporelle un esprit diminué de moitié, parce que sans forme? » p. 260. Et encore : « En chaque personne, il faut distinguer essence et forme. La première est l'être en lui-même, substance-principe; la seconde est la pensée de cet être, lorsqu'elle a l'être lui-même pour contenu. Et voilà pourquoi la conscience de soi est ce par quoi l'être se reprend lui-même, devient sujet spirituel ou moi, » p. 296. On retrouve ces assertions chez les disciples de Günther, et spécialement chez Baltzer, *Neue theologische Briefe an Dr Ant. Günther*, Xe lettre, où le disciple veut défendre la doctrine du maître en l'appuyant sur le symbole intercalé dans les actes du concile de Chalcédoine, act. I, Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 880; Merten, *Grundriss der Metaphysik*, Trèves, p. 27 sq. D'autres théologiens allemands, sans adopter pleinement les théories günthériennes, ont néanmoins fait des concessions trop faciles à la philosophie moderne de la personnalité. Stentrup, *op. cit.*, th. XXVIII, relève les noms de Kuhn, Standenmaier, Dieringer, Berlage, et réfute leur système.

Appliqué à la personne du Christ, ce système aboutit en effet logiquement à maintenir la séparation ontologique, comme substance complète et en soi terminée, des deux natures, divine et humaine. L'unité de personne est cependant maintenue, parce que l'intime rapprochement des deux natures fait que la conscience humaine est comme fusionnée avec la conscience de la personne divine : « Il peut se faire, écrit Dieringer, qu'un esprit, gardant sa personnalité, ne soit cependant jamais une personne. Le fait se produit lorsqu'un moi supérieur actuel affirme sa propre personne en cet esprit : en ce cas, cet esprit n'est plus une personne, mais il est rapporté, à l'instar d'une simple nature, à ce moi supérieur. » *Dogmatik*, p. 109 sq. L'unité de conscience ne saurait créer l'unité *numérique* ; mais elle suffit à créer l'unité *dynamique*. Nous n'avons pas à discuter présentement cette conclusion ni à la rapprocher de la doctrine nestorienne : nous y reviendrons à propos de l'union hypostatique. Mais il fallait la signaler, pour montrer dès maintenant quelle application théologique on pouvait tirer de la conception moderne de la personnalité, identifiée avec la conscience de soi.

3. *Rosmini.* — C'est à la même conclusion qu'arrive Rosmini, en développant la thèse fondamentale de son système, la théorie de l'être. L'idée d'être est le premier objet de la pensée et devient ainsi la lumière intellectuelle éclairant toute autre pensée. Or, cette idée première, nous ne la tenons ni de la sensation, ni de l'expérience personnelle. Rien dans le monde extérieur et dans le monde intérieur ne peut être l'objet de cette idée : l'idée d'être est véritablement innée. Toutes les autres ne sont intelligibles que par elle, en tant qu'on y rapporte, par les sens et la conscience, les données du réel. Mgr d'Hulst, *Les propositions de Rosmini*, dans *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892, p. 463-468. Or, en nous-mêmes, s'opère perpétuellement, par rapport à notre personnalité propre, cette synthèse du réel et de l'idée d'être. L'âme a en elle la faculté de sentir, non pas à l'état de puissance nue, mais à l'état d'acte immanent; elle est une force et elle accomplit deux fonctions dans lesquelles se résument ses pouvoirs essentiels : l'intuition de l'idéal, c'est-à-dire de cette idée d'être qui est le premier objet de sa pensée, et le sentiment du réel. Ce sentiment du réel, en ce qui touche la personne humaine, lui est donné par la conscience aidée des sens. Et l'observation du réel *en notre propre corps* n'existe dans la conscience que grâce au *sens fondamental* par lequel nous percevons ce corps comme nôtre et réalisons ainsi entre lui et notre âme l'unité personnelle. Voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 569. En sorte qu'on peut dire que « le moi est un principe actif dans une nature donnée, en tant qu'il a conscience de lui-même et en affirme l'acte », *Psicologia*, t. I, def. XIII, n. 38, ou, sous une autre forme, qu'il est « l'âme ayant conscience de l'identité d'elle-même, se percevant avec elle-même ou sur le point d'agir ». *Ibid.*, l. I, c. III, n. 67. Appliquée aux questions théologiques, et particulièrement aux problèmes christologiques, cette théorie philosophique laisse donc entrevoir la possibilité du cas où, dans une nature humaine, « la volonté humaine soit tellement entraînée à l'adhésion à l'être objectif, c'est-à-dire au Verbe, qu'elle lui cède entièrement le gouvernement de l'homme... et cesse [ainsi] d'être personnelle dans l'homme ». Prop. 27, Denzinger-Bannwart, n. 1917.

4. *Le modernisme.* — Il est assez curieux de retrouver, dans les écrits modernistes, des considérations analogues à celles que l'école allemande de Günther développait pour étayer ses nouvelles conceptions théologiques. Il s'agit toujours de mettre les formules dogmatiques en rapport avec les idées philosophiques

contemporaines. Modernistes et günthériens s'entendent pour trouver une opposition réelle entre les concepts traditionnels de l'école et la pensée moderne. C'est cette barrière qu'il faut, dans l'intérêt même de la religion, renverser. Mais, aux prétentions de Günther, les modernistes ajoutent un élément nouveau, qui leur appartient en propre : « les formules religieuses doivent être vivantes et de la vie même du sentiment religieux. » Encyclique *Pascendi*, Denzinger-Bannwart, n. 2080. Ce qui compte dans la religion, ce qui doit fixer l'attention des hommes de foi, c'est le sentiment religieux, essentiellement progressif et changeant. D'où il faut conclure au rajeunissement nécessaire des formules anciennes. C'est ainsi que la formule traditionnelle du mystère de l'incarnation n'est plus en rapport avec l'aspect que ce mystère prend devant nos contemporains. « On ne doit pas oublier que cette formule est savante de sa nature et il n'est pas trop surprenant que, conçue en vue de la science antique, elle ne soit pas adaptée à l'état de la science moderne. » A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 151. Et pour adapter les formules de la croyance à l'état de la science moderne, il ne faut pas hésiter à dissocier l'idée de la personnalité de Dieu et celle de la personnalité humaine. « Si l'on maintient, et je crois qu'il faut maintenir, la personnalité de Dieu comme symbole de son absolue perfection et de la distinction essentielle qui existe entre Dieu réel et le monde réel, n'est-il pas évident que cette personnalité divine est d'un autre ordre que la personnalité de l'homme, et que la présence du Dieu personnel, à un moment donné de l'histoire, sous la forme d'un être humain, est un concept qui associe, dans une apparente unité, deux idées qui n'ont pas de commune mesure, celle de la personnalité en Dieu et celle de la personnalité dans l'homme? Est-ce que Dieu est personnel à la façon de l'homme et le Christ historique a-t-il témoigné d'être personnel à la façon de Dieu? Le mystère de la personnalité divine s'est-il manifesté par lui autrement que sous l'extérieur d'une personne humaine, et en tant qu'humainement déterminé, humainement réalisé ? » *Ibid.*, p. 152. De plus, il faut revenir au concept moderne de la personnalité, définie en fonction, non de la métaphysique, mais de la psychologie : « N'est-il pas vrai aussi que la notion théologique de la personne est métaphysique et abstraite, tandis que cette notion est devenue, dans la philosophie contemporaine, réelle et psychologique ? Ce qu'on a dit d'après la définition de l'ancienne philosophie n'a-t-il pas besoin d'être expliqué par rapport à la philosophie d'aujourd'hui ? » *Ibid.*, p. 152. La conclusion qui s'impose est que la transcendance divine ne suffit plus, au regard du sens religieux contemporain, à expliquer la personnalité de Dieu : il faut en venir à la notion du Dieu « vivant ». Le concept de la personnalité humaine demande également une « traduction ». Cette traduction ne peut être faite qu'en prenant le concept moderne, psychologique et moral, de la conscience de soi. Telle semble être du moins la conclusion que comportent les formules interrogatives de M. Loisy.

2° *Critique.* — Nous maintiendrons ici strictement le point de vue philosophique en signalant la fausseté de ces doctrines. Au point de vue théologique, on se contentera d'indiquer succinctement le danger qu'elles renferment relativement à la croyance catholique en la trinité ou l'incarnation.

1. S'il est vrai que la personnalité ne peut exister que dans les natures intellectuelles et, par conséquent, douées de la conscience de soi, il est faux d'affirmer que la conscience de soi constitue la personnalité. C'est confondre le moi avec la perception du moi. C'est ce que Rosmini est obligé d'avouer implicitement, *Antropologia*, l. IV, c. IV : expliquant la *génération* du moi, il ne fait qu'expliquer la marche suivie par l'esprit pour arriver à la conscience de soi-même. C'est la même erreur dans laquelle tombe Locke lorsqu'il assigne, pour condition à l'identité personnelle, la mémoire, alors que c'est au contraire l'identité personnelle qui est la condition de la mémoire : « Quand le sujet humain, dit Rosmini, moyennant diverses opérations intérieures de ses facultés, parvient à acquérir la conscience de lui-même, alors ce sujet devient moi. » Non, il ne devient pas, il se connaît comme tel. Et la question qui doit occuper le théologien catholique cherchant en quoi consiste la personnalité, n'est pas de savoir comment le moi se connaît, mais *en quoi consiste le moi* : « La connaissance suppose l'être, puisqu'on ne peut connaître ce qui n'est acte de la conscience, cependant il ne peut être constitué par cet acte. Dans sa réalité, le *moi* précède la conscience que nous en avons, et il ne peut se confondre avec elle sans confondre l'objet connu avec la connaissance. Si la conscience perçoit et affirme le *moi*, le *moi* doit exister avant cette perception et cette affirmation; autrement la connaissance créerait son objet, conformément aux rêveries de l'idéalisme transcendantal. La réalité d'une chose est toujours présupposée à l'acte de la puissance par laquelle elle est perçue... Supposez que la conscience soit la raison formelle du *moi*, il faudra croire que le moi n'existe pas ou cesse d'exister, quand le sujet n'a pas actuellement la conscience de lui-même. Ainsi, un petit enfant qui n'a pas l'âge de la réflexion ne sera pas une personne et l'adulte perdra sa personnalité lorsqu'il dormira ou sera enseveli dans la léthargie. De même, dans l'homme qui est sain et qui veille, le moi variera toujours puisqu'en lui varie incessamment l'acte de la conscience. J'ai maintenant la conscience que j'écris ou que je lis; une autre fois, je sens en moi l'impression de la tristesse ou de la joie. Ces actes de conscience sont divers, parce que divers en sont les objets. Divers aussi sera donc le moi, puisque « le sujet par la conscience devient un moi ». Liberatore, *Du composé humain*, trad. franç., Lyon, 1865, p. 9-10.

2. De plus, considérée en elle-même, qu'est-ce que la conscience? Acte ou faculté? Qu'elle soit l'un ou l'autre, ou tous les deux, à coup sûr elle ne serait pas quelque chose de substantiel, comme il le faudrait cependant pour constituer l'élément formel de la personnalité. Billot, *De Verbo incarnato*, q. II, § 3, p. 90. Comme le dit fort bien M. Rabier, en guise de conclusion au c. XXXIII de sa *Psychologie*, Paris, 1893, « la question *psychologique* de l'identité personnelle étant résolue, la question *métaphysique* de l'identité de l'être demeure entière ». Il serait plus exact peut-être de compléter cette assertion en disant que le point de vue psychologique est contradictoire si on ne présuppose pas un point de vue métaphysique. Stuart Mill lui-même, après avoir repris la théorie phénoméniste de David Hume, dans sa *Philosophie de Hamilton*, trad. franç., p. 228-229, se fait à lui-même une objection qu'il reconnaît décisive : « Si nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition, en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et à venir ; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou moi n'est autre chose que les séries de sentiments ou de possibilités de sentiments, ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître soi-même en tant que série. » *Ibid.*, p. 235. Pour arriver à la vraie solution du problème de la personnalité, il faut donc dépasser l'ordre psychologique de la conscience et de la liberté. La conscience de soi est un effet et un indice de la personnalité : elle n'est pas la personnalité.

3. Il n'est pas suffisant de s'arrêter, pour justifier la personnalité, à une espèce « d'autonomie d'ordre moral et résidant dans le fait *de s'appartenir à soi-même* et par conséquent *de répondre moralement et juridiquement pour soi.* Il faut aller plus loin et trouver l'explication dernière, *ontologique*, dans un élément métaphysique, substantiel, qui constitue la personnalité. Il faut, en fin de compte, sous peine de contradiction ou d'erreur, en revenir à la théorie scolastique. Voir Bernies, *La notion de personnalité*, dans *Revue du clergé français*, 1er avril, 1er juillet 1905; Dubois, *Le concept de la personnalité, ibid.*, 1er octobre 1904. Peut-être fera-t-on remarquer que la conception günthérienne ou rosminienne suppose une *substance* consciente de soi et non seulement la conscience de soi. Tout d'abord, on peut répondre que, dans ce système, la personne est la substance *en tant que consciente de soi* ; lors donc que la conscience n'existe plus ou varie, la personnalité disparaît ou change. Et l'argumentation précédente garde par là toute sa valeur. Que si l'on insiste sur le mot *substance*, il faut remarquer combien incomplète et périlleuse devient alors cette définition de la personne. Toute notre étude sur l'hypostase montre que, dans la philosophie traditionnelle, la substance a plus d'extension que l'hypostase, l'hypostase plus d'extension que la personne. La substance se dit de toute nature existante, que cette nature possède ou non sa propre subsistence; l'hypostase se dit de tout être existant en soi et par soi ; la personne est une hypostase de nature rationnelle. Définir la personne une substance consciente de soi indiquerait donc que toute nature raisonnable est une personne, ce qui est faux, puisque la nature raisonnable, dans la personne, n'est que la différence spécifique du genre hypostase. Billot, *loc. cit.*; Franzelin, *op. cit.*, th. XXVIII, n. 2, p. 248. Et par là, à l'encontre de ce qu'ils prétendent démontrer, Günther et Rosmini devraient logiquement confesser en Dieu une seule substance consciente de soi, donc, une seule personne; en Jésus-Christ, deux natures conscientes, c'est-à-dire deux personnes. Rien d'étonnant donc que ces conceptions philosophiquement fausses et théologiquement erronées aient été condamnées explicitement par l'Église. Et ces condamnations rejaillissent indirectement sur tous les auteurs contemporains, même catholiques, qui définissent la personne par la conscience, tout en protestant qu'ils supposent à cette conscience un sujet un et indivisible. Ces doctrines avaient fait l'objet des préoccupations des théologiens chargés de préparer le concile du Vatican. Voici deux textes, préparés pour recevoir les sanctions du concile, et qui les visaient directement : « Selon l'enseignement des saints Pères, il est nécessaire de retenir que la notion d'*essence*, de *substance* ou de *nature* ne doit pas être confondue avec la notion d'*hypostase*, de *subsistence* ou de *personne*; de crainte qu'on n'en arrive à une perversion manifeste de nos dogmes les plus saints, en affirmant qu'il y a autant de personnes que de natures intelligentes, ou, pour employer le langage [des günthériens] de natures conscientes de soi. » Note qui accompagnait le schéma de la constitution dogmatique *De doctrina catholica*, c. XIV, dans *Acta et decreta sac. œcum. concilii Vaticani, Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 540-541. Le schéma lui-même tire la même conclusion du dogme catholique sur les mystères de la trinité et de l'incarnation. *Ibid.*, col. 514. Voir encore un rapport sur le même sujet, col. 559, un autre schéma, c. VIII, col. 1634, et le canon 4 de ce chapitre : *Si quis dixerit, tot necessario esse personas, quot sunt intellectus et voluntates : aut negata duplici in Christo persona negari humanæ naturæ perfectionem, a. s.*, col. 1637.

3° *Conclusions.* — Plusieurs conclusions sont à tirer de cette discussion :

1. *La doctrine catholique ne peut s'accorder en aucune façon avec la théorie phénoméniste de la personnalité.* — On ne peut concevoir la conscience sans concevoir un être auquel elle appartient. La réalité de l'être est tellement incluse dans l'acte, quel qu'il soit, de la conscience, que celui-là sans celle-là est une pure contradiction. La notion *phénoméniste* de la personnalité est une contradiction si on ne l'appuie sur la notion *substantialiste* de la personne humaine.

2. *La doctrine catholique rejette la théorie cartésienne identifiant l'âme et la personne humaine.* — La personne inclut l'âme et le corps unis substantiellement. Voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 567 ; DESCARTES, t. IV, col. 550-553.

3. *La doctrine catholique repousse comme insuffisante et périlleuse la thèse günthérienne de la personne identifiée avec la substance consciente de soi.* — Toute explication purement psychologique de la personnalité humaine tend à confondre nature et personne. C'est dans les éléments métaphysiques de la personne et de la nature qu'il faut trouver la raison dernière qui les différencie.

4. *Toutefois la philosophie moderne a été utile à la doctrine catholique, en ce qu'elle a mis en relief les propriétés psychologiques et morales de la personne* : *a)* la personne est complètement et parfaitement *sui juris*, être conscient et libre; *b)* la personne est capable de droits et de devoirs ; *c)* la personne est capable de mérite et de démérite ; *d)* la personne est digne de récompense et de punition ; *e)* la personne est capable d'atteindre sa fin propre. Hugon, *Metaphysica ontologica*, n. 19. Mais toutes ces *propriétés*, signes extérieurs de la personnalité, présupposent l'indépendance ontologique de l'hypostase, telle que la scolastique a su la mettre en relief.

Parmi les travaux les plus importants sur la signification et l'évolution des termes *hypostase* et *personne* dans les premiers siècles, il faut citer : Huet, *Origeniana*, l. II, q. II, n. 3-19, *P. G.*, t. XVII, col. 712-747 ; J. Lami, *De recta Patrum Nicænorum fide*, Florence, 1770, c. XXXII, p. 174-182; G. Bull, *Defensio fidei Nicænæ*, Oxford, 1827, sect. II; Garnier, *Préface aux lettres de saint Basile*, § 1, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 10-23; Passaglia, *De ecclesiastica significatione τῆς οὐσίας*, Rome, 1850; Petau, *De theologicis dogmatibus*, Paris, 1867, t. III, *De Trinitate*, l. IV, c. I-IV, VII-IX; Paris, 1869, t. VI, *De incarnatione*, l. II, c. III, V-VI; Thomassin, *Theologica dogmata*, Paris, 1866, *De incarnatione*, l. III, c. I, XXI; Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, diss. VI, c. I, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. IX, col. 738-759; Braun, *Der Begriff « Person » in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, Mayence, 1876. M. Tixeront, qui, dans son *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1912, t. II et III, a abordé à maintes reprises ce problème, a donné un court, mais substantiel résumé de la question aux Ve et VIe siècles, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, novembre-décembre 1903; reproduit dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 210-227. De M. Labauche, outre *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1911, t. I, Ire partie, c. I, p. 5-21; IIe partie, c. I, § 2-3, p. 129-209, citons deux études, *La notion théologique de personne*, et *La formation de la notion théologique de personne* (résumé de la pensée chrétienne chez les Pères et chez les scolastiques), dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1909, 15 juillet 1910. Voir également Stentrup, *Zum Begriff der Hypostase*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1887; S. Schlossmann, *Persona und πρόσωπον im Recht und christlichen Dogma*, Kiel, 1906 (le titre indique le point de vue spécial auquel l'auteur s'est placé); A. Michel, *L'évolution du concept de « personne » dans les rapports de la philosophie chrétienne avec la théologie*, dans la *Revue de philosophie*, 1919, p. 351-383, 487-515.

Toujours en ce qui concerne la pensée chrétienne des premiers siècles, d'excellents aperçus ont été donnés par

différents auteurs à propos d'études plus générales : Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, c. III, § 1, p. 50-69 ; Leitpoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXIX, p. 97-126 ; A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903, dans la collection *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, de Ehrard et Kirch, p. 17 sq. ; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, Tubingue, 1904, p. 130 sq. ; cf. p. 170, 177, 217, 242 ; Loofs, *Leontius von Byzanz*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1887, t. III, p. 43 sq. (du même auteur, on trouvera, *passim*, de bonnes indications, dans *Leitfaden zum Studium des Dogmengeschichte*, Halle, 1906, et dans l'article *Christologie*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*) ; Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, § 17-18 ; Bethune-Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, dans *Texts and studies*, t. VII, (1901), p. 1-83 ; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1904, c. IX ; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, IIIe partie, IIe section, c. I, a. 1 ; J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, c. IX ; cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. II, p. 197, 211, note 1, 227, note 2, 249, note 3, 253 sq., 288. On lira toujours avec profit la réplique de Petau, *De incarnatione*, l. IV, en entier, aux assertions du calviniste Bruguier, qui avait publié, sous l'anonymat, sa *Disputatio de supposito*, Francfort, 1645 ; il s'agit ici principalement de Nestorius, de sa doctrine et de sa terminologie en regard de la doctrine et de la terminologie de saint Cyrille. Signalons également deux ouvrages classiques en la matière : De Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, voir surtout t. I, p. 129-297 ; Tiphaine, *Declaratio ac defensio scholastica doctrinæ sanctorum Patrum doctorisque Angelici de hypostasi et persona*, édit. Iovene, Paris, 1881.

Au point de vue plus strictement scolastique, des innombrables manuels qui ont abordé l'étude de la notion d'hypostase et de personne, on en retiendra trois principaux, plus particulièrement complets : Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, Inspruck, 1887, thes. XX-XXX (opinion de Tiphaine) ; Billot, *De Verbo incarnato*, Prato, 1912, q. II, p. 57-99 (opinion de saint Thomas et de Capréolus) ; Hugon, *Metaphysica*, Paris, 1907, part. II, tr. III, q. I, a. 4-6, p. 247-272 (opinion de Cajétan), auxquels, pour l'étude spéciale de la pensée de saint Thomas d'Aquin, il faut joindre le livre classique du P. Terrien, *S. Thomæ Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica*, Paris, 1894. Comme articles de revues, signalons : Bernies, *La notion de personnalité*, dans la *Revue du clergé français*, 1er avril, 1er juillet 1905 (doctrine thomiste adaptée aux discussions contemporaines) ; F. Dubois, *Le concept de la personnalité et l'union hypostatique*, *ibid.*, 1er octobre 1904 (doctrine de Scot) ; Hugon, *Les notions de nature, substance, personne*, dans la *Revue thomiste*, janvier-février 1908 ; R. Welschen, *La personne, son concept d'après saint Thomas*, *ibid.*, janvier-mars 1919. Enfin, il convient de citer les études suivantes : Illingworth, *Personnality, human and divine*, Londres, 1895 ; Cl. Piat, *La personne humaine*, Paris, 1897, et, au point de vue protestant, l'article *Person*, dans le *Philosophische Lexicon* de Walch.

Dans un sens dégagé de toute croyance, citons : Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, *Introduction*, p. XIII-XIV, et c. V ; *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901, l. V, c. XXI ; Rudolf Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, trad. franç., Paris, 1912, p. 446-463. Ce dernier auteur a également édité, dans les *Kantstudien*, Berlin, 1908, t. XIII, p. 1-17, une étude posthume de Trendelenbourg, *Zur Geschichte des Wortes Person*.

A. MICHEL.

HYPOSTATIQUE (UNION). — I. Définition et notions générales. II. Révélation du dogme de l'union hypostatique. III. Premières affirmations de ce dogme dans l'Église. IV. Controverses. V. Définitions plus précises du dogme. VI. La théologie des Pères. VII. La théologie scolastique. VIII. Erreurs modernes. IX. Les corollaires du dogme de l'union hypostatique.

I. DÉFINITION ET NOTIONS GÉNÉRALES. — 1° Le dogme de l'incarnation nous présente, en Jésus-Christ, le vrai Fils de Dieu fait homme. Que Jésus-Christ soit simultanément Dieu et homme, qu'il possède à la fois la divinité et une parfaite humanité, cette vérité primordiale sera exposée et défendue à l'art. JÉSUS-CHRIST. Or elle appartient à l'histoire et à l'apologétique plutôt qu'à la théologie dogmatique. C'est surtout par l'étude des textes scripturaires, considérés comme documents humains, qu'elle doit être mise en relief. Les conclusions dogmatiques et théologiques concernant la perfection de l'humanité de Jésus-Christ et les prérogatives du Sauveur des hommes supposent déjà faite cette première recherche d'ordre rationnel. Mais on ne peut pleinement atteindre la réalité même de l'être de Notre-Seigneur, qu'à la condition d'aborder un autre problème, qui se trouve à la substance même du dogme de l'incarnation. Jésus a uni en lui la divinité et l'humanité. Quelle est la nature de cette union? Quel rapport préside à la compénétration en Jésus de la vie divine et de la vie humaine? C'est le problème de l'union hypostatique.

La réponse à ces questions est donnée par l'explication du terme « union hypostatique » employé dans le langage ecclésiastique pour désigner en Jésus-Christ l'union de la nature divine et de la nature humaine. Hypostase, voir plus haut, signifie réalité, substance, individu : le Verbe s'est donc uni l'humanité d'une façon réelle, substantielle, de manière à ne constituer avec elle qu'un seul être individuel. Si, dans l'union, la divinité demeure sans changement et sans confusion; si l'humanité conserve tout ce qui lui est propre, c'est néanmoins un seul et même Fils de Dieu qui subsiste en ces deux natures, divine et humaine. On peut donc définir l'union hypostatique : *l'union substantielle de la nature divine et de la nature humaine en une seule personne, la personne même de Jésus-Christ, Fils de Dieu.*

2° Cette vérité appartient *à la foi divine et catholique* et n'est pas une simple affirmation ou déduction théologique : elle se rapporte, avons-nous dit, à la substance même du dogme de l'incarnation. C'est le même Jésus-Christ qui est Dieu et homme. L'identité du sujet, auquel appartiennent à la fois la divinité et l'humanité, est à la base même de la croyance catholique. Sans cette identité, pas de véritable incarnation, puisque ce ne serait pas le Verbe même, Fils de Dieu, qui se serait fait chair. Le symbole de Nicée est formel : *Credo... in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, Deum verum... qui... descendit de cælis et incarnatus est.* D'ailleurs, cette vérité est expressément définie dans les conciles d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople, IIe et IIIe. Le VIe concile œcuménique s'exprime ainsi : « Nous confessons *un seul et même Christ*, vrai Fils unique, qui est reconnu *être en deux natures*, sans confusion, sans changement, sans séparation, sans division, *la différence des deux natures n'étant en aucune façon supprimée par l'union, ce qu'il y a de propre en chaque nature étant au contraire sauvegardé et concourant à former une personne et une hypostase;* non divisé, ni partagé en deux personnes, mais *un seul et même* Fils unique de Dieu, Verbe, Seigneur Jésus-Christ, comme nous l'ont appris les anciens prophètes à son endroit et lui-même Jésus-Christ nous l'a enseigné et comme nous l'a transmis le symbole des saints Pères. » Voir t. III, col. 1267.

3° Ce dogme est un dogme *explicitement* révélé et professé dans l'Église dès le début de l'ère chrétienne. La foi en l'incarnation, voir ce mot, est de nécessité tout au moins de précepte; or, la substance du dogme de l'incarnation, est précisément constituée par l'affirmation de l'union hypostatique en Jésus-Christ. Sans doute, les définitions plus précises que l'Église a dû formuler, aux Ve et VIe siècles, contre les hérétiques niant l'unité de personne ou la dualité de natures, ne s'imposent pas à la connaissance explicite de tous les

fidèles. Mais la croyance explicite en Jésus-Christ, qui est un, à la fois Dieu et homme dans cette unité de personne, s'impose à tous, et c'est cette vérité même qui constitue essentiellement le dogme de l'union hypostatique. Le IIIe concile de Constantinople ne fait-il pas appel, d'ailleurs, à la tradition des Pères de Nicée, à l'enseignement de Jésus-Christ lui-même et au contenu des révélations prophétiques de l'Ancien Testament?

4° Pour *formuler* d'une manière précise le dogme de l'union hypostatique, l'Église utilise des notions philosophiques, dont le sens, au cours des siècles, s'est lui-même précisé d'une façon de plus en plus parfaite. Les termes de l'union sont désignés sous les noms d'*essence*, de *nature*, de *personne*, d'*hypostase*, de *subsistence*, de *suppôt*, etc. Il est donc nécessaire avant tout d'acquérir une connaissance approfondie de la valeur philosophique de ces concepts, qui sont appelés, à cause même du choix que l'Église en a fait, à traduire, en langage humain, les réalités surnaturelles. Encore que cette traduction soit souvent analogique, elle demeure cependant vraie. L'art. HYPOSTASE, avec les longs développements qu'on a cru nécessaire de lui donner, a précisément pour but de préparer l'esprit du lecteur à l'intelligence des définitions promulguées par l'Église au sujet de l'union hypostatique.

Mais remarquons immédiatement que l'Église, en utilisant ces notions de sens commun, ne s'inféode pour autant à aucun système philosophique particulier : « Loin de s'inféoder à ces concepts, la révélation se sert d'eux; elle les utilise, comme dans tous les ordres le supérieur utilise l'inférieur, au sens philosophique du mot, c'est-à-dire l'ordonne à sa fin... Ces concepts, évidemment inadéquats, pourront toujours être précisés; ils ne seront jamais périmés. Le dogme ainsi défini ne peut *se laisser assimiler* par une pensée humaine en perpétuelle évolution : cette assimilation ne serait qu'une corruption; c'est lui, au contraire, qui veut s'assimiler cette pensée humaine qui ne change sans cesse que parce qu'elle meurt chaque jour. » Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909, p. 189. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1905, épilogue, p. 430-432.

5° Le mot « union », en grec ἕνωσις, employé pour désigner, en Jésus-Christ, le concours des deux natures en une seule personne, est consacré par l'usage de la plus ancienne tradition. Voir S. Irénée. *Cont. hær.*, l. I, c. XVIII, n. 7; l. IV, c. XXXIII, n. 11, *P. G.*, t. VII, col. 937, 1080; Origène, *Contra Celsum*, l. III, n. 41, *P. G.*, t. XI, col. 975; S. Athanase, *Epist. ad Epictetum*, n. 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 1065; S. Grégoire de Nysse, *Orat. catechetica*, c. X, XI, *P. G.*, t. XLV, col. 41, 44; S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 181, 188. Mais ce mot, par lui-même, manque encore de la précision nécessaire : toutes les discussions christologiques des IVe, Ve et VIe siècles auront pour résultat d'apporter ces précisions à une expression qu'on trouve aussi bien sous la plume des hérétiques que sous celle des catholiques. Le mot français « union » rend imparfaitement le terme grec ἕνωσις: celui-ci implique l'idée de réduction à l'unité, d'*unification*. Voir la lettre de saint Cyrille d'Alexandrie à Euloge de Constantinople, *P. G.*, t. LXVII, col. 225. Aussi Petau, *De incarnatione*, l. III, c. II, le traduit en latin par *unitio*. Souvent même, il prend le sens plus absolu d'*unité*. Voir Origène, *De oratione*, *P. G.*, t. XI, col. 481. Il est alors synonyme de μονότης, *singularitas*, et trouve un emploi plus fréquent dans les discussions trinitaires. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. V, n. 15, 16; l. III, c. VIII, n. 6, 7. Les sabelliens, parce qu'ils réduisaient en Dieu la trinité des personnes en une seule réalité personnelle, ont reçu parfois le nom d'*unionites*; et ce nom marque d'une façon expressive leur système de monarchianisme en Dieu. Le concile de Francfort confesse en Dieu l'*union*, c'est-à-dire *l'unité dans l'essence*. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 884.

A s'en tenir à la simple étymologie du mot, il est clair qu'ἕνωσις, union, ne saurait être considéré comme synonyme de σάρκωσις, incarnation. Théodoret, *Dial. II*, *Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 137, explique que l'incarnation comporte l'assomption de la nature humaine par la divinité; l'union indique une simple conjonction, très intime sans doute puisqu'elle réalise un seul et même sujet, mais n'impliquant pas, en soi, cette assomption d'une nature inférieure par la personne divine. Même remarque chez saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1024-1025; simple différence de raison, τῆς ἐπινοίας, dit-il, cf. *Dialectica*, c. LXV-LXVI, *ibid.*, col. 661-669. Euthymius, *Panoplia*, tit. VII, *P. G.*, t. CXXX, col. 240, expose didactiquement les différentes significations du mot et note la signification très spéciale qu'il acquiert en désignant l'union hypostatique. Voir également sur ce point S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 70.

6° Avant que la terminologie soit définitivement fixée, les Pères emploient volontiers, pour désigner l'union des natures, ἕνωσις, certains synonymes, dont le sens obvie peut parfois présenter des difficultés d'ordre doctrinal. La règle de foi prescrivait bien de croire à l'union intime des deux natures, mais la formule dernière, exprimant de façon précise cette union, n'était pas encore trouvée. Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer, sous la plume des anciens Pères, des formules et des expressions que l'on n'accepterait plus aujourd'hui. Saint Ignace appelle le Seigneur σαρκοφόρος. *Ad Smyrn.*, c. V, n. 2, dans Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, p. 280. Tertullien, *Adversus Praxeam*, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 214, appelle l'union hypostatique un revêtement de l'humanité, cf. S. Athanase, *Oratio*, II, *contra arianos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 165, afin d'exclure l'idée d'une transformation du Logos en chair; mais ce revêtement exprime bien l'idée d'une conjonction des deux natures; cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 198; dans le *De carne Christi*, le terme *conversio*, employé par le même Père, a nettement le sens d'*assumptio*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 10; cf. d'Alès, p. 186, note 2. Saint Cyrille d'Alexandrie emploie le terme σύνοδος, *In Joa.*, l. XI, *P. G.*, t. LXXIV. col. 557, en y ajoutant ordinairement l'explication τῆς ἑνώσεως ou εἰς ἕνωσιν, *Dialogus de incarnatione*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1208, ou bien καθ' ἕνωσιν φυσικήν, *Anathematismus* III, Denzinger-Bannwart, n. 115, ou encore le terme συνδρομὴ εἰς ἑνότητα; *Dialogus de incarnatione*, col. 1232; cf. col. 1208. Voir aussi Euthymius, *Panoplia*, *P. G.*, t. CXXX, col. 249; Klée, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 34. L'anathématisme III signale une autre expression συνάφεια, que les nestoriens acceptent comme synonyme d'ἕνωσις, et que, pour cette raison, rejetait saint Cyrille. Cette expression συνάφεια, *copulatio*, du verbe συνάπτεσθαι, existe toutefois avec un sens orthodoxe, chez saint Basile, *Homil. in ps. XLIV*, n. 15, *P. G.*, t. XXIX, col 400; chez saint Athanase, *Oratio*, II, *contra arianos*, n. 39, 43, 67, 70, *P. G.*, t. XXVI, col. 232, 240, 289, 296; chez saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I, c. V, *P. G.*, t. XLV, col. 705; cf. col. 697; chez saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325, et saint Jean Chrysostome l'a consacrée, *In Joa.*, homil. XI, *P. G.*, t. LIX, col. 80; cf. Théodoret, *Dialogus II*, *Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 201; saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1072. Συμφυΐα est également employé par saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XI; *Contra Eunomium*,

loc. cit., *P. G.*, t. XLV, col. 44, 705; et par saint Jean Damascène, *Dialectica*, c. LXV, *P. G.*, t. XCIV, col. 664. C'est l'équivalent du mot latin *conjunctio*. L'idée d'union est impliquée dans le substantif σύμβασις ou dans le verbe συμβῆναι, qu'emploie saint Cyrille d'Alexandrie pour marquer l'unité du Christ en deux natures : souvent alors l'adjectif οἰκονομικὴ vient préciser la pensée de l'auteur. *Dialogus de incarnatione*, *P. G.*, t. LXXV, col. 123; *Scholia de incarnatione*, c. VIII, *ibid.*, col. 1376; *Adversus Nestorium*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 33. C'est l'expression dont se sert saint Sophrone au VIe concile, act. XI. Mansi, t. XI, col. 473; *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3161. On doit rapprocher de ces expressions, σύνθεσις, que l'on trouve appliqué à l'union des deux natures dans le Christ par quelques Pères, notamment saint André de Crète, *In Transfiguratione Domini*, *P. G.*, t. XCVII, col. 937, 940; par saint Jean Damascène, nommant l'union hypostatique ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν. *Dialectica*, c. LXV, *P. G.*, t. XCIV, col. 664. Cette expression, chère aux monophysites sévériens, se traduit assez exactement par *compositio*. La formule μία φύσις σύνθετος, employée par Sévère, voir *Contra monophysitas*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1848, semble bien être dans la perspective de saint Cyrille d'Alexandrie. Ce Père ne l'emploie pas directement, mais il caractérise par le terme σύνθεσις l'union de l'âme et du corps, aux endroits mêmes où il compare cette union à l'union hypostatique. Voir *Epist.*, I et II, *ad Succensum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 233, 241. Cf. Jean Maxence, *Dialog. II*, n. 2, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 136. Cette σύνθεσις s'oppose à la fois à la σύγκρασις monophysite et à la διαίρεσις ou παράθεσις nestorienne. Cf. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 165, note; Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 292-326. Notons encore que l'expression κατὰ σύνθεσιν ἥγουν καθ' ὑπόστασιν a été retenue par le IIe concile œcuménique de Constantinople. Denzinger-Bannwart, n. 216; voir plus loin, col. 000.

7° D'autres termes, moins corrects, sont encore cependant en usage chez les Pères. Origène, qui envisage l'union des deux natures comme un tissu dont les fils se mélangent sans se confondre (συνυφαίνεσθαι), n'hésite pas à appeler l'union hypostatique κρᾶσις ou μίξις, *commixtio*, mélange. *Contra Celsum*, l. III, c. XCI; *De principiis*, l. III, c. VI, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 972, 256. Ces mêmes expressions se rencontrent également chez saint Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XIX, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 938; chez saint Méthode, *Fragmenta*, *P. G.*, t. XVIII, col. 400; chez saint Cyrille, *Adversus Nestorium*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 33; *Thesaurus*, assert. XXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 399 (sur l'emploi de κρᾶσις et de μίξις chez saint Cyrille d'Alexandrie, voir t. III, col. 2515); chez S. Grégoire de Nazianze, *Orat. in S. Paschate*, XLV, n. 11, *P. G.*, t. XXXIII, col. 633; *Orat.*, II, *apologetica*, n. 23, *P. G.*, t. XXXV, col. 431; *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325; chez saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XXV, *P. G.*, t. XLV, col. 66; *Adversus Apollinarem*, col. 1275; chez Synesios, dans ses hymnes, VII, *P. G.*, t. LXVI, col. 1612. L'équivalent latin, *commixtio*, est usité par les Pères occidentaux : Tertullien, *Apologeticus*, c. XXI, *P. L.*, t. I, col. 450; *Adversus Marcionem*, l. II, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 317; S. Cyprien, *De vanitate idolorum*, *P. L.*, t. IV, col. 585; Novatien, *De Trinitate*, c. XI, *P. L.*, t. VI, col. 482. Saint Augustin explique cette « mixtion » de Dieu et de l'homme, *Epist.*, CXXXVII, n. 11, *P. L.*, t. XXXIII, col. 529; cf. S. Léon le Grand, *Serm.*, XXIII, *De nativit.*, III, n. 1, *P. L.*, t. LIV, col. 200; Vigile de Tapse, *Contra Eutychetem*, l. I, n. 4, *P. L.*, t. LXII, col. 97; Claudien Mamert, *De statu animæ*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. LIII, col. 758; Leporius, *Libellus emendationis*, *P. L.*, t. L, col. 26. Sur le sens orthodoxe à attribuer aux termes grecs κρᾶσις et μίξις, voir S. Cyrille d'Alexandrie, *Adversus Nestorium*, *loc. cit.*, col. 33; se référant à Heb., IV, 2; S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XXV; *Adversus Apollinarem*, *P. G.*, t. XLV, col. 66, 1275; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1074; au terme latin *mixtio*, *commixtio*, Cassien, *De incarnatione Christi*, c. V, *P. L.*, t. L, col. 26; S. Léon le Grand, *Epist ad Julianum*, *P. L.*, t. LIV, col. 805. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. III, c. II, n. 8 sq.; Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, l. III, c. V. On rencontre aussi les composés de κρᾶσις, σύγκρασις et ἀνάκρασις, employés par saint Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, n. 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 1160; par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVII, n. 2, *P. G.*, t. XXXVI, col. 284; *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177, 180, et par saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XI, *P. G.*, t. XLV, col. 44; *Contra Eunomium*, l. I, c. V, *P. G.*, t. XLV, col. 693, 697, 705, 708; *Antirrheticus*, n. 42, col. 1221.

8° De telles expressions, orthodoxes sous la plume des Pères catholiques et avec le sens qu'ils y attachaient, sont également employées par les hérétiques dans un sens hétérodoxe, et, de ce chef, donnent lieu à des discussions qui divisent les catholiques eux-mêmes. Κρᾶσις et ses dérivés sont fort contestés. Saint Amphiloque le rejette, *Fragm.*, IX, *P. G.*, t. XXXIX, col. 105; saint Cyrille d'Alexandrie loue Jean d'Antioche de le condamner et se défend de le patronner. *Epist.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 180. Sur les variations dans le vocabulaire de saint Cyrille, voir t. III, col 2514-2515. Théodoret surtout condamne cette expression comme apollinariste, dans sa critique des anathématismes, *Anat. II*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 400, et dans le *Dial. II*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 148 : on ne peut nier qu'Apollinaire dise plus souvent σύγκρατος que σύνθετος en parlant de la nature du Christ incarné. Cf. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 281 sq. Σύγχυσις, *confusio*, est rejeté par l'unanimité des catholiques, comme une expression nettement monophysite. Voir le concile de Chalcédoine, confessant le Christ en deux natures sans confusion, ἀσυγχύτως, t. II, col. 2195. Dans l'épître I, *ad Succensum*, saint Cyrille d'Alexandrie semble dire qu'on pourrait à la rigueur lui donner un sens acceptable, puisqu'il prend ce terme comme un synonyme de σύγκρασις, *P. G.*, t. LXXVII, col. 232; toutefois, il faut en éloigner l'idée d'un mélange réel. Cf. *Adversus Nestorium*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 33; l. II, c. VI, col. 86; *Apologeticus contra Orientales*, *ibid.*, col. 329. Notons enfin que certains monophysites semblent répudier l'idée de confusion; Dioscore lui-même protesta contre cette interprétation de sa doctrine. Cf. Mansi, t. VI, col. 676. Les synonymes monophysites de σύγχυσις sont principalement : ἀνάχυσις, ἀνάλυσις, συναλοιφή, φυρμός.

L'expression συνάφεια, *adhæsio*, devient, à l'époque de saint Cyrille d'Alexandrie, une expression proprement nestorienne. S. Cyrille, *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1286; *Explicatio duodecim capitum*, anat. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 299 sq. Si l'on rencontre sous la plume de Nestorius le terme catholique d'ἕνωσις (au moins une fois, cf. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 242), il est joint au verbe συνάπτειν. L'hérésiarque ajoute habituellement à συνάφεια des déterminations qui ne laissent aucun doute sur l'hétérodoxie de son concept : c'est une adhésion σχετικὴ de pure affection, κατ' ἀναφοράν, de relation intime, κατ' ἐνοίκησιν, d'inhabitation, κατ' ἐνέργειαν, selon l'opération, d'où résulte l'union personnelle, προσωπική. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Quod B. Maria sit deipara*, *P. G.*, t. LXXV, col. 265; *Quod unus sit Christus*, *loc. cit.*; *Adversus Nestorium*, l. II, prooemium, *P. G.*, t. LXXVI, col. 60; *Epist.*, IV, *ad Nestorium*; XVII, *ad*

Nestorium; L, *ad Valerianum;* XL, *ad Acacium, P. G.,* t. LXXVII, col. 47, 111, 270, 194. Sur l'emploi de συνάφεια et de συνάπτω, voir Loofs, *op. cit.*, p. 406. Il s'est produit, pour ces différents termes, les mêmes controverses qui, dans les questions trinitaires, se produisirent autour des mots ὁμοιουσίος et ὁμοουσίος, tantôt rejetés, tantôt adoptés par les catholiques eux-mêmes. Sans entrer dans le vif des controverses qu'ils suscitèrent, il fallait indiquer sommairement leur existence et leur emploi, en vue de l'intelligence des formules qui précédèrent, dans l'histoire du dogme de l'union hypostatique, la fixation définitive de la terminologie catholique.

II. RÉVÉLATION DU DOGME DE L'UNION HYPOSTATIQUE. — Le VIe concile œcuménique affirme que l'unité de Jésus-Christ nous a été enseignée *par les anciens prophètes, par Jésus-Christ lui-même,* et aussi *dans le symbole des saints Pères,* organe de la tradition dans l'Église. La révélation du dogme de l'union hypostatique a donc ses racines dans les prophéties messianiques et dans les affirmations du Nouveau Testament.

1° *Ancien Testament.* — Une double série de textes atteste la réalité, en Jésus-Christ, de la nature divine et de la nature humaine. Voir JÉSUS-CHRIST. Or, la pleine signification de la plupart des textes messianiques exige que l'humanité et la divinité soient rapportées au même sujet, Jésus, en qui se sont réalisées toutes les promesses relatives au Fils de Dieu fait homme. Implicitement se trouve donc affirmée l'union substantielle des deux natures en la personne unique de Jésus-Christ.

Le rédempteur du monde naîtra de la femme, Gen., III, 5, de la race des patriarches, par qui la bénédiction viendra aux nations de la terre, Gen., XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 5; XXVIII, 14; XLIX, 10; cf. Num. XXIV, 9; Deut., XVIII, 18; Is., XI, 11; Daniel, VII, 13, 14. Il sera donc un homme, le fils de l'homme, *ibid.;* il naîtra à Bethléem, Mich., V, 1, d'une vierge, Is., VII, 14, et les souffrances qu'il endurera ne nous laissent aucun doute sur la réalité de sa nature humaine et passible; il s'offrira spontanément en holocauste, Ps. XXXIX, 7, 8; sera trahi, Ps. XL, 10; couvert d'opprobres, abreuvé de fiel et de vinaigre, Ps. LXVIII, 22; persécuté, crucifié, Ps. XXI, 17, 18; mis au tombeau, mais sans être sujet à la corruption, Ps. XV, 10; cf. Is., LIII, en entier. Mais cet homme est en même temps le Fils de Dieu. Isaïe lui reconnaît des attributs et lui applique des noms de la divinité; le ps. II, 2-7, parle directement de sa filiation divine, voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2360; plusieurs autres textes semblent prophétiser une incarnation divine, Baruch, II, 38; Michée, V, 2-4; Zacharie, XI, 4-17; Malachie, III-IV. Voir FILS DE DIEU, col. 2364-2366.

2° *Nouveau Testament.* — 1. *Révélation implicite.* — La même série double de textes juxtaposés, rapportant au même sujet, Jésus-Christ, l'humanité et la divinité, peut être relevée dans le Nouveau Testament. Le relevé complet en sera fait à l'art. JÉSUS-CHRIST. Les références utiles ont été déjà rapportées d'ailleurs, en majeure partie, à l'art. FILS DE DIEU, col. 2388-2407. Du reste, les témoignages du Christ et des apôtres, avec leurs preuves irréfragables : prophéties réalisées en Jésus-Christ, miracles accomplis par le Sauveur, résurrection de Jésus lui-même, réalisation dans l'Église des promesses de l'Esprit-Saint, obligent, même au simple point de vue rationnel et apologétique, à conclure à la crédibilité de la divinité en Jésus-Christ. Voir *Jésus-Christ,* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* de M. d'Alès, t. II, col. 1288-1538. Méconnaître la divinité de Notre-Seigneur, c'est faire violence au texte même de l'Évangile. Quant à l'humanité du Sauveur, toute l'histoire évangélique en atteste la vérité, non seulement quant au corps ou au corps animé, mais quant au composé humain tout entier, y compris l'âme rationnelle et intellective. Voir JÉSUS-CHRIST. Ici, le théologien a moins à rappeler ces deux aspects fondamentaux du dogme de l'incarnation qu'à montrer, en rapprochant les textes, que c'est bien *le même* Jésus-Christ, qui, se manifestant comme Dieu, est apparu comme homme, avec toutes les prérogatives de l'humanité, et d'expliquer comment ces textes deviennent inintelligibles et perdent leur signification véritable dès qu'on ne les rapporte plus à un sujet unique, toujours identique à lui-même et dans lequel les deux natures, substantiellement unies, demeurent cependant sans confusion comme sans séparation.

Un double procédé s'offre à lui pour parfaire cette démonstration: procédé direct et procédé indirect. Le procédé direct consiste à démontrer que, du rapprochement des textes, ressort clairement l'unité substantielle du sujet, Jésus-Christ, nonobstant les deux natures qui la constituent ou plutôt grâce à l'union même qui fait coexister ces deux natures en une seule personne. Cette démonstration directe repose d'abord sur une argumentation de portée très générale, telle que l'esquisse le cardinal Franzelin, *De Verbo incarnato,* Rome, 1874, th. XVI : « Les deux séries de textes révélés, concernant l'humanité et la divinité, ne se rapportent pas, l'une à un sujet, l'autre à un autre sujet; mais toutes deux se réfèrent *à un seul et même sujet,* Jésus de Nazareth. C'est donc un dogme très certainement révélé, que Dieu le Verbe est aussi un homme véritable, Jésus, qui a été conçu, est né de la Vierge, a vécu avec les juifs, a souffert, est mort; que cet homme Jésus est le Fils éternel de Dieu, vrai Dieu lui-même, créateur du ciel et de la terre », p. 130. Et le savant théologien note que les Évangiles et les écrits apostoliques sont remplis de textes pleinement démonstratifs de cette unité. Chaque fois qu'il est question du Christ, on en parle à la fois comme d'un Dieu et comme d'un homme, soit expressément, soit équivalemment, en raison de ses attributs et de ses œuvres, ou encore en raison du culte qu'on proclame lui être dû ou du souverain domaine qu'on lui reconnaît sur toutes les créatures. N'est-ce pas d'ailleurs le but de toute la révélation chrétienne de proposer Jésus-Christ, vrai homme, comme Fils de Dieu et vrai Dieu, et d'amener toutes les nations à s'incliner devant l'humanité sainte du Sauveur, instrument de la rédemption?

Ce n'est pas le lieu d'exposer ici tous les textes où ce rapprochement peut être fait. Ce serait empiéter sur le sujet de l'art. JÉSUS-CHRIST. Notons toutefois que l'union hypostatique est implicitement affirmée chaque fois que la sainte Écriture attribue à Dieu les actions et les passions de la nature humaine, et, *vice versa,* à l'homme, les attributs ou les actions divins, comme lui appartenant en propre, ou encore chaque fois que, dans le Christ, on affirme une double nature avec la communication des idiomes, voir IDIOMES (*Communication des*) : *a*) *attribution à Dieu des actions et des passions de la nature humaine : naissance temporelle selon la chair,* Rom., I, 3; IX, 5; Gal., III, 16; IV, 4; *vie humaine et sensible,* I Joa., I, 1, 2; Rom., V, 15; I Cor., XV, 21, 47; Phil., II, 8; I Tim., II, 5; *corps physique,* Col., I, 22; Eph., II, 14; Rom., VIII, 3; *souffrances et mort,* I Joa., III, 16; Rom., VIII, 32; Act., III, 15; XX, 28; *b*) *attribution au fils de l'homme, à Jésus-Christ, des propriétés divines : éternité,* Joa., VIII, 58; Heb., XIII, 8; cf. Col., I, 17; la préexistence du Christ étant clairement manifestée par sa *venue* en ce monde, I Tim., I, 15; III, 13; Jésus étant le *premier-né* de toutes créatures, Col., I, 15; Rom., VIII, 29; *puissance et autorité divines,* Joa., X, 28 sq.; cf. V, 17-21; XIV, 10, 11; Gal., I, 1; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2-6 (la

formule ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός se rencontre plus de cinquante fois dans les Épîtres); *élévation au-dessus des créatures*, Phil., I, 9, 10; cf. Col., I, 15; Rom., IX, 5, *et au-dessus des anges eux-mêmes*, Eph., I, 21; Heb., II, 7; I, 4, 6; — *des opérations divines : création*, Col., I, 16-17; Heb., I, 1-3, 10-12; *mission de l'Esprit-Saint*, Joa., XIV, 26; XV, 26; *illumination, sanctification et salut des âmes*, Joa., XIV, 6-11; cf. VI, 35, 40; VIII, 12; X, 28; XI, 25; I Cor., I, 4; II Cor., XII, 10; Tit., II, 13, 14; *du culte dû à Dieu lui-même*, Joa., V, 23; Phil., II, 10; cf. Rom., X, 13; XIV, 10-12; Heb., I, 6; II Pet., III, 18; Apoc., V, 13; VIII, 4; XX, 6; culte manifesté par la *prière et l'invocation*, Act., VII, 59; Rom., X, 13; Eph., V, 19; cf. Col., III, 16; I Pet., IV, 11; II Pet., III, 18; Apoc., I, 6; Heb., XIII, 20-21; par l'*exercice des vertus proprement théologales, foi*, Joa., XIV, 1; cf. III, 18-36; VI, 47; XI, 25; Act., X, 43; XVI, 31; XXVI, 18; Gal., II, 16; I Pet., I, 8, 9; I Joa., III, 23; cf. Joa., XVII, 3; *espérance*, I Tim., I, 1; cf. Act., IV, 12; *charité*, Matth., X, 37; Joa., XIV, 15; I Joa., II en entier; cf. Col., III, 17; II Cor., V, 15; Rom., XIV, 7-9; XIII, 35; en un mot *de la divinité elle-même*, Joa., XII, 37-50; cf., Is., VI, 9; Apoc., I, 17; II, 8; XXII, 13; avec Is., XLI, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12. Jésus étant appelé et s'appelant lui-même *le Fils de Dieu*, Matth., XVI, 16; XVII, 5; Marc., I, 11; IX, 6; Luc., IX, 35; Joa., V, 25; II Pet., I, 17; Rom., VIII, 32, etc : voir Fils de Dieu, t. V, col. 2390-2392; *Dieu* lui-même, Joa., XX, 28; Tit., II, 13 (l'omission de la particule *et* dans ce texte correspondant mieux au sens de la phrase); Joa., VI, 35-48; XI, 25; XIV, 6; Rom., IX, 5; I Joa., V, 20, et surtout Joa., I, 1. La divinité lui appartient dans sa plénitude, Col., II, 9, et l'unité substantielle régit dans l'être les rapports, du Père et de Jésus, Joa., X, 30; Phil., II, 6-7; voir Franzelin, *op. cit.*, th. III-IX; et, en ce qui concerne plus particulièrement les Épîtres de saint Paul, Prat, *La théologie de saint Paul*, IIe partie, Paris, 1912, p. 226-233; c) *affirmation d'une double nature et communication des idiomes*, Joa., X, 28, 30; XIV, 9, 13-14; XV, 16; XVI, 15-23; XVII, 10; cf. V, 17, 19; VIII, 38; Apoc., I, 8; Col., I, 16; Heb., I, 2, etc.

Le procédé indirect consiste à démontrer que l'unité substantielle de Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme, en un seul sujet ou en une personne unique, est requise pour conserver aux textes de l'Écriture leur véritable sens et leur portée exacte. Il suffit de rappeler comment, d'une part, ceux qui ont voulu, au cours des âges, maintenir en Jésus-Christ la dualité de natures, mais sans en affirmer l'unité substantielle, sont tombés dans l'hérésie du nestorianisme; et comment, d'autre part, ceux qui se sont préoccupés de l'unité substantielle du Christ au détriment de la dualité des natures ont adopté forcément quelqu'une des théories du monophysisme, soit qu'ils supprimassent l'une ou l'autre nature ou tout au moins une partie essentielle de la nature humaine, soit qu'ils fissent des deux natures une nature nouvelle, fusionnée des deux. Sur ces déviations de la pensée théologique, on se reportera aux art. Nestorius; Cyrille d'Alexandrie, t. III, col. 2509-2516; Éphèse (*Concile d'*), t. V, col. 137-163; Ébionites, t. IV, col. 1987-1995; Docétisme, t. IV, col. 1481-1501; Apollinarisme, t. I, col. 1505-1507; Eutychianisme, t. V, col. 1582-1609; Chalcédoine (*Concile de*), t. IV, col. 2190-2208.

2. *Révélation explicite.* — Mais nous prétendons trouver dans le Nouveau Testament une révélation explicite du dogme de l'union hypostatique. Non pas que le terme *union hypostatique* soit lui-même révélé ou que l'on puisse le déduire littéralement des textes inspirés. Ce qui constitue le dogme révélé, c'est, non pas la formule dont il s'enveloppe et qui sert à en fixer le sens, mais le sens lui-même, dont la formule n'est que le revêtement. Or, le sens qu'exprime le terme *union hypostatique* se retrouve formellement et explicitement dans les expressions dont se servent les auteurs sacrés pour décrire en Jésus-Christ l'union de l'humanité et de la divinité en un seul sujet préexistant, le Verbe, Fils de Dieu, éternel comme Dieu et Dieu lui-même. Il a pu se produire et, de fait, il s'est produit un réel progrès dans la manière d'exprimer et d'exposer la vérité révélée, mais ce progrès n'a pas marqué le passage de l'implicite à l'explicite. Ce passage ne saurait exister pour les dogmes dont la connaissance explicite s'impose aux fidèles. Or, dès le début de l'Église, le dogme de l'union hypostatique, qui est la substance même du dogme de l'incarnation, a dû être proposé et cru explicitement. Saint Jean et saint Paul, dans deux passages inspirés, ont formellement et explicitement révélé et proposé la doctrine de l'union hypostatique.

a) C'est dans le prologue du IVe Évangile que saint Jean nous annonce que le *Verbe s'est fait chair*. Joa., I, 14. Qu'est-ce à dire? Du Verbe qui est Dieu, qui est l'Éternel près de Dieu le Père, qui est le Fils unique de Dieu, cf. 1, on affirme qu'il est né dans le temps et que, par cette naissance, il a commencé à être *chair*. Remarquons ici la vigueur de l'expression : *Verbum caro factum est*, par rapport à la locution analogue, *venir dans la chair*, également appliquée à Dieu par saint Jean. I Joa., IV, 2; II Joa., 7. La chair désigne ici l'humanité tout entière, toute la nature humaine considérée dans un individu. On trouvera les différentes significations du mot *chair*, σάρξ, dans les textes inspirés, à l'art. *Chair*, du *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. II, col. 487-488; mais ici, le sens unique que l'on peut lui attribuer est sans conteste celui qu'on vient d'indiquer. Voir Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, au mot Σάρξ, p. 512. L'usage courant dans la langue hébraïque relativement au terme *bâsâr*, non moins que celui des auteurs inspirés suffiraient à justifier cette assertion. Mais le but polémique poursuivi par le quatrième évangéliste nous invite expressément à trouver, dans le verset 14, l'attribution au Verbe lui-même d'une nature humaine entière et complète, contrairement aux erreurs que le docétisme commençait à colporter touchant la personne de Jésus. Voir Docétisme, t. IV, col. 1486-1488. Cf. Franzelin, *op. cit.*, th. XI. *Caro* est donc ici l'équivalent d'*homo*. Le Verbe qui, dès le commencement, était près de Dieu, étant Dieu lui-même, est devenu cet homme, *caro factum est*, Jésus-Christ, dont Jean a écrit l'Évangile, et c'est ce même Jésus dont Jean et les autres apôtres ont vu la gloire comme Fils unique du Père; c'est ce même Jésus qui est venu vers Jean-Baptiste et dont l'évangéliste décrit ensuite la vie mortelle. Le Verbe est donc Dieu; le Fils de Dieu envoyé par le Père, demeurant Verbe-Dieu, s'est fait homme de telle façon qu'il est vrai d'affirmer : Dieu est homme et cet homme est Dieu. Il s'est fait homme, dit le texte sacré, en naissant dans le temps, d'une mère vierge, et le terme de cette génération est le Verbe-homme. Telle est la signification propre du verbe, ἐγένετο, *factus est*; cf. Rom., I, 3, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα; Gal., IV, 4, γενόμενον ἐκ γυναικός. Toutefois devenir, naître homme (*caro factus*) ne signifie nullement que le Verbe a cessé d'être Verbe en devenant homme, ni qu'il y a eu une mutation de la nature divine en la nature humaine, ou de la nature humaine en celle du Verbe, car, en raison du sujet qui est Dieu, ces deux propositions seraient absurdes. Grammaticalement, le terme de la naissance est le Verbe-homme (*Verbum caro*), ce que l'on ne pourrait dire s'il y avait une mutation quelconque dans l'une ou l'autre nature.

Même en n'accordant pas, dans le texte, à *factus*, le sens de *genitus*, cette conclusion s'impose encore. Être

fait, devenir, peut se dire de trois façons : *a.* de ce qui commence d'être et, en ce sens, c'est une locution impropre, car le néant ne *devient* pas quelque chose; *b.* de ce qui cesse d'être ce qu'il était auparavant pour devenir un être nouveau : il s'agit alors d'une mutation substantielle; or, une telle conversion répugne à la nature même de Dieu; *c.* de ce qui acquiert une qualité ou une relation nouvelle, tout en demeurant substantiellement identique à soi-même : dans la créature, cette acquisition implique une modification accidentelle du sujet; mais dans le Verbe, une telle modification est inconcevable. Il faut donc conclure que la *chair*, c'est-à-dire l'humanité, s'est unie au Verbe par une relation ne portant en Dieu aucune modification, mais cependant assez étroite, assez intime, assez substantielle, pour qu'on puisse dire en toute vérité que le Verbe est homme et que cet homme est le Verbe. D'ailleurs, l'unité de la personne du Christ est l'objet principal de la contemplation, chez saint Jean. Saint Jean est soucieux de ne «pas diviser le Christ». Dans une même phrase, il marquera donc souvent la sujétion humaine de Jésus et la dépendance éternelle du Christ. Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 412.

b) L'apôtre saint Paul nous dévoile lui aussi le mystère de l'union substantielle de la divinité et de l'humanité en un seul sujet Jésus-Christ. Nous avons déjà constaté que nul autant que lui ne fait usage, en parlant de la personne du Christ, de ce que les théologiens appellent la communication des idiomes. Certains attributs ne convenant pas à la nature humaine et certains autres étant incompatibles avec la nature divine, il faut nécessairement conclure du langage de l'apôtre qu'il y a en Jésus-Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine, mais unies en un seul sujet d'attribution. Cette conclusion, saint Paul la présente lui-même comme un fait, sans vouloir cependant en donner l'explication dernière. L'Épître aux Hébreux manifeste la préoccupation de ne pas séparer les différentes phases de l'existence du Christ. L'auteur a soin d'en enchaîner la série dans une courte phrase où se manifeste l'unité de la personne du Christ : « C'est lui qui, étant le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance, soutenant l'univers par la parole de sa puissance, a expié nos fautes et s'est assis à la droite de la majesté, au haut des cieux, étant devenu (γενόμενος) supérieur aux anges, d'autant que le nom qu'il a reçu en héritage est plus grand que le leur. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 355. Mais, bien plus, saint Paul nous révèle *qu'en Jésus habite corporellement la plénitude de la divinité.* Col., II, 9. « Les exégètes reconnaissent que la plénitude de la divinité ne peut être que l'intégrité de l'essence divine et par conséquent la divinité elle-même. En effet, θεότης (*deitas*), abstrait de θεός, n'est pas identique à θειότης (*divinitas*), abstrait de θεῖος. Le dernier mot pourrait s'entendre de la qualité; l'autre doit s'entendre de la nature. Ce sens s'imposerait encore avec plus de force au cas où Paul combattrait l'erreur des Colossiens plaçant dans les puissances supérieures des parcelles et des émanations de la divinité; mais, au fond, il est indépendant de cette hypothèse. Que veut dire corporellement? Beaucoup de Pères le rendent par « réellement » ou « substantiellement »; mais le corps n'a ce sens que lorsqu'il est opposé à l'ombre. Cf. Col., II, 17. Corporellement signifie « dans un corps, sous forme de corps »; cette acception convient de tout point et il n'y a pas à en chercher d'autres. » Prat, *La théologie de saint Paul*, IIe partie, p. 230-231. Cette interprétation obvie, dans un corps signifiant incarné, va droit au but que se propose notre démonstration. L'interprétation des Pères, faisant de σωματικῶς l'équivalent de *réellement*, voir S. Augustin, *Epist.*, CXLIX, n. 25, *P. L.*, t. XXXIII, col. 641; ou encore de οὐσιωδῶς, substantiellement, voir S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. IV, epist. CLXVI, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1256; ou encore de *totaliter*, voir S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 54, *P. L.*, t. XI, col. 273, est une précision théologique de la pensée de l'apôtre. Mais nous avons déjà, dans cette pensée, l'affirmation de la divinité habitant en Jésus-Christ, selon le mode de l'incarnation. Σωματικῶς exprime ici d'un mot le *Verbum caro factum est* de saint Jean. Voir Prat, *op. cit.*, p. 230, note; Knabenbauer, *In Epist. ad Colossenses*, Paris, 1912, p. 326-327; Zorell, *op. cit.*, p. 556; Abbott, *A critical and exegetical commentary, Eph. and Col.*, Édimbourg, 1897, p. 264; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Colossians*, Londres, 1892, p. 179. Dans son commentaire sur les Épîtres de saint Paul, Col., II, lect. III, saint Thomas d'Aquin, après avoir en premier lieu signalé l'interprétation de saint Augustin, donne l'interprétation littérale, *corporaliter*, dans un corps, par opposition à l'inhabitation de la divinité, par la grâce, dans les âmes des justes.

Le texte de l'Épître aux Colossiens enseigne donc l'union de la divinité et de l'humanité dans l'unique personne de Jésus-Christ; la pensée de l'apôtre reçoit toutefois un éclaircissement précieux dans le célèbre passage de l'Épître aux Philippiens, II, 6, 7. Saint Paul y excite les chrétiens à la pratique des vertus de renoncement, à l'exemple de ce qui se passa dans le Christ Jésus. Ce sont moins les sentiments de Jésus que son état lui-même que l'on nous propose en exemple. L'incarnation est elle-même l'abaissement, le renoncement que nous devons imiter. *Ayez en vous les sentiments dont Jésus est le modèle. Existant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas l'égalité divine comme une proie* (en prenant le terme ἁρπαγμὸς au sens passif des Grecs, et non au sens actif de la Vulgate, comme si Jésus ne voulût pas considérer l'égalité divine comme une proie à laquelle on se cramponne avidement de peur d'en être privé), *mais il se dépouilla lui-même,* (en) *prenant la forme de l'esclave et devenant semblable aux hommes; et reconnu homme par ses dehors* (qui manifestaient la réalité de sa nature humaine), *il s'abaissa, se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté sans mesure et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et aux enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est entré dans la gloire de Dieu le Père.* Le mot μορφὴ désigne quelque chose d'intime et de profond, bien distinct des dehors et des apparences, touchant à l'essence même de l'être et inséparable d'elle. Selon le sens aristotélicien du mot, passé probablement dans l'usage à l'époque de l'apôtre, voir Lightfoot, *Philippians*, Londres, 1900, *The synonymes* μορφὴ *and* σχῆμα, p. 127-133, μορφὴ est l'équivalent de *nature*, ou tout au moins signifie quelque chose d'inhérent à la nature. Cf. Zorell, *op. cit.*, p. 366; F. Prat, *op. cit.*, Ire partie, Paris, 1908, p. 442. D'ailleurs, le participe ὑπάρχων, mis en corrélation avec l'aoriste ἡγήσατο, acquiert un sens d'imparfait et désigne l'existence sans limite de temps : il ne s'agit donc pas pour le Verbe de se dépouiller réellement de la forme, c'est-à-dire de la nature divine; même sous la forme d'esclave, c'est-à-dire devenu homme, il restera Dieu. L'abaissement accepté par le Verbe ne consiste pas dans le dépouillement de sa nature divine, mais dans le simple fait de l'incarnation, qui, sous la forme humaine, voile la forme divine, ou encore, selon l'interprétation de certains Pères, dans le renoncement, pour la nature humaine, aux honneurs divins auxquels le Verbe incarné avait droit. Cf. Prat, *loc. cit.*, p. 445-451. Par là, apparaît nettement dans le texte christologique l'affirmation de l'union hypo-

statique. La juxtaposition du texte de saint Jean et du texte de l'Épître aux Philippiens permet de faire ressortir l'identité de pensée qui a présidé, chez l'un et l'autre auteur inspiré à leur rédaction :

Joa., I, 1-14.	Phil., II, 6-7.
Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu.	Existant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas l'égalité divine comme un larcin,
Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous.	mais il se dépouilla lui-même, prenant la forme de l'esclave et devenant semblable aux hommes; et reconnu homme par les dehors, il s'humilia, etc.
Et nous avons vu sa gloire qui est la gloire du Fils unique du Père, etc.	C'est pourquoi Dieu l'a exalté sur toutes choses et lui a donné un nom au-dessus de tout nom..., afin que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père.

III. Premières affirmations de ce dogme dans l'Église. — 1° *Les symboles.* — La foi catholique en l'union hypostatique s'affirme, dès le principe, en ce que le symbole des apôtres, résumé de la croyance de l'Église tout entière, comporte un acte de foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu et homme tout à la fois. Qu'il s'agisse de la forme romaine ou des formes orientales, le sens du symbole apostolique reste le même. L'Église croit *en Jésus-Christ, Fils unique du Père, notre Seigneur*, et c'est le même Jésus, Dieu, *qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort, est descendu aux enfers, est ressuscité le troisième jour d'entre les morts, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père Tout-Puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts.* Le pronom relatif *qui*, rapportant à Jésus, Fils de Dieu, les attributs de l'humanité, marque expressément l'unité du sujet en lequel se rencontrent et sont unies la divinité et l'humanité. Les formules orientales ne sont pas moins expressives. L'attribution des prédicats de l'humanité au Fils de Dieu est faite par l'article et le participe, se rapportant à Jésus, fils unique de Dieu, et Dieu véritable. Le même article de foi εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν porte sur tous les qualificatifs humains attribués à Jésus-Dieu : σαρκωθέντα, σταυρωθέντα, ταφέντα, ἀναστάντα, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Cette communication des idiomes suppose la croyance à l'union substantielle des natures en une seule personne. Mais les formules orientales, sur ce point particulier, apportent une précision d'expression qu'on ne doit pas passer sous silence, bien qu'en réalité, cette précision n'apporte à la croyance reçue aucun article nouveau. Nombre de formules précisent que l'on doit croire en *un* seul Jésus-Christ, Fils (unique) du Père, εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Ainsi le portent le texte hiérosolymitain, extrait des Catéchèses de saint Cyrille, *Cat.*, VII, n. 4; X, n. 3; XI, n. 1, 21, *P. G.*, t. XXXIII, col. 609, 661, 692, 717; Denzinger-Bannwart, n. 9; *P. G.*, t. XXXIII, col. 533; le texte de saint Épiphane, *Ancoratus*, *P. G.*, t. XLIII, col. 234; Denzinger-Bannwart, n. 13; la profession de foi de saint Irénée. *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 549; le texte du symbole de Nicée. Denzinger-Bannwart, n. 54. Voir les autres formules dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, § 122, 123, 127, 128, 131, 132, 137, 146, 149.

On remarquera que la formule *Fides Damasi* comporte également l'expression *in unum Dominum nostrum Jesum Christum.* Rufin, dans son *Commentaire sur le symbole des apôtres*, n. 3, 4, 5, *P. L.*, t. XXI, col. 339, 341, 343, fait observer que cette incise a été intentionnellement introduite, afin d'exclure certaines doctrines hérétiques qui se manifestaient en Orient. Rome, tranquille sous ce rapport, n'avait pas à modifier le texte de son symbole. Il s'agissait sans doute des hérésies qui, depuis Cérinthe, tendaient à détruire l'unité du Christ, en affirmant qu'autre était l'homme Jésus et autre le Fils ou le Christ, descendu du ciel et habitant en cet homme. Voir t. II, col. 2153-2154. De fait, la formule εἰς ἕνα κύριον devait plus tard servir aux catholiques de point d'assise, pour reprocher aux nestoriens d'introduire, contrairement au symbole, une véritable *quaternité* en Dieu, en séparant en Jésus-Christ le Fils naturel du Père et l'homme, rendu simplement participant de cette filiation, à cause de sa conjonction avec le Fils. Cf. Leporius, *Libellus emendationis*, n. 5, *P. L.*, t. XXXI. col. 122. Rien d'étonnant que saint Cyrille d'Alexandrie expose la foi catholique en se servant de l'expression consacrée par les formules orientales du symbole. *De recta fide ad reginas*, orat. I, n. 3, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1204.

Faut-il ajouter que les symboles ont toujours été entendus par l'Église elle-même en ce sens, et que le magistère corrobore à plus d'une reprise le sens qu'il faut attribuer à la formule primitive, encore rudimentaire, mais néanmoins déjà suffisamment expressive? Le concile d'Éphèse déclare qu'il n'y a pas d'autre foi à promulguer que celle de Nicée, Mansi, t. IV, col. 1361; s'il appuie la deuxième lettre de saint Cyrille contre Nestorius, c'est qu'il la juge *consentiens fidei Nicænæ*, cf. Mansi, t. IV, col. 1139-1170; s'il condamne la doctrine de Nestorius, c'est que cette doctrine s'écarte de la foi de Nicée. *Ibid.*, col. 1178.

Le concile de Chalcédoine se réfère au symbole des Pères, Mansi, t. VII, col. 111, 115; cf. profession de foi de Justinien, au V[e] concile œcuménique, se référant pareillement en tout au symbole saint de Nicée, *ibid.*, t. IX, col. 557; pareillement, contre les monothélites, le VI[e] concile, act. VIII, *ibid.*, t. XI, col. 635 invoque l'autorité du concile de Nicée. Or, il est à remarquer que ces différents conciles sont dirigés contre des erreurs opposées: néanmoins, ils considèrent tous que la foi de Nicée est déjà suffisante pour indiquer aux fidèles la voie de l'orthodoxie, dans la question du dogme de l'union hypostatique, combattu en sens divers par Nestorius, Eutychès, et les propagateurs des hérésies dérivées du nestorianisme et de l'eutychianisme.

2° *La doctrine des Pères apostoliques.* — La doctrine des Pères apostoliques relativement à l'*unité ontologique du Christ* (qui est la formule primitive du dogme de l'union hypostatique), se traduit, dans les rares documents que nous avons de cette époque, soit par la communication des idiomes, souvent employée, soit même parfois par l'usage de formules déjà plus significatives. — 1. *Communication des idiomes.* — *Epist. Barnabæ*, V, 5, *si Dominus sustinuit pati pro anima nostra;* 13, *ipse pati voluit;* 11-12, *filius Dei... passus est;* cf. VI, 7; VII, 2, 5; XIV, 4 : *Dominus... pro nobis passus;* S. Clément, *I Cor.*, II, 1, *Dei... passiones* (si toutefois, selon le *codex Alexandrinus*, on lit Θεοῦ au lieu de Χριστοῦ); XXI, *Dominum Jesum, cujus sanguis pro nobis datus est;* cf. XLIX, 6; sur l'affirmation du « Verbe incarné » dans saint Clément, voir H.-A. Montagne, *La doctrine de saint Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ*, dans la *Revue thomiste*, juillet-août 1905, p. 389-312; pseudo-Clément, *II Cor.*, IX, 5, *Christus Dominus, cum primum esset spiritus;* S. Ignace, *Ad Eph.*, I, 2, *sanguinem Dei;* XVIII, 2, *Deus Jesus Christus in utero gestatus est a Maria... natus et baptizatus; Ad Tral.*, VIII, 1, *caro Domini, Ad Rom.*, VI, 3, *passio Dei;* VII, 2, *amor crucifixus.* — 2. *Formu-*

les plus expressives. — C'est chez saint Ignace principalement que se rencontrent certaines expressions, marquant nettement, en Jésus Christ, l'unité de sujet et la dualité des natures : *Ad Eph.*, VII, 2, *medicus autem unus est, et carnalis et spiritualis genitus et ingenitus, in carne existens Deus, in morte vita vera, et ex Maria et ex Deo, primum passibilis et tunc impassibilis, Jesus Christus Dominus noster.* Cette juxtaposition des qualités appartenant à la divinité avec celles qui sont propres à l'humanité et cela dans le même sujet, Jésus, se retrouve, *ibid.*, *Ad Smyrn.*, I, 1; XX, 2; *Ad Polyc.*, III, 2; *Epist. ad Diognetem*, VII, 2-4; XI, 4, 5; Hermas, *Pastor, Sim.*, V, V, 1-3; VI, I, 2-7; IX, XII, 1-8. D'ailleurs, il ne serait pas difficile d'aligner, pour les Pères apostoliques, deux séries de textes parallèles, les uns affirmant la réalité de la divinité : S. Clément, *I Cor.*, XXXVI, 1; *Epist. Barnabæ*, XII, 19; S. Ignace, *Ad Magn.*, VIII, 1; *Ad Rom.*, inscr.; *S. Ignatii martyrium*, II, 4, dans Funk, t. II, p. 278; *Martyrium Polycarpi*, XVII, 3, XX, 2; *Epist. ad Diognetem*, VII, 2; pseudo Clément, *II. Cor.*, I, 1; les autres insistant sur la réalité de l'humanité, S. Ignace, *Ad Tral.*, IX, 1; *Ad Smyrn.*, II; cf. I, 1, 2; *Ad Magn.*, XI; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, VII, 1; et d'en déduire, comme on le peut faire des textes similaires de l'Évangile, la vérité de l'union hypostatique.

3° *Les Pères du IIe et du IIIe siècle.* — 1. *Pères apologistes.* — La croyance au dogme de l'union hypostatique s'affirme dans la croyance « en Jésus-Christ, Notre-Seigneur, Fils du Très-Haut, qui est descendu du ciel par l'Esprit-Saint, pour sauver les hommes, et qui, né de la sainte Vierge sans fécondation et sans corruption, a pris notre chair et est apparu aux hommes ». Aristide, *Apologia*, 15, *P. G.*, t. XCVI, col. 1121. Même profession de foi chez saint Justin, *Apol.*, I, n. 13, 53, 63, 66; *Apol.*, II, n. 6, 13; *Dial. cum Tryphone*, n. 48, 100, *P. G.*, t. VI, col. 345, 405, 424, 428, 453, 465, 580, 709. La communication des idiomes est nettement marquée chez Tatien, qui parle du *Dieu souffrant*, *Oratio adversus græcos*, n. 13, *P. G.*, t. VI, col. 836; cf. n. 21, col. 852, où Tatien annonce « un Dieu né dans la forme de l'homme », θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι. Méliton de Sardes a une formule déjà plus expressive : parlant du Christ, il affirme que lui-même (ὁ αὐτός) étant à la fois (ὁμοῦ) Dieu et homme parfait, nous a manifesté ses deux natures (τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας), sa divinité, au moyen des miracles accomplis pendant les trois années qui ont suivi son baptême, son humanité, pendant les trente années qui ont précédé ce baptême. *Fragm.*, 7, *P. G.*, t. V, col. 1221.

2. Saint Irénée formule une doctrine qui mérite de retenir notre attention : elle accuse en effet un progrès marqué dans le sens des formules postérieures. La règle de foi, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 549, est qu'il faut croire « en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut »; cf. l. III, c. IV, n. 2, col. 856; d'ailleurs, en toutes ses explications et défenses du dogme catholique, Irénée suppose explicitement le fondement même de l'union hypostatique, à savoir que le Verbe, Fils unique du Père, est consubstantiel au Père, l. I, c. XXII, n. 1, col. 669; l. II, c. XIII, n. 6; c. XVII, n. 7; c. XXX, n. 9, col. 745, 764, 822; l. III, c. VI, n. 1; c. VIII, n. 3, col 860, 867; l. IV, c. II, n. 1; c. VII, n. 4, col. 976, 992; et le Verbe, Fils de Dieu, n'est autre que Notre-Seigneur Jésus-Christ, l. II, c. XXX, n. 9; l. III, c. XVI, n. 9; c. XVII, n. 1; c. XVIII, n. 7; l. V, præf., col. 822, 928, 929, 936, 1120. Cf. *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, n. 30, 31, édit. Weber, Fribourg-en-Brisgau, 1917. Mais il convient de recueillir les traits particuliers sous lesquels Irénée décrit l'union hypostatique : *a)* Les Écritures démontrent qu'en Jésus-Christ, c'est un seul et même sujet qui à la fois est Dieu et homme. Jésus n'est *pas le réceptacle du Christ, descendu du ciel pour habiter en cet homme, mais cet homme même qu'est Jésus est le Verbe, le Fils unique de Dieu, le Christ, le Sauveur, qui s'est incarné pour nous;* en telle sorte que *le Fils du Très-Haut et le Fils de David sont le même personnage,* que *l'enfant porté par Siméon, Jésus, né de la Vierge Marie, est lui-même le Fils de Dieu, lumière des hommes*; cf. l. III, c. XVI, n. 1-3; l. I, c. IX, n. 3. Cf. *Demonstratio*, n. 38, 39, 40, 61 sq. Les hérétiques font erreur, précisément parce qu'ils soutiennent qu'*autre est celui qui est né et qui a souffert, et autre celui qui est descendu, impassible, du ciel* : une telle croyance détruit l'unité du Christ Jésus *qui est le Verbe même de Dieu, Fils unique du Père*, l. III, c. XVI, n. 6, 9, col. 925, 928. Cf. *Demonstratio*, n. 99. — *b)* Par là, *le Fils de Dieu est le fils de l'homme, et celui qui est devenu ce que nous sommes, est vraiment le Dieu Fort*, l. IV, c. XXXIII, n. 11, col. 1079. Cf. *Demonstratio*, n. 37, 93. — *c)* Appartiennent donc au même sujet les perfections propres à la divinité éternelle, et les perfections humaines provenant de l'assomption de l'humanité par le Christ : « L'invisible est devenu visible, l'incompréhensible, compréhensible, l'impassible, passible, le Verbe s'est fait homme, récapitulant l'univers en lui-même, possédant en lui même, comme Verbe de Dieu, le principat sur toutes les choses supracélestes, spirituelles et invisibles, et le principat sur toutes les choses visibles et corporelles », l. III, c. XVI, n. 6, col. 926. Il y a donc une *double génération du Fils de Dieu, l'une éternelle, de la substance même du Père, l'autre temporelle, de la substance de sa mère, la Vierge Marie*, l. III, c. XIX, n. 2; cf. c. IV, n. 2, col. 940. 856. Par là aussi l'incarnation est une pure génération du Verbe de Dieu, τὴν σάρκωσιν τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, l. III, c. XIX, n. 1, 3; c. XX, n. 4; l. IV, c. IX, n. 2; l. V, c. XIX, n. 1, col. 939, 941, 944, 997, 1175. Cf. *Demonstratio*, n. 43. 53, 54. C'est le *Verbe lui-même qui a souffert et qui est mort dans sa chair et nous a rachetés dans son sang*; qui *nous a donné dans l'eucharistie le calice de son sang et son corps comme pain*, l. IV, c. XXIV, n. 2; cf. l. V, c. XVII, n. 4: l. III, c. XVIII, n. 5; l. V, c. II, n. 2, col. 1050, 1171, 935. 1124. Cf. *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, n. 34, 86 92; — *d)* Bien plus, saint Irénée parle de l'union selon l'hypostase : l. III, c. XVI, n. 5, col. 925, il prouve par l'Évangile et par les Épîtres de saint Jean l'unité de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, et il conclut que ces textes condamnent « les croyances blasphématoires qui divisent le Seigneur, autant qu'il est en elles, affirmant qu'il est fait de deux hypostases différentes, *ex altera et altera substantia* ». Qu'en ce texte la version latine *substantia* réponde au grec ὑπόστασις, voir HYPOSTASE, col. 374.

3. Saint Hippolyte a la même doctrine et parfois des expressions plus théologiques encore que saint Irénée : on retrouve la même doctrine de la dualité de natures en l'unité du même sujet. *De Antichristo*, n. 3, *P. G.*, t. X, col. 732; *Contra hæresim Noeti*, n. 15, 16, 18, col. 824, 825; *Philosophoumena*, l. X, c. XXXIII, XXXIV, *P. G.*, t. XVI, col. 515-516; *Fragm. in ps. II*, 7, cité par Théodoret, *Éranistes*, Dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 173. L'union hypostatique est d'ailleurs clairement exprimée dans le *Contra hæresim Noeti*, n. 15, où l'auteur affirme que la chair a *sa subsistance* dans le Verbe, οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. Cette unité dans la subsistence fait que Verbe, coéternel au Père, a pris en s'incarnant tout ce qui appartient à l'humanité, sauf le péché, et a uni en lui les deux réalités, celle qu'il tient du Père, dans le ciel, comme Verbe, et celle qu'il recueille sur terre, du vieil Adam, en s'incarnant par la Vierge, n. 17, col. 825. Cf. *Philosophoumena, loc. cit.* Voir d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 25-29.

4. *Les actes des martyrs*, bien que d'une époque incertaine, se réfèrent cependant à la tradition première de l'Église et attestent, eux aussi, la croyance des fidèles à l'unité ontologique du Christ. Saint Achate appelle Jésus-Christ *Fils de Dieu*, *Verbe de vérité*, *Acta*, IV, dans Ruinart, *Acta martyrum*, Ratisbonne, 1859, p. 201. Saint Justin confesse *Jésus-Christ, Notre-Seigneur, Fils de Dieu, annoncé par les prophètes, et qui doit venir juger le genre humain. Acta*, I, *op. cit.*, p. 106. La communication des idiomes est marquée expressément dans les *Acta Ignatii*, II, Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 260, 261; Ruinart, *op. cit.*, p. 63. On y lit que Jésus-Christ, *Fils de Dieu, est crucifié*. Cf. *Acta Pionii*, XVI, *Deum crucifixum*, *op. cit.*, p. 195; *Acta Epipodii et Alexandri*, V, p. 121.

5. *A Alexandrie*. — Clément d'Alexandrie témoigne lui aussi de la foi catholique au Verbe, à la fois Dieu et homme dans l'unité d'une personne ou d'un sujet unique. C'est le Verbe-Christ qui nous a créés autrefois, et c'est le même Verbe, qui, à la fois Dieu et homme, est apparu récemment aux hommes. *Protrepticus*, c. I, n. 7, *P. G.*, t. VIII, col. 61. Cf. *Pædagogus*, l. III, c. I, n. 1; c. II, n. 1, *P. G.*, t. VIII, col. 236. Dans ce second texte, l'allusion à Phil., II, 6-7, est frappante; Clément y parle de « cet homme, avec qui, cohabite le Verbe » et qui « possède la forme du Verbe », qui « est Dieu de Dieu et qui devient cet homme » (Jésus). Au l. II, c. II, n. 19, col. 409, la communication des idiomes apparaît; Clément y parle du sang du Seigneur, du Verbe. — Origène, à son tour, expose la règle de foi, *De principiis*, l. I, *præf.*, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 117, affirmant non seulement l'incarnation, mais l'unité du Verbe devenu homme. C'est *le même Fils de Dieu, né du Père avant toute créature, qui s'est fait homme par l'incarnation, demeurant, quoique homme, le Dieu qu'il était;* c'est *ce même Jésus-Christ qui est né et qui a souffert, qui est ressuscité et monté aux cieux*. Dans le *Contra Celsum*, l. II, c. IX, *P. G.*, t. XI, col. 809, Origène reproche aux juifs de n'avoir pas reconnu la divinité de Jésus-Christ; il conclut en affirmant que les chrétiens ne séparent pas le Fils de Dieu de Jésus : le Verbe de Dieu, avec l'âme et le corps de Jésus, ont formé, après l'incarnation, un être unique: ἓν γὰρ μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένεται πρὸς τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ.

La doctrine christologique d'Origène, qu'on attaque, comme ayant préparé le nestorianisenc, voir CONSTANTINOPLE (*IIe concile de*), t. III, col. 1251-1252, à cause de l'insertion du nom d'Origène dans le IIe anathématisme de ce concile, ne pouvait pas, malgré quelques traces de docétisme, mériter cette réprobation. M. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 293, en a fait un exposé suffisant pour venger Origène de tout reproche sérieux (à part la préexistence de l'âme du Christ) au point de vue christologique : « L'âme de Jésus-Christ, créée dès le principe avec les autres esprits, était seule restée absolument fidèle à Dieu, et, unie d'abord au Logos par son libre choix, elle avait vu cette union se transformer, par une longue habitude du bien, en une seconde nature et acquérir une immuable fixité. » *De principiis*, l. II, c. VI, n. 5, 6, col. 213. Pour nous sauver, le Logos ainsi uni à l'âme, et par l'intermédiaire de l'âme, n. 3, col. 211, s'unit à un corps, mais à un corps beau et parfait, puisque chaque âme a le corps qu'elle a mérité et qui convient au rôle qu'elle doit remplir. *Contra Celsum*, l. VI, n. 75-77; cf. l. I, n. 32-33, col. 1409-1416, 720-726. Jésus naît d'une vierge; sa naissance est réelle; il prend nos faiblesses, nos infirmités, notre passibilité: il accepte nos passions légitimes et tout ce qui est de l'âme raisonnable. *Contra Celsum*, l. I, n. 34-37, 69; l. II, n. 69; l. III, n. 25; cf. l. II n. 9, 23; l. I, n. 66; *De principiis*, l. IV, n. 31, col. 725 sq., 788, 904, 848, 808, 811, 784, 405. Le docétisme aussi bien que l'apollinarisme futur sont écartés par Origène encore qu'il retienne du premier quelques restes insignifiants qui lui viennent sans doute des gnostiques. *Contra Celsum*, l. VI, n. 77; l. II, n. 64, 65, col. 1413, 896-900. Jésus-Christ est et reste donc vraiment homme dans l'incarnation; d'autre part, le Verbe n'y change pas non plus, ne perd rien de ce qu'il était : τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος. *Contra Celsum*, l. IV, n. 15, l. VI, n. 17; l. VIII, n. 42, col. 1045, 1445, 1577; *In Joa.*, t. XXVIII, n. 14, *P. G.*, t. XIV, col. 720; il s'ensuit que, dans le Sauveur, il y a deux natures : il est Dieu et homme, *Deus homo : Aliud est in Christo deitatis ejus natura, quod est unigenitus filius Patris et alia natura humana quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. De principiis*, l. I, c. II, n. 1; l. II, c. VI, n. 2, 3; *Contra Celsum*, l. VII, c. XVII, *P. G.*, t. XI, col. 130, 210-212. Mais, s'il y a deux natures, il n'y a qu'*un seul* être, car « *le Verbe de Dieu, surtout après la dispensation, est devenu un* (ἕν) avec l'âme et le corps de Jésus ». Jésus est σύνθετόν τι χρῆμα. *Contra Celsum*, l. II, n. 9, col. 812. S'efforçant de définir de plus près cette union, Origène la compare à celle du fer et du feu dans le fer rougi, et ajoute d'ailleurs que le corps et l'âme ne sont pas seulement associés au Verbe κοινωνίᾳ, mais lui sont joints ἑνώσει καὶ ἀνακράσει, par une union et un mélange qui les a rendus participants de la divinité et les a transformés en Dieu, εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι. *Contra Celsum*, l. III, n. 41; *De principiis*, l. II, c. VI, n. 6, col. 972-973, 213-214 Expressions trop fortes évidemment, et qui doivent se corriger par ce qui est dit plus haut, mais qui montrent l'idée que l'auteur se fait, et qu'il essaie de traduire, de l'unité de Jésus-Christ.

La communication des idiomes se retrouve, *Contra Celsum*, l. III, n. 62, col. 988; l. VII, n. 17, col. 1445. Cf. *De principiis*, l. II, c. VI, n. 3, 5; l. IV, n. 31, col. 211-213, 405. Origène a été le premier à en formuler la loi et à en montrer la raison d'être dans l'union hypostatique.

Parmi les successeurs et disciples d'Origène, saint Denys d'Alexandrie affirme en Jésus-Christ, Dieu et homme à la fois, deux volontés, qui attestent les deux natures unies en un seul sujet. *Frag.*, *P. G.*, t. X, col. 1597, 1599. Les écrivains indépendants professent la même doctrine. Citons saint Pierre d'Alexandrie, attestant l'existence des deux natures en Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, qui, se faisant homme, ne s'est pas dépouillé de la divinité. *Fragm*, *P. G.*, t. XVIII, col. 512, 521, 509. Saint Méthode d'Olympe professe que le Verbe s'est fait homme (ἐνανθρωπήσας), *Convivium*. I, c. V; VIII, c. VII; X, c. II, *P. G.*, t. XVIII, col. 45, 149, 193, que l'union du Verbe et de l'humanité est intime (συνενώσας καὶ συγκεράσας), III, c. V; mais que Jésus-Christ reste à la fois Dieu et homme, III, c. IV, col. 68, 65. Le dialogue *De recta in Deum fide* est peut-être plus expressif encore : le Verbe s'est incarné en la Vierge Marie, l. V, n. 3, 9; l. IV, n. 15, sans se transformer en chair, l. IV, n. 16; la personne qu'il était n'a été ni changée ni détruite; le même qui est descendu des cieux y est remonté, l. V, n. 7. Toutefois l'auteur emploie indifféremment des expressions assez peu rigoureuses qui feraient penser, l. V, n. 11; cf l. I, n. 2, à la dualité de personne, bien que sa doctrine soit certainement orthodoxe, et qu'il ne s'agisse que d'une dualité de nature. Van de Sande Bakhuysen, Leipzig, 1901. Cf. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 405, 419, 422, 425.

6. *A Antioche*. — L'Église d'Antioche, elle-même, professe l'unité ontologique du Christ. La lettre des six évêques du concile d'Antioche, contre Paul de Samosate (sur l'authenticité de cette lettre, voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 198, note 4, et Bardy, *La lettre des six évêques à Paul de Samosate*.

dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 17-34) affirme que *le Fils de Dieu est Dieu*, et que, *sans modification dans l'essence divine, l'humanité lui a été unie et fut déifiée;* qu'ainsi, *c'est le même qui, en Jésus, est Dieu et homme, éternel parce que Dieu*. Cf. Hahn, §151, p. 181. Une des hérésies de Paul de Samosate était précisément d'affirmer qu'en Jésus, le Christ était autre que le Verbe. Cf. S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 1136. Voir plus loin, col. 465.

7. La doctrine des Pères latins de cette époque est identique. Le plus important témoignage est celui de Tertullien. Tertullien affirme suivre la règle de foi apostolique. Or, de la façon dont il énonce le symbole, il fait ressortir la croyance de l'Église en l'unité du Christ, à la fois Dieu et homme. « La règle de la foi est telle : nous croyons en un seul Dieu qui a fait toutes choses par son Verbe... Ce Verbe, appelé son Fils, s'est manifesté à différentes reprises, au nom de Dieu, aux patriarches, et enfin, par l'esprit et la vertu de Dieu le Père, dans la Vierge Marie, s'est fait chair dans son sein, et est né d'elle. C'est Jésus-Christ, ce Jésus qui a prêché la nouvelle loi et la promesse nouvelle du royaume des cieux, qui a fait des miracles, a été attaché à la croix, est ressuscité le troisième jour, s'est élevé aux cieux à la droite du Père... » *De præscriptione*, n. 13, *P. L.*, t. II, col. 26. Dans cette profession de foi, les attributs de l'humanité sont donnés à la divinité. La même unité du sujet s'affirme dans la profession de foi du début du traité *Adversus Praxeam*, n. 2, *P. L.*, t. II, col. 156: c'est le Verbe, Fils de Dieu, qui a été envoyé par le Père dans la Vierge, est né d'elle à la fois Dieu et homme; c'est Jésus lui-même, ce Jésus qui est mort. Au n. 27, Tertullien conclut : *videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum, in una persona, Deum et hominem Jesum*, col. 190. D'ailleurs tout le traité de Tertullien *Adversus Marcionem* est rédigé pour réfuter la prétention hérétique d'un Christ sans corps réel; le *De carne Christi* établit la réalité de l'humanité de Jésus. Le mot *conversio*, dont à plusieurs reprises se sert Tertullien pour désigner l'assomption de l'humanité par le Fils de Dieu, n'implique pas l'idée d'un changement dans la divinité. Cf. n. 3, *P. L.*, t. III, col. 10. Si Tertullien insiste sur le fait de la nativité de Jésus, que niaient ses adversaires, c'est que précisément cette nativité temporelle démontre la vérité de l'incarnation. Le Christ de Tertullien est « le Christ des Écritures, vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme, composé théandrique, procédant de Dieu selon l'esprit, et, selon la chair, d'une mère vierge. En se revêtant de chair, le Verbe n'a rien perdu de sa divinité, mais il s'est manifesté dans la chair. La divinité, par sa nature, échappe à tout changement : il n'y a donc pas eu confusion de deux substances en un tiers produit qui ne serait ni Dieu ni homme, mais bien *conjonction en une personne de deux substances*, dont chacune accomplit distinctement les actes qui lui sont propres. » D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 198. Sur la christologie de Tertullien, lire le c. IV de l'ouvrage du P. d'Alès.

8. Novatien, malgré certaines précautions de langage, que justifient d'ailleurs ses préoccupations apologétiques, identifie en Jésus l'homme et Dieu : *La sainte Écriture*, dit-il, *De Trinitate*, c. XI, *P. L.*, t. III, col. 904, *annonce que Dieu est le Christ, tout aussi bien qu'elle annonce que cet homme lui-même est Dieu: elle décrit Jésus-Christ homme, tout autant qu'elle décrit le Seigneur Christ Dieu*. Cette dualité d'éléments le met en garde contre les formules qui attribuent à Dieu la mort et les souffrances; il a soin de le préciser. Cf. c. XXV, col. 934-936. En tout cas, l'unité personnelle de Jésus est affirmée par Novatien : « Si l'expression *una persona* ne se trouve pas explicitement dans ses œuvres, elle s'y trouve équivalemment. L'union de l'humanité et de la divinité est une *permixtio*, une *annexio*, une *connexio et permixtio sociata*, une *transductio*; Jésus est *ex utroque connexus, contextus, concretus*. » Cf. c. XI, XXIV, col. 932. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 356. Les *Tractatus Origenis*, qu'on a voulu, sans raison suffisante d'ailleurs, attribuer à Novatien, présentent une doctrine semblable. Deux natures en Jésus-Christ, VI, édit. de Mgr Batiffol, Paris, 1900, p. 69; cf. XIV, p. 154, mais unies si intimement que c'est vraiment le Verbe *qui a revêtu la chair, qui a pris la chair, qui a reçu la chair de l'homme*, V, p. 49, 51; XVII, p. 184. Voir également une doctrine fermement proposée dans la lettre attribuée à saint Félix Ier, Denzinger-Bannwart, n. 52.

9. Des indications plus vagues se retrouvent chez d'autres auteurs latins, établissant cependant d'une façon suffisante la foi en l'unité substantielle du Christ, dans l'Église catholique, au cours et à la fin du IIIe siècle. Voir S. Cyprien, *Testimonia adversus judæos*, l. II, c. VI, et dans le *De idolorum vanitate*, n. 10-12, *P. L.*, t. IV, col. 700-702, 577-579. Le langage d'Arnobe, *Adversus nationes*, l. I, *passim*, manque de précision : on sent que la théologie de cet écrivain est remplie de formules vagues. Tout en affirmant la divinité de cet homme Jésus. Arnobe, en effet, se défend d'affirmer que Dieu soit mort sur la croix; celui qui est mort, *c'est l'homme qu'il avait revêtu et portait en lui*, c. LXII, *P. L.*, t. V, col. 802. Le langage de Lactance est plus ferme : la communication des idiomes ne l'effraie pas. C'est bien un *Dieu qui a été affligé et méprisé; qui a souffert de la part des mortels et des méchants; qui n'a même pas manifesté sa majesté au moment de sa mort*, mais *s'est laissé conduire sans défense au jugement*, et, *parce que mortel, mettre à mort*. *Institutiones*, l. IV, c. XXII, XXVI, *P. L.*, t. VI, col. 518, 526-531.

On pourrait multiplier les auteurs et les textes, mais ce que nous avons dit de la tradition catholique au IIe et au IIIe siècle est suffisant pour établir que les Pères envisagent le Christ comme un sujet, une personne unique, en laquelle la divinité et l'humanité réellement existantes sont unies d'une façon assez intime pour ne pas briser l'unité ontologique de ce sujet unique. La formule de l'union hypostatique n'existe pas encore dans l'expression, mais son sens jaillit des termes mêmes qu'emploient les auteurs catholiques. Aussi bien, avons-nous déjà trouvé chez saint Hippolyte, chez saint Irénée, chez Méliton de Sardes des formules de la notion d'hypostase, de subsistence. L'union *substantielle* est presque indiquée par le prêtre Malchion, contre Paul de Samosate, affirmant le Fils unique «*substantié*», οὐσιῶσθαι dans le Sauveur, *id est unitum esse secundum substantiam*, *Fragm.*, IV, *P. G.*, t. X, col. 259. Aussi notre étude exige désormais que nous nous en tenions aux formules plus directement préparatoires de la formule définitive. Ces formules préparatoires seront l'œuvre des écrivains du IVe siècle, surtout des Pères grecs. L'unité ontologique du Christ est présupposée à toutes ces formules; la communication des idiomes atteste constamment la foi en cette unité. Nous ne relèverons donc pas spécialement ce qui a trait à ces deux points, et nous nous en tiendrons strictement à la préparation directe de la formule de l'union hypostatique.

4° *Préparation immédiate de la formule catholique par les Pères du IVe siècle*. — 1. *A Alexandrie*. — Saint Alexandre d'Alexandrie, avant saint Athanase, a laissé une profession de foi « en Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui a pris chair en vérité et non pas en apparence..., a été crucifié, est mort, sans que la divinité en ait reçu de diminution, est ressuscité des morts, s'est élevé au ciel où il est assis à la droite de la majesté ». *Epist. ad Alexandrum Constantinop.*, n. 12, *P. G.*, t. XVIII,

col. 568. A noter que cette lettre contient déjà l'expression τὸ ἄτρεπτον τοῦ Λόγου, préludant ainsi aux formules de Chalcédoine, n. 11, col. 565. Mais c'est surtout saint Athanase qui pose les termes du problème de l'union hypostatique. Encore que ses expressions n'aient pas la rigueur des formules du siècle suivant, elles donnent cependant une idée exacte du dogme. Sur la christologie de saint Athanase, voir Voisin, *La christologie de saint Athanase*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900, et ATHANASE (*Saint*), t. I, col. 2170, 2171. Saint Athanase est préoccupé avant tout de défendre la consubstantialité du Fils. Il part donc tout naturellement du Verbe pour expliquer toute l'économie divine de l'incarnation. Le Verbe s'est fait homme, *Oratio de incarnatione*, n. 8; *Contra arianos*, l. I, c. XLIV; l. II, c. LII, LXII; mais en se faisant homme, il n'a rien perdu de sa divinité. *Ad Adelphios*, n. 4; cf. *Oratio de incarnatione*, n. 17; *Contra arianos*, l. I, c. XLII. Dans quelle relation se trouve l'humanité par rapport à la divinité? Apollinaire, voir plus loin, résolvait le problème par le monophysisme. Athanase répondra aux idées subversives d'Apollinaire, d'une façon indirecte tout au moins dans les écrits que l'on peut certainement lui attribuer : c'est, en effet, directement contre les ariens, afin de maintenir la divinité du Verbe, qu'Athanase enseigne la distinction des natures. Même après l'union, il y a, en Jésus-Christ, deux *formes*, deux *choses*. *Fragm.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1256, 1257. Mais il insiste pareillement, avec force, sur l'unité du sujet : « Autre (ἕτερος) n'était pas le Fils de Dieu qui était avant Abraham, et autre (ἕτερος) celui qui était après Abraham; autre celui qui a ressuscité Lazare, autre celui qui questionnait sur Lazare, mais c'était le même (ὁ αὐτὸς ἦν), qui, en tant qu'homme, demandait : « Où gît Lazare ? » et qui, en tant que Dieu, le ressuscitait; le même qui, corporellement et en tant qu'homme, crachait, et qui, divinement et en tant que Fils de Dieu, ouvrait les yeux de l'aveugle-né; qui souffrait dans la chair, comme l'a dit Pierre, et qui, comme Dieu, ouvrait les tombeaux et ressuscitait les morts. » *Tomus ad Antiochenos*, n. 7, *P. G.*, t. XXVI, col. 804. Cf. *De sententia Dionysii*, n. 9, t. XXV, col. 492; *Oratio de incarnatione Verbi*, n. 9, col. 112; *Adversus arianos*, orat. I, n. 42; II, n. 69; III, n. 31, 34, 41; *De incarnatione Dei Verbi et contra arianos*, n. 21, *P. G.*, t. XXVI, col. 100, 292, 389, 396, 409, 1021.

C'est à tort que certains auteurs attribuent à saint Athanase une conception apollinariste : s'il emploie des formules où l'humanité semble exclusivement désignée sous le nom de *chair*, c'est parce que l'usage et la tradition ont consacré ces formules. Cf. Voisin, *art. cit.*

Mais, dans le *Contra Apollinarem* (dont l'authenticité est toutefois contestée; sur l'authenticité, voir Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 73-75), les formules indiquant l'unité du sujet sont plus expressives. L'union hypostatique est désignée non seulement par le terme ἕνωσις φυσική, l. I, n. 10; l. II, n. 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1109, 1140, mais encore par la formule littérale, καθ' ὑπόστασιν : la chair du Verbe ne lui est donc pas consubstantielle, car ce qui est consubstantiel n'admet pas l'union selon l'hypostase, mais l'union selon la nature, πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενόν ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν, l. I, n. 12, col. 1113. Cf. n. 16, où l'unité du Christ est dite καθ' ὕπαρξιν ἀνελλιπῆ, et ainsi le Christ est εἷς, un, κατὰ πάντα θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός; cf. l. II, n. 2, 5, col. 1124, 1133, 1140. Cette unité est sans confusion ni mutation, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, I, c. X, col. 1109, 1113. Plus loin, l. II, n. 26, col. 1160, il parle du Verbe qui s'est uni, συγκεράσας, une chair non subsistante, ἀνυπόστατον, une chair dans laquelle il est vrai d'affirmer la passion du Verbe, et les souffrances d'un Dieu, sans tomber dans l'erreur des ariens.

C'est la communication des idiomes qu'Athanase accepte pleinement. *Epistola ad Adelphium*, n. 3, col. 1076. Sous quelle forme concevoir l'union des natures en Jésus-Christ ? L'imprécision de la terminologie à cette époque permet aux Pères l'emploi d'expressions plus tard condamnées : ainsi saint Athanase dira qu'en Jésus, l'humanité est la *demeure*, le *temple*, l'*organe*, le *revêtement* de la divinité. *Contra arianos*, orat. III, n. 34, 52; *Ad Epictetum*, n. 2, 4, 10; *Ad Adelphium*, n. 3, 4; *Oratio de incarnatione Verbi*, n. 42, 43, 44; *Fragm.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 396, 433, 1053, 1056, 1068, 1076, 1077, 1240; t. XXVI, col. 169-176. Mais ces expressions sont corrigées par d'autres où la nature humaine apparaît comme appropriée par le Verbe. Le corps est le corps du Verbe; la chair est divinement portée par le Verbe. Cf. *Ad Epictetum*, n. 6; *Contra arianos*, l. III, c. XLI; cf. c. LIII, LIV, LVI. Toutefois, il n'y a pas confusion entre les natures; cf. *Adversus Apollinarem*, l. I, c. X, col. 1109, 1113. C'est encore en tâtonnant que le docteur alexandrin cherche les formules aptes à rendre la pensée catholique.

Didyme l'Aveugle, à son tour, pose les deux termes de l'union, la divinité et l'humanité, en Jésus : il enseignera même expressément la dualité des volontés. *De Trinitate*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 860. Mais, nonobstant les deux natures, Jésus est un seul sujet : il y a en lui ἄλλο et ἄλλο, mais non pas ἄλλος et ἄλλος. Cf. *De Trinitate*, l. I, c. XXVII; l. III, c. VI; *De Spiritu Sancto*, n. 52, col. 397, 844, 1077. Le texte suivant, *In psalmos*, col. 1232, est encore plus près des formules définitives, λείπεται κατ' οἰκονομίαν ἀνθρωπίνως εἰρῆσθαι ταῦτα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ λόγου σαρκωθέντος ἀτρέπτως καὶ τελείως καὶ ἀληθῶς· ὡς ἐξ ἑνὸς γὰρ προσώπου τὰ πάντα λελέξεται τά τε θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα. Cf. *In I Pet.*; *in I Joa.*, col. 1768, 1770, 1800, 1801. On remarquera l'emploi du terme ἀτρέπτως voir également *De Trinitate*, l. I, c. XX; l. II, c. VII, VIII; l. III, c. III, VI, XIII, XVIII, XX, XXI; *In psalmos*, col. 372, 589, 821, 844, 857, 861, 896, 901, 913, 1232. Cf. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 122-124.

2. *Les Pères Cappadociens.* — Les nécessités de la controverse arienne ont amené Athanase et Didyme à formuler, en christologie, la distinction des natures. En combattant ouvertement l'apollinarisme, les Cappadociens aboutissent au même résultat. Après l'union, le Sauveur est à la fois Dieu et homme, deux natures, φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ou encore autre chose et autre chose. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *ad Cledonium*; *Oratio*, II, n. 23, *P. G.*, t. XXXVII, col. 180; t. XXXV, col. 432; Amphiloque, *Fragm.*, XII; cf. II, VII, XI. Les deux natures sont sans confusion : Jésus-Christ, dit Amphiloque, a gardé en lui la propriété, sans confusion, des deux natures hétérogènes, τῶν δύο φύσεων τῶν ἑτερουσίων ἀσύγχυτον τὴν ἰδιότητα, *Fragm.*, IX : cf. XII, XV, XIX, *P. G.*, t. XXXIX, col. 105, 109, 113, 117. Voir également la même doctrine exprimée par saint Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 42, *P. G.*, t. XLV, col. 1221; saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325. Les mots ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, qui deviendront pour ainsi dire des signes de ralliement au concile de Chalcédoine, se trouvent déjà sous la plume de ces auteurs. S. Grégoire de Nysse, *Adversus Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XLV, col. 705. Mais l'unité substantielle de la personne n'est pas moins nettement affirmée. Amphiloque : « O humanité qui s'est corporellement unie à la substance du Verbe divin », σωματικῶς οὐσιώσασα. *Oratio in Christi natalem*, n. 4. Cf. *Oratio V in diem sabbati sancti*, n. 2; *Fragm.*, III, *P. G.*, t. XXXIX, col. 41, 92, 100; S. Basile, *Epist.*, CCLXI, n. 2, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 969, 972; *Homil. in sanctam Christi generationem*, *P. G.*, t. XXXI, col, 1460; et pseudo-Basile, *Adversus Eunomium*, l. IV, *P. G.*, t. XXIX, col.

704. La communication des idiomes est employée par Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. V, col. 705, 697; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325.

L'unité substantielle serait déjà suffisamment affirmée par les termes dont se servent les deux Grégoire pour désigner l'union : μίξις, κρᾶσις, σύγκρασις, voir plus haut, col. 441, ou encore par les comparaisons qu'ils emploient : dans la 1[re] lettre à Clédonius, saint Grégoire de Nazianze compare l'humanité à une lampe dont la flamme se mêle à la flamme d'un brasier, qui représente la divinité, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 185; saint Grégoire de Nysse compare l'élément humain à une goutte de vinaigre perdue dans l'Océan, *Antirrheticus*, n. 42; cf. *Epist. ad Theophilum Antiochenum*, *P. G.*, t. XLV, col. 1221, 1275. Encore que ces termes furent accaparés dans la suite par le monophysisme, l'orthodoxie de la pensée des Pères qui les emploient apparaît nettement du contexte, tout comme elle reste intacte, nonobstant certaines autres expressions que le nestorianisme n'aurait pas désavouées. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, n. 18, 19; XXX, n. 1, 7, 13, 21, a plus d'une tournure qui laisserait supposer une union simplement morale entre les deux éléments dont est formé le Christ; saint Grégoire de Nysse paraît, lui aussi, distinguer deux personnes en Jésus-Christ : le Verbe habite dans l'homme comme dans un tabernacle; la divinité est dans celui qui souffre. *Contra Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XLV, col. 700, 705; *Antirrheticus*, n. 42, col. 1222. Saint Basile parle de la chair *déifère*. *In ps. LIX*, 10; *XLV*, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 468, 424; *Epist.*, CCLXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 969. Saint Grégoire de Nazianze défend, contre Apollinaire, l'expression d'homme déifère. *Epist.*, II, *P. G.*, t. XXXVII, col. 200. Sur ces formules moins strictes, voir Petau, *De incarnatione*, l. III, c. II, n. 8, 9, 17; cf. A. J. Mason, *The five theological orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge, 1899, Introduction, p. XVI-XIX. Mais saint Grégoire de Nazianze parle expressément de l'*unité* de Notre-Seigneur. Pour parler correctement, il eût fallu toujours dire que Notre-Seigneur était un (εἷς), comme Grégoire l'affirme dans l'*Orat.*, XXIX, n. 19; dire qu'il est *une chose* formée de deux éléments (ἓν ἐξ ἀμφοῖν, ἓν ἐκ τῶν δύο), est en soi incorrect : l'expression revient cependant fréquemment chez saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, II, n. 23; XXXVII, n. 2; XXXVIII, n. 13; *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXV, col. 432; t. XXXVI, col. 13, 41, 325; t. XXXVII, col. 180. Cf. *Carmen de vita sua*, vers 633 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 1073-1074 : imprécisions de langage qu'autorise la sécurité de la foi à l'époque où vivaient ces auteurs, les grandes controverses ne s'étant pas encore produites, et dans lesquelles il ne faut nullement trouver des tendances opposées et « parfois inquiétantes ». N'est-ce pas, d'ailleurs, saint Grégoire de Nazianze qui a fourni, l'un des premiers, les éléments de la formule définitive touchant l'union hypostatique, précisément dans cette lettre à Clédonius, d'où l'on extrait par ailleurs quelques formules incorrectes? Il ne se contente pas d'affirmer que l'union en Jésus-Christ est κατ' οὐσίαν, indiquant par là qu'il ne saurait être question d'une union purement accidentelle, mais il touche au point précis de l'union dans l'hypostase unique : « Il y a en Jésus-Christ deux natures: il est Dieu et il est homme,... mais il n'y a pas deux Fils ni deux Dieu...; autre et autre (ἄλλο καὶ ἄλλο) sont les éléments dont est constitué le Sauveur..., mais lui (le Sauveur) n'est pas un autre et un autre (ἄλλος καὶ ἄλλος), car les deux éléments sont un par l'union, Dieu devenant homme et l'homme devenant Dieu... Je dis autre et autre, contrairement à ce qui existe dans la trinité : car là, il y a un autre et un autre, pour que nous ne confondions pas les hypostases, mais non pas autre et autre; car les trois sont un et identiques par la divinité. » *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 180. La conséquence de l'unité personnelle du Christ est la maternité divine de Marie; saint Grégoire de Nazianze proclame la Vierge mère de Dieu, θεοτόκον παρθένον. *Orat.*, XXIX, n. 4, *P. G.*, t. XXXVI, col. 80; cf. *Epist.*, CI, t. XXXVII, col. 177. Le mot θεοτόκος avait d'ailleurs été déjà employé par Origène, au dire de Socrate, *H. E.*, l. VII, c. XXXII, *P. G*, t. LXVII, col. 82; par Pierius, au dire de Philippe de Sida, *Fragm.*, *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1888, t. V, p. 171, 181; par Alexandre d'Alexandrie, *Epistola de ariana hæresi*, n. 13, *P. G.*, t. XVIII, col. 568; par Denys d'Alexandrie, Mansi, t. I, col. 1085; par saint Athanase, *Oratio*, III, *contra arianos*, n. 14, 29, 33, *P. G.*, t. XXVI, col. 350, 386, 394; par Didyme, *De Trinitate*, l. I, c. XXXI; l. II, c. IV; l. III, c. VI, XLI, n. 3, *P. G.*, t. XXXIX, col. 421, 481, 484, 848, 988; par saint Basile, *In S. Christi generationem*, *P. G.*, t. XXXI, col. 1468; par saint Grégoire de Nysse, *Epist.*, II, *P. G.*, t. XLVI, col. 1024, ce dernier remplaçait volontiers θεοτόκος par θεοδόχος, qui fit fortune chez les nestoriens, et par Apollinaire, voir col. 470. Voir AMPHILOCHIUS, t. I, col. 1121-1123; BASILE (*Saint*), t. II, col. 451-454; GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Saint*), t. VI, col. 1842-1843; GRÉGOIRE DE NYSSE (*Saint*), t. VI, col. 1851.

3. En *Palestine*, saint Cyrille de Jérusalem professe la même doctrine et, lui aussi, prélude aux formules postérieures de la définition de l'union hypostatique. La christologie de Cyrille est le commentaire de la formule du symbole hiérosolomitain, πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Voir t. III, col. 2540. On peut affirmer qu'elle s'oppose, avec une netteté remarquable, aux erreurs postérieures et opposées de l'eutychianisme et du nestorianisme. Il affirme l'unité du sujet en Jésus-Christ, *Cat.*, X, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 662; le Christ n'est pas un homme déifié, glorifié en récompense de ses mérites, il est le Verbe préexistant qui s'est fait homme. *Cat.*, XII, n. 3, col. 729; cf. *Cat.*, XI, n. 5; XII, n. 4, col. 696, 729. Voir la *Cat.*, XIII, dont les expressions ne peuvent s'expliquer que par l'union hypostatique et la communication des idiomes. Voir pour plus de développements, CYRILLE DE JÉRUSALEM (*Saint*), t. III, col. 2550. Le θεοτόκος est aussi consacré par le langage de saint Cyrille, *Cat.*, X, n. 19; XII, n. 1, col. 685, 725.

De saint Cyrille de Jérusalem, il faut rapprocher saint Épiphane, témoin précieux de la foi catholique au IV[e] siècle. Les formules qu'il emploie sont pour ainsi dire la préparation immédiate de la formule définitive. Son symbole dans l'*Ancoratus*, *P. G.*, t. XLIII, col. 234, précise que le *Fils s'est incarné* (σαρκωθέντα), *qu'il s'est fait homme* (ἐνανθρωπήσαντα), *prenant l'humanité parfaite, âme, corps, esprit, et tout ce qui appartient à l'homme, sauf le péché, de façon, non pas qu'il habitât en un homme, mais qu'il rapportât en lui-même sa chair en se l'unissant dans son individualité une et sainte* (εἰς ἑαυτὸν σάρκα ἀναπλάσαντα εἰς μίαν ἁγίαν ἑνότητα). *Il voulut être homme parfait, car le Verbe s'est fait chair, sans en éprouver en lui-même aucun changement* (οὐ τροπὴν ὑποστάς), *ni que sa divinité fût changée en la nature humaine, mais au contraire en réunissant l'humanité à la divinité dans l'unité sainte de sa propre perfection* (εἰς μίαν συνενώσαντα ἑαυτοῦ ἁγίαν τελειότητά τε καὶ θεότητα). Car le Seigneur Jésus est un et non pas deux : c'est le même Dieu, le même Seigneur, le même Roi (εἷς γάρ ἐστι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ οὐ δύο, ὁ αὐτὸς θεός, ὁ αὐτὸς κύριος, ὁ αὐτὸς βασιλεύς). L'individualité, la perfection de la personnalité unique du Verbe incarné est nettement indiquée, tout comme l'absence de mutation dans la divinité. Cf. n. 33, col. 77. Mais, après l'hérésie XX, n. 4, *P. G.*, t. XLI, col. 277, l'union des natures en Jésus-Christ

dans la même hypostase est proposée comme la doctrine reçue dans l'Église : Λόγος συνενώσας (corps, âme, esprit), εἰς μίαν ἑνότητα καὶ μίαν πνευματικὴν ὑπόστασιν. C'est déjà presque la formule et c'est déjà tout à fait le sens du dogme de l'union hypostatique : formule et sens que l'on retrouve à l'hérésie LXXII, n. 29, *P. G.*, t. XLII, col. 684. Οὐ δύο Χριστοὺς ἔχομεν, οὐ δύο βασιλέας Υἱοὺς Θεοῦ, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν Θεόν, τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον· οὐχ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ οἰκήσαντα, ἀλλ' αὐτὸν ὅλον ἐνανθρωπήσαντα. « Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. » Οὐ γὰρ εἶπεν. Ἡ σὰρξ Λόγος γένετο, ἵνα δείξῃ πρῶτον Λόγον ἀπουρανῶν ἐλθόντα, εἰς ἑαυτὸν δὲὑποστήσαντα τὴν ἐνανθρώπησιν τελείως εἰς ἑαυτον ἀναπλασάμενον. Cf. LXIX, n. 26, col. 245. Cavallera, *Thesaurus*, n. 661.

4. L'école d'Antioche, malgré ses tendances nettement prononcées en faveur d'une distinction bien marquée entre les deux natures, par réaction contre l'apollinarisme, témoigne cependant, au cours du IVe siècle, de la foi catholique en l'unité substantielle de Notre-Seigneur. Le représentant de l'orthodoxie catholique à Antioche est, à cette époque, saint Eustathe, dont la doctrine christologique, quoique prêtant parfois à discussion, semble bien, dans l'ensemble (autant que les rares fragments que nous possédons de ses œuvres permettent de porter un jugement), reproduire la foi en l'union hypostatique. En lire le résumé à EUSTATHE D'ANTIOCHE (*Saint*), t. V, col. 1563. On ne peut passer sous silence saint Jean Chrysostome, dont la doctrine s'inspire souvent des principes de l'école antiochienne. Nous avons déjà vu qu'il désigne l'union sous le terme de συνάφεια, plus tard adopté par Nestorius; néanmoins, la doctrine du grand évêque est pleinement orthodoxe. Dans son commentaire du ps. XLV, il affirme la dualité de nature, la divinité et la chair, qui cependant sont unies. Et, commentant l'Évangile de saint Jean, *Et Verbum caro factum est*, il insiste sur le caractère blasphématoire du monophysisme. Le Verbe n'a subi aucun changement dans sa substance, mais, demeurant ce qu'il est, il a pris la forme d'esclave. *P. G.*, t. LV, col. 183 sq.; t. LIX, col. 79. Mais, à l'inverse, le même Père insiste sur l'unité de la personne et de l'hypostase, dans sa lettre au moine Césaire, *P. G.*, t. LII, col. 760. Il devient donc facile d'expliquer en bonne part certaines formules qui pourraient laisser supposer que saint Jean Chrysostome eût admis deux personnes en Jésus-Christ. Cf. *In Epist. ad Heb.*, c. I, homil. III, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 28 sq. De plus, affirmer que l'humanité est *la tente, le temple*, de la divinité, *In Joa., loc. cit.; In ps. XLIV*, n. 2, n'est pas préconiser la théorie nestorienne. Nous avons déjà rencontré ces expressions chez saint Athanase et chez les Pères cappadociens. Voir col. 458, 459, et Petau, *De incarnatione*, l. VII, c. X sq.; ces façons de s'exprimer sont des comparaisons fort utiles pour faire comprendre la distinction des natures et même l'unité de personne. Cf. Janssens, *De Deo homine*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 120-121.

5. On doit signaler également au IVe siècle la tradition catholique chez les Pères syriaques. Voir Aphraate, *Demonstrationes*, XVII, n. 2; Rouet de Journel, n. 692; *Patrologia syriaca*, t. I, col. 787, et surtout saint Éphrem, dans ses sermons sur la semaine sainte, VI, n. 9 : « Dans la divinité et l'humanité qui furent unies hypostatiquement, dans l'humanité dont il usa divinement et humainement..., le Fils de Dieu qui s'est fait homme, reste lui-même unique, sans division. » Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, n. 709; Lamy, *Hymni et sermones*, t. I, p. 476; cf. ÉPHREM (*Saint*), t. V, col. 191-193.

6. Dans l'Église latine, l'absence de préoccupation apologétique laisse moins de place, dans la pensée des Pères, à l'exposition du dogme touchant l'union hypostatique. Citons cependant saint Ambroise, *De incarnatione*, c. V, n. 35, affirmant que le Christ, dans le mystère de l'incarnation, est *non pas divisé, mais un : utrumque unus, et unus in utroque, hoc est in divinitate vel corpore; non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine. P. L.*, t. XVI, col. 827. Cf. *De fide*, l. II, n. 77, 57, 58, 60; l. III, n. 8; l. V, n. 107, *ibid.*, col. 576, 571, 572, 591, 670; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. IX, n. 3, 14; l. X, n. 22, 23, 34, 52, 62, 63; cf. l. IX, n. 14; l. X, n. 47; Phebadius, *Liber contra arianos*, c. V, XVIII; *De Filii divinitate*, c. VIII, *P. L.*, t. XX, col. 16, 26, 45 sq.; Victorin, *Adversus Arium*, l. I, n. 45, *P. L.*, t. VIII, col. 1075; cf. n. 14, col. 1048; *In Epist. ad Phil.*, c. II, v. 6-8, col. 1208; Nicetas, *Explanatio symboli*, n. 1-6, *P. L.*, t. LII, col. 866, 870; S. Jérôme, *Epist.*, CXX, n. 9; *In Epist. ad Gal.*, l. I, c. I, 11; *In Matthæum*, l. IV, c. XXVIII, 2, *P. L.*, t. XXVI, col. 322, 216; S. Damase, *Epist. ad Paulinum Antiochenum*, *P. L.*, t. XIII, col. 356; cf. *Confessio fidei catholica*, col. 360. Dans toutes les affirmations des Pères latins, dont quelques-unes semblent préluder à la lettre de saint Léon à Flavien, « peu, très peu de philosophie : rien des longues dissertations sur la personne et la nature où se complaira le génie grec; mais l'énoncé très ferme de ce qui est la foi de l'Église, foi plus sentie encore qu'intellectuellement analysée ». Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 293.

IV. CONTROVERSES. — Les termes du problème sont désormais nettement posés. D'une part, unité de sujet, de personne, comme on dira plus tard; d'autre part, dualité des natures, chacune prise en elle-même, complète et parfaite; puis, union substantielle, sans cependant que la divinité subisse un changement ou que la « fusion », le « mélange », en un mot, « l'union » produise une troisième nature résultant des deux autres; enfin, communication des idiomes, manifestant la vérité de tout ce qui précède. Il semble que la définition du dogme si clairement professé dût facilement être prononcée; mais précisément, parce que cette définition devait avoir pour occasion la condamnation solennelle d'hérétiques de marque — et d'hérétiques orientaux — elle sera précédée de discussions, longues, subtiles et parfois passionnées, dans lesquelles les champions de l'orthodoxie eux-mêmes emploieront des expressions forcées, que l'Église ne ratifiera pas dans la suite. La période des luttes relativement au dogme de l'union hypostatique présente une double phase, la lutte contre le nestorianisme, et la lutte contre le monophysisme, le nestorianisme, relâchant les liens de l'union hypostatique au point d'admettre en Jésus deux personnes physiques dans la même personnalité morale, le monophysisme, resserrant à l'excès ces liens et n'admettant qu'une nature dans le Verbe incarné. Il ne saurait être question de refaire, à propos du dogme de l'union hypostatique, l'histoire du nestorianisme et des luttes de saint Cyrille d'Alexandrie, pas plus que l'histoire du monophysisme. Conformément au programme du dictionnaire, ces sujets doivent faire ou ont déjà fait la matière d'articles différents et notre dessein ici ne peut être que de coordonner en une suite logique les différents épisodes de la controverse christologique et de montrer comment la lutte contre l'hérésie a préparé les formules définitives de la foi catholique.

1° *Observation générale.* — Les discussions christologiques au sujet de l'unité de la personne en Jésus-Christ, tout comme les discussions trinitaires au sujet des trois personnes divines, ont été nécessaires pour arriver, dans la théologie catholique, à préciser les concepts de personne, d'essence et de nature. C'est parce que les hérétiques identifiaient complètement ces trois concepts, qu'il leur devenait impossible

d'expliquer l'incarnation ou la trinité en regard du dogme catholique L'art. Hypostase a précisément démontré que les hérésies même « les plus opposées, sabellianisme, arianisme, trithéisme, nestorianisme, monophysisme de toute espèce, reposent toutes sur un principe philosophique faux. Dans les questions trinitaires elles affirment que toute substance, y compris l'οὐσία divine, par là même qu'elle est singulière, ne peut être commune à plusieurs individus distincts. Aussi, là où il n'y a qu'une essence singulière, il n'y a aussi qu'un seul sujet dont elle est l'essence. Donc, en Dieu, ou bien, s'il n'y a qu'une essence, il n'y a aussi qu'une hypostase; ou bien, s'il faut admettre trois hypostases, il faut admettre pareillement trois essences. Dans les questions christologiques, ils posent en principe qu'une οὐσία singulière et entière est nécessairement en elle-même et par soi subsistante, et, à cause même de cette conception, que la dualité des natures en Jésus-Christ implique la dualité d'hypostases, hypostase divine et hypostase humaine, ou bien, au contraire, que l'unité d'hypostase oblige à conclure à l'unité d'essence ou de nature. » Franzelin, *De Verbo incarnato*, Rome, 1874, p. 177. Le dogme catholique a obligé, au contraire, les Pères de l'Église à considérer avec plus d'attention les idées d'essence, de nature, d'hypostase, de personne, et d'introduire dans ces concepts philosophiques les nuances et les distinctions que les hérétiques ne savaient pas y mettre. « Les Pères ont remarqué que, si la raison seule ne peut arriver à concevoir comment l'essence singulière est ou peut être commune à plusieurs individus, la foi nous oblige cependant à admettre qu'il en est ainsi de l'essence divine; de même, qu'il est certain qu'une substance singulière, entière, réellement existante, la nature humaine dans le Christ, n'est pas par soi un homme distinct du Verbe, mais que c'est le Verbe lui-même devenu homme par cette nature humaine prise par lui et faite sienne. En raison de cette double vérité révélée, ils comprenaient que la définition philosophique péchait par quelque endroit, et ne pouvait s'appliquer à l'essence infinie de Dieu ni à la substance créée, mais subsistant selon un mode surnaturel; et qu'en conséquence, faux était le principe des hérétiques, qui concevaient toute substance singulière comme une hypostase, ne pouvant être commune à plusieurs individus distincts et devant nécessairement subsister par soi et séparément. » *Ibid.*, p. 177-178. De là l'évolution que nous avons signalée, relativement au concept d'hypostase, pris d'abord selon son acception ordinaire de réalité subsistant en soi et non point en autrui. Voir Hypostase, col. 385 sq. Nous n'avons pas à revenir ici sur cette évolution de la philosophie chrétienne, et nous nous contentons de la rappeler en vue d'une intelligence plus complète des controverses relatives à l'union hypostatique.

2° *Les controverses du IIe siècle.* — Les hérésies antérieures au IIIe siècle, et concernant la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ne visent pas directement l'union et le mode d'union des natures en une personne unique. Elles sont toutefois l'occasion pour les Pères de l'Église de formuler le dogme de l'unité substantielle du Christ, Dieu et homme; mais la controverse ne porte pas, directement du moins, sur ce point spécial du dogme catholique. Le *gnosticisme*, aboutissant au *docétisme*, niait la réalité même de l'incarnation : Jésus, le Jésus de l'Évangile, n'est que le réceptacle passager d'un don supérieur, émané de Dieu. Voir Basilide, t. II, col. 471; Docétisme, t. IV, col. 1484-1501; Gnosticisme, t. VI, col. 1461-1462; Marcion. Cette erreur est, pour les Pères qui l'ont combattue, l'occasion d'affirmer que le Verbe n'est pas en Jésus comme en un réceptacle, mais que le Verbe est bien Jésus, qu'il est Dieu et que ce même Jésus qui est Dieu est aussi homme. Des réfutations que les Pères, notamment saint Irénée et Tertullien, ont faites du docétisme, voir t. IV, col. 1493-1496, on a retenu ici, col. 451-452, les textes qui ont trait directement à l'unité substantielle du Christ, Dieu et homme. A la conception gnostique se rattache le docétisme de Cérinthe, voir ce mot, t. II, col. 2153-2154, dont saint Ignace, saint Polycarpe et plus tard saint Irénée et saint Hippolyte nous ont conservé les idées originales, et l'ébionisme, voir t. IV, col. 1990, si voisin des erreurs de Cérinthe et de Carpocrate en matière christologique. C'est encore en luttant contre l'adoptianisme naissant et proposé par la secte des aloges, voir ce mot, t. I, col. 898-901, que les Pères ont l'occasion de formuler la doctrine catholique. Cf. d'Alès, *op. cit.*, p. 104-109. Ici, c'est la divinité même de Notre-Seigneur qui est directement en jeu. Voir aussi Elcésaites, t. IV, col. 2236. L'hérésie des patripassiens et du monarchianisme, voir ces mots, servit également à préciser la pensée catholique sur la distinction du Père et du Verbe, la réalité de l'incarnation du Fils et l'unité substantielle de Jésus. C'est à propos de toutes ces hérésies de la primitive époque, que les Pères ont pu nous laisser les formules rapportées plus haut et qui marquent la doctrine catholique relativement à l'union hypostatique.

Nous avons dit que ces différentes hérésies ont été pour les Pères l'occasion de formuler le dogme de l'unité substantielle du Christ, à la fois Dieu et homme. C'est donc une erreur de ne distinguer dans le christianisme, même aux IIe et IIIe siècles, que deux grands courants d'opinion (c'est l'erreur de Harnack, dans son *Histoire des dogmes*, touchant le dogme christologique), l'un, docète, où le Christ est considéré comme un Dieu incarné, l'autre, ébionite, où il s'agit plutôt d'un homme divinisé. Entre les deux théories extrêmes et opposées, lesquelles, chacune en son genre, accentuent un côté du Sauveur *au détriment de l'autre*, l'Église tient un juste milieu : elle donne à l'humanité comme à la divinité l'importance qu'il convient de leur attribuer : la nature divine est propre au Verbe, la nature humaine lui est adventice; il les unit toutes deux dans sa personne; seulement cette personne est divine et, par ces motifs, l'élément divin prévaut dans le Christ. Cf. Voisin, *op. cit.*, p. 350-351.

3° *Premières précisions dans la controverse, au IIIe siècle.* — 1. *Les antécédents du nestorianisme.* — L'adoptianisme naissant enseignait, à la suite des ébionites, que Jésus, fils de Marie, n'est qu'un homme, élevé par l'adoption divine à la dignité de Fils de Dieu. De là, la nécessité, pour les partisans de cette hérésie, de rejeter le IVe Évangile et, en général, les écrits johanniques. S. Épiphane, *Hær.*, LI, n. 4, 18, 22, 28, 30, 32-34, *P. G.*, t. XLI, col. 892, 921, 928, 936, 941, 945-953. Tout en maintenant le contact de la divinité avec l'humanité de Jésus-Christ, ou plutôt avec Jésus-Christ lui-même, simple homme, cette hérésie en venait à poser le principe d'une union purement morale entre Dieu et le Christ. Le Christ ne se distingue des autres hommes que par l'habitation spéciale de l'Esprit-Saint, qui en fait, après le baptême dans le Jourdain, le Fils de Dieu. Telle fut la thèse soutenue à Rome sur la fin du IIe siècle, par Théodote le Corroyeur. Voir S. Épiphane, *Hær.*, LIV, *P. G.*, t. XLI, col. 961; pseudo-Tertullien, *Liber de præscriptionibus*, c. LIII, *P. L.*, t. II, col. 72-73. Théodote fut excommunié par le pape Victor, mais sa doctrine se répandit dans une secte nouvelle, celle des melchisédéchiens, soutenue par un autre Théodote, le banquier. Sur cette hérésie et les deux Théodote, saint Hippolyte avait donné d'assez nombreux renseignements, dans son ouvrage, aujourd'hui perdu, sur toutes les hérésies, Σύνταγμα, ren-

seignements qu'on retrouve en partie dans le pseudo-Tertullien, *Liber de præscriptionibus*, c. LIII, *P. L.*, t. II, col. 72; dans S. Épiphane, *Hær.*, LIV, LV, *P. G.*, t. XLI, col. 961; dans S. Philastrius, *Liber de hæresibus*, n. 50, *P. L.*, t. XII, col. 1166-1167; dans le *Contra Noctum*, n. 3, *P. G.*, t. X, col. 805; dans les *Philosophoumena*, l. VII, n. 35; l. X, n. 23, *P. G.*, t. XVI, col. 3342, 3439; dans le *Petit labyrinthe*, dont on possède des extraits par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 513.

L'adoptianisme est représenté, entre 230 et 240, par Artémon, qui relie les Théodote à Paul de Samosate, et dont les doctrines furent condamnées par le pape Zéphirin. Voir ARTÉMON, t. I, col. 2022-2023. Ces écoles monarchianistes se font remarquer par leur attachement au sens littéral des Écritures; saint Épiphane, *Hær.*, LI, n. 34, appelle les premiers défenseurs de l'adoptiansime des *éplucheurs de syllabes*. Paul de Samosate, élu évêque d'Antioche vers 260, donne une forme plus scientifique à l'adoptianisme d'Artémon, mais en reproduit toutes les erreurs. Sur la doctrine de Paul de Samosate, voir Garnier, *Dissertatio I de hæresi et libris Nestorii*, IV, 3, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1128-1136; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 428-433; A. Réville, *La christologie de Paul de Samosate*, *Bibliothèque des hautes études, section des sciences religieuses*, Paris, 1896, t. VII; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, c. XXII; G. Bardy, *L'Église d'Antioche de 260 à 272: Paul de Samosate*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 1918, p. 194-221. La doctrine trinitaire de Paul est monarchianiste; en Dieu, une seule personne, πρόσωπον ἕν. Le Logos est donc impersonnel, mais Dieu, par ce Logos qui est sa propre Sagesse, a agi d'une manière toute particulière dans le fils de David, dans Jésus, né de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, mais homme simplement et non pas Dieu. Toutefois, grâce à la perfection même et à la rectitude de sa vie, Jésus mérite d'être revêtu d'une dignité en quelque sorte divine; il peut être appelé *Dieu né d'une Vierge*, *Dieu manifesté de Nazareth*. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 301, 311, 312; S. Épiphane, *Hær.*, LXV, n. 1, 7; Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XXVII, n. 2; cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 429-430; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 213-217. L'union du Verbe et de Jésus, union consistant dans « une simple συνέλευσις qui ne fait pas que Jésus soit Dieu en personne », Tixeront, *loc. cit.*, ne semble pas dater du baptême de Jésus, mais existe dès l'instant de la conception. Cf. Garnier, *loc. cit.*, col. 1133-1134. En ce point, Paul de Samosate marque un progrès sur les formules antérieures et se rapproche du nestorianisme, dont, quoi qu'en dise Nestorius lui-même, *Livre d'Héraclide*, Paris, 1910, p. 41-43, il est un précurseur. Les seules différences que relève Nestorius portent, en effet, sur l'expression « deux Fils », *ibid.*, p. 44, appliquée à Jésus, ou plutôt au Verbe divin, Fils de Dieu par nature, habitant en Jésus, et à Jésus lui-même, Fils de Dieu par sa vertu et sa perfection, et sur le mode d'inhabitation attribué par Paul au Verbe. *Ibid.*, p. 49. Paul ignore encore, en effet, la théorie du *prosôpon* d'union, ou plus exactement de cette personnalité morale résultant de l'union du Verbe à Jésus et qui permet de parler d'un *seul* Fils, d'un seul Seigneur. Enfin, Nestorius enseignera clairement la perpétuité et l'indissolubilité de l'union du Verbe avec l'homme, tandis que Paul de Samosate laisse ce problème dans l'ombre. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 215-216.

L'hérésie de Paul de Samosate fut l'occasion, nous l'avons vu, pour les évêques du concile de 265, de signer la lettre où le dogme de l'union hypostatique est enseigné aussi clairement que le comporte le langage de l'époque. Voir col. 454. Si la lettre écrite par Denys d'Alexandrie à cette occasion, à la communauté d'Antioche, est authentique, nous avons encore un autre témoignage de la croyance catholique : « une des personnes de la Trinité, le Fils, s'est incarnée en un homme accompli et s'est unie à lui par une union naturelle. » *Patrologia orientalis*, t. I, p. 348. Les erreurs de Paul furent partagées par le martyr saint Lucien († 312), chef de la première école d'Antioche.

Très voisine de l'erreur de Paul de Samosate l'erreur de Marcel d'Ancyre, à la fin du IVe siècle (évêque en 374), continue la conception du Verbe impersonnel, δύναμις, se fixant dans le Christ, pour *devenir*, par l'incarnation, réellement le Fils de Dieu Cette union du Verbe impersonnel et de l'humanité n'est pas indéfinie; après la parousie, le Verbe se dépouillera de son humanité. Le principe de l'union est donc dans l'ἐνέργεια du Verbe, l'incarnation complètant la première économie par laquelle s'est manifesté le Verbe, la création. Cf. E. Klostermann, *Eusebius Werke*, Leipzig, 1906, Fragm., 121, 67, 60, 115; cf. Eusèbe, *Contra Marcellum*, *P. G.*, t. XXIV, col. 821. Ici encore, l'adoptianisme est donc la conclusion logique du monarchianisme sabellien, que semble repousser cependant Marcel. Voir Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867, p. 318; cf. p. 215; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 39-40. Au fond, « Marcel paraît séparer le *Logos* en deux : celui qui demeure *en* Dieu, et celui qui émane *de* Dieu, lequel doit alors retourner à lui-même à la fin du monde en tant qu'il est demeuré en Dieu. Il établit une rupture dans les natures de Jésus-Christ : l'une s'est abaissée jusqu'à s'unir à l'humanité, tandis que l'autre continue de posséder la vie absolue. » Cf. Zahn, *op. cit.*, p. 318; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris 1907, t. I, p. 671-672. La christologie de Marcel d'Ancyre fut dépassée par celle de Photin, son disciple, qui diminua, plus encore que Marcel n'avait osé le faire, l'élément divin dans la personne du Sauveur. Avec Photin, il n'est plus question d'intimité étroite entre les deux natures. Le Sauveur n'est plus qu'un homme à qui une éminente vertu a mérité la faveur d'une intimité avec Dieu. Cf. Vigile de Tapse, *Dial. contra arian. sabell.*, *Phot.*, I, c. IV, *P. L.*, t. LXII, col. 182. Photin abandonne la distinction entre les deux aspects du Logos, δύναμις et ἐνέργεια : son Christ n'est plus que le Christ de Paul de Samosate et des ébionites. Cf. Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 846, note 1. L'hérésie de Photin fut condamnée à plusieurs reprises, mais notamment au Ier concile de Sirmium, 351, Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 852-862, et par le pape saint Damase, au concile romain de 380. Cf. Anathématismes de Damase, n. 5, 6, Denzinger-Bannwart, n. 63, 61; Cavallera, *Thesaurus*, n. 668.

Mais les précurseurs immédiats et directs de l'hérésie nestorienne furent Diodore de Tarse (évêque en 378) et Théodore de Mopsueste (évêque en 392).

Les erreurs christologiques de Diodore ont été exposées, t. IV, col. 1366. M. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 13-14, en donne un excellent résumé : « Jaloux de maintenir contre les appollinaristes l'intégrité des deux natures en Jésus-Christ, Diodore distingue énergiquement, dans le Sauveur, le Fils de Dieu du fils de David, que le premier a pris et en qui il a habité : τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ υἱός τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν, υἱὸς Θεοῦ υἱὸν Δαβίδ. *P. G.*, t. XXXIII, col. 1559. Aussi, n'est-ce que par figure (καταχρηστικῶς), et parce que le fils de David a été le temple du Verbe, que l'on peut dire du Dieu Verbe, du Fils de Dieu, qu'il est fils de David. Le Verbe n'est pas fils de David, il est son Seigneur, *ibid.*, il n'est pas fils de Marie, μὴ τῆς Μαρίας υἱὸς ὁ Θεὸς Λόγος ὑποπτευέσθω. *Ibid.*, col. 1560. Ce Verbe, en effet, n'a pas eu deux naissances, l'une éternelle, l'autre, dans le temps; mais né du Père,

il s'est fait un temple de celui qui est né de Marie, col. 1561. En conséquence, l'homme né de Marie n'est pas fils de Dieu par nature, mais par grâce le Verbe seul l'est par nature, χάριτι καὶ οὐ φύσει... χάριτι υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ Θεὸς Λόγος, col. 1560. C'était enseigner qu'en Jésus-Christ il y avait deux fils distincts. Diodore cependant repousse cette conclusion, sous prétexte qu'il n'enseigne pas qu'il y eût dans le Sauveur deux fils de David ou deux fils de Dieu κατ' οὐσίαν, mais seulement que le Verbe éternel de Dieu a habité dans celui qui est de la semence de David : Τὸν πρὸ αἰώνων Θεὸν Λόγον λέγων κατῳκηκέναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβίδ, col. 1559. Il est probable même qu'il maintenait, en paroles du moins, l'unité de personne, col. 1561, et il est certain qu'il regardait l'homme en Jésus comme adorable d'une adoration unique avec le Verbe. Toutefois, cet effort pour conserver le langage et justifier l'usage traditionnel ne faisait pas que Diodore sauvegardât réellement l'unité personnelle de Jésus-Christ. »

Les fragments conservés de Théodore de Mopsueste, disciple de Diodore, sont assez étendus pour que l'on puisse reconstituer la doctrine christologique de ce précurseur immédiat du nestorianisme. Le point de départ philosophique de l'hérésie de Théodore est bien celui que nous avons indiqué plus haut, dans la remarque d'ordre général empruntée au cardinal Franzelin. Théodore ne peut concevoir une nature complète impersonnelle. Le Christ possédant la nature humaine complète, en possède aussi, par le fait même, l'hypostase : « Lorsque nous distinguons les natures, nous disons que la nature de Dieu le Verbe est complète, et complète aussi la personne, car on ne saurait avancer qu'une hypostase est impersonnelle; de même, nous disons que la nature de l'homme est complète, elle aussi, et complète la personne. Cependant, quand nous considérons l'union, nous disons alors qu'il n'y a qu'une personne. » *Fragm.*, VIII, *De incarnatione*, *P. G.*, t. LXVI, col. 981. Dans cette phrase, nous trouvons, résumé par lui-même, tout le système de l'évêque de Mopsueste. Nature et hypostase s'identifient : en Jésus, deux natures complètes, donc deux hypostases : l'hypostase humaine est complète. Cf. *Fragm.*, V, XI; *Expositio symboli*, col. 970, 983-984, 1017. La nature humaine est le Jésus de l'histoire : αὐτός, οὗτος, ὁ λαμβανόμενος. L'union est caractérisée par le terme employé : c'est une συνάφεια, expression en soi indifférente, dont ont usé plusieurs auteurs catholiques, voir col. 440, mais que Théodore emploie dans le sens trop lâche de σχέσις, simple rapport, relation dont un autre mot, ἐνοίκησις, inhabitation, vient manifester avec évidence le sens pleinement hétérodoxe. L'inhabitation du Verbe dans le Christ ne s'explique pas par une présence substantielle ou même par la communauté d'opération. *De incarnatione*, fragm. VII, col. 972-976, mais par une bienveillance et complaisance particulière, εὐδοκία, que Dieu et le Verbe ont pour Jésus, eu égard aux mérites par eux prévus du Christ homme, col. 977. Dieu et le Verbe se sont complus en Jésus, comme en un Fils, ὡς ἐν υἱῷ, c'est-à-dire « qu'ayant habité (en Jésus), le Verbe s'est uni tout celui qu'il a pris, et l'a préparé à entrer en participation de toute la dignité que lui, Fils par nature qui habite (en Jésus), rend commune entre eux. Il en fait une seule personne (avec soi), de par l'union à laquelle (il l'élève) : il lui communique toute primauté. Il a voulu tout accomplir par lui, et le jugement, et l'examen du monde, et sa propre parousie. » *Ibid.*, col. 976; trad. Tixeront, *op. cit.*, p. 17. Quelle que soit l'intimité de cette union, c'est donc en définitive une simple union κατ' εὐδοκίαν, col. 1013, et non pas καθ' ὑπόστασιν. Toutefois, de cette union selon la dignité, l'autorité, il résulte l'union de la personne, ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις, col. 985 ; cf. col. 981, et avec cette unité de la personne, l'unité de la filiation. *Expositio symboli*, col. 1013; *Ad baptizandos*, col. 1013. Mais cette affirmation de l'unité de personne est plus verbale que réelle. La logique du système conduit forcément Théodore à concevoir les deux natures comme deux véritables personnes. L'unité qui existe entre elles est une unité purement morale, et parfois l'harmonie des deux volontés divine et humaine semble être le lien véritable de l'union. Cf. *De incarnatione*, fragm. XV, col. 992, et dans H. B. Swete, *Theodori episcopi Mops. in Epistolas B. Pauli commentarii*, Cambridge, 1880, 1882, p. 308, 311. Chaque nature garde donc physiquement son action propre et ce n'est que par figure et par une sorte d'abus de langage qu'on peut attribuer, même dans l'union, à la divinité les actions propres de l'humanité et, réciproquement, les actions de la divinité à l'humanité. Et par là, la communication des idiomes est interdite, par rapport au Verbe et par rapport à la nature ou personne humaine. C'est surtout à cause du θεοτόκος que se révèle ce vice fondamental du système de Théodore. Voir *Contra Apollinarem*, fragm. III, col. 993, 994, 998; *De incarnatione*, fragm. XV, col. 992. Si Marie peut être appelée mère de Dieu, c'est à cause du rapport que possède l'homme qu'elle a engendré vis-à-vis du Verbe. La négation de l'unité physique dans la personne même de Jésus-Christ est donc évidente : la comparaison qu'emploie Théodore, assimilation de l'union des natures à l'union matrimoniale de l'homme et de la femme en une seule chair *De incarnatione*, frag. VIII, col. 981, ne laisse aucun doute à ce sujet. Peu de chose nous sépare du nestorianisme définitif. Pour la comparaison de la doctrine de Théodore de Mopsueste et de la doctrine de Nestorius, voir M. Jugie, *op. cit.*, p. 140-149. Voir aussi L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 62-69.

2. *Les antécédents de l'eutychianisme.* — *a) L'arianisme.* — La christologie de l'arianisme est une conséquence de l'hérésie trinitaire. Le Verbe n'étant pas Dieu, mais une hypostase créée, l'incarnation *dans l'unité de personne* n'est possible qu'à la condition de la concevoir comme une composition réelle du Logos et de la chair. La présence simultanée de deux esprits, le Logos, d'une part, l'âme humaine, de l'autre, eût gravement compromis cette unité personnelle. Aussi, les ariens, en général, et Arius notamment en particulier, suppriment-ils en Jésus-Christ l'âme humaine. C'est le Logos qui s'unit directement à la chair, devenant ainsi un être particulier, homme-Dieu, sans être ni Dieu, ni homme. S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 15; l. II, n. 3; *Epist. ad Adelphium*, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1121, 1136-1137, 1073; S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, n. 19, 49, *P. G.*, t. XLII, col. 232, 278; Théodoret, *Hær. fabul.*, IV, n. 1, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 414. Par plus d'un côté, la christologie arienne touche à l'ébionisme de Paul de Samosate, en ce sens du moins que le Christ d'Arius n'est pas véritablement Dieu; mais par là même qu'Arius n'admet pas que le Verbe soit Dieu véritable (et en cela il s'oppose au monarchianisme de Paul), sa christologie se trouve engagée dans une voie qui aboutira logiquement à l'apollinarisme et plus tard au monophysisme. L'erreur christologique d'Arius est combattue par Eustathe d'Antioche, surtout dans son traité *De anima*, et, en Occident, par saint Hilaire. Voir ci-dessus, col. 461 et 462. A l'arianisme se rattachent plusieurs opinions erronées que combat saint Hilaire dans son *De Trinitate*, les unes professant que le Verbe a cessé d'être Dieu en prenant dans un corps humain la place de l'âme, les autres admettant une déchéance dans le Verbe par le fait de l'incarnation. Cf. l. X, 50, 52, 53, *P. L.*

t. IX, col. 833 sq. Ce sont ces premiers excès de la spéculation théologique dans un sens nettement monophysite que condamna le I[er] synode de Smirnium, en 351. *Si quelqu'un comprend ces paroles : « Le Verbe s'est fait chair », en ce sens que le Verbe aurait été transformé en chair, ou bien dit qu'en prenant la chair, il a subi un changement, qu'il soit anathème.* Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 856 ; cf. Hahn, *op. cit.*, p. 197-198. Il faut cependant noter l'affinité de cette christologie hétérodoxe avec celle de Photin, dont les doctrines furent anathématisées dans ce même concile; tant il est vrai que, dans ces premières discussions théologiques, où la question christologique n'était abordée que subsidiairement, les tendances opposées se rejoignaient par quelque point.

b) L'apollinarisme. — Voir APOLLINAIRE LE JEUNE ET LES APOLLINARISTES, t. I, col. 1505-1507, et surtout G. Voisin. *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, et Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 94-108. C'est par opposition aux théories hérétiques de Diodore de Tarse qu'Apollinaire, dont le père, Apollinaire l'Ancien, voir t. I, col. 1505, venait d'Alexandrie, propose sa doctrine en vue de rétablir la parfaite unité de Jésus-Christ. Cette unité, pour Apollinaire, ne peut se concevoir si l'on suppose que le Verbe, dans l'incarnation, prend une humanité complète : deux êtres complets ne sauraient devenir un : δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται; cf. S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 1096; si Dieu τέλειος s'associe à l'homme également τελείῳ, il y aura deux Fils de Dieu, l'un par nature (φύσει), l'autre par adoption, (θετός), deux personnes, et des deux personnes en Jésus, on pourra dire ἄλλος et ἄλλος. Il n'y a plus d'incarnation proprement dite, mais une simple juxtaposition. *Fragm.*, LXXXI, LXVII, édit. H. Lietzmann *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue, 1904, p. 224, 220. Cf. *Epist. ad Dionysium, ibid.*, p. 257. La solution, d'après Apollinaire, consiste à supprimer l'âme intelligente et libre (Apollinaire avait d'abord enseigné la suppression de toute âme, même animale, cf. Socrate, *H. E.*, l. II, c. XLVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 361 ; Rufin, *H. E.*, l. II, c. XX, *P. L.*, t. XXI, col. 526) et à ne concéder au Christ qu'une âme animale, le Verbe étant lui-même son νοῦς et son πνεῦμα : « Le Christ ayant Dieu pour πνεῦμα, c'est-à-dire pour νοῦς, avec une ψυχή et un corps, est à bon droit appelé homme du ciel. » *Fragm.*, XXV, *ibid.*, p. 120. Cf. *Fragm.*, LXXXVII, p. 226; LXXXIX, p. 227; XXIII, p. 210 Sur la réfutation de la doctrine trichotomiste d'Apollinaire par les Pères, voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 552-555. Les conséquences de la conception apollinariste de l'incarnation étaient graves : premièrement, l'incarnation n'est plus qu'une σάρκωσις au sens strict du mot, excluant l'ἐνανθρώπησις. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, n. 30, *ibid.*, p. 178. Bien qu'Apollinaire emploie parfois sur ce point les mots traditionnels, le Dieu fait homme, ἐνανθρωπήσας; la chair consubstantielle à la nôtre, ὁμοούσιος, cf. *De unione*, n. 8, *ibid.*, p. 188, le sens qu'il y attache est pleinement conforme aux principes posés par lui. Deuxièmement, Jésus, n'ayant pas d'âme intelligente et libre, nous a sauvés sans mérites de sa part. Troisièmement, et c'est la conclusion qui nous occupe spécialement ici, il faut admettre en Jésus l'unité non seulement de personne, *mais encore de nature*, Ἔστι θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 31, *op. cit.*, p. 179: *Fragm.*, CXVII, CXIX, p. 236. Comment concevoir cette unité de nature? Résulte-t-il de la divinité et de la chair prise par la divinité une troisième nature différente des deux autres? Nullement. La chair est sans doute intimement unie à la divinité, au point de ne faire avec elle qu'une substance, μία οὐσία, une nature, μία φύσις, *ibid.*; mais il n'y a pas fusion des natures : φύσει μὲν θεὸν καὶ φύσει ἄνθρωπον τὸν κύριον λέγομεν. *Fragm.*, CLI, p. 247. D'après Apollinaire, le Verbe, nature complète en soi avant l'incarnation, s'unit par l'incarnation un corps qui « ne constitue point une nature par lui-même; car il ne vit point par lui-même, et on ne peut le séparer du Verbe qui le vivifie. » *Epist. ad Dionysium, op. cit.*, p. 259. La nature divine ἄσαρκος du Verbe devient σεσαρκωμένη : elle était simple d'abord, elle devient σύνθετος, σύγκρατος : il n'y a pas nature nouvelle *autre*, mais nature ancienne existant *autrement* par l'adjonction d'un élément nouveau. De là les formules, dont la première deviendra plus tard si célèbre : Μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, ou encore Ὁ αὐτός (Χριστός) ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης. *Ad Jovianum*, n. 1, *op. cit.*, p. 251; *Fragm.*, IX, p. 206; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 99. Quatrièmement, de l'unité de terme de nos adorations se déduit l'unité de l'adoration elle-même; mais aussi de l'unité de nature se déduit l'unité d'opération et de volonté : le monothélisme tout comme le monophysisme sont contenus dans l'apollinarisme. *Ad Jovianum*, n. 1; *Fragm.*, CXX, *op. cit.*, p. 251, 236 ; *Fragm.*, CLI, CVII, CXVII; p. 248, 232, 235. Enfin, la théorie apollinariste s'accommodait de la communication des idiomes, qui fut ici poussée à l'excès. Sur ce point particulier, voir *Epist. ad Jovianum*, et *De unione*. Pour l'emploi du mot θεοτόκος, voir *Ad Jovianum*, n. 1; *De fide et incarnatione* n. 3, 5, 6, *op. cit.*, p. 251, 195, 196, 198.

La terminologie d'Apollinaire n'a encore rien de fixe et de définitif; il exprime l'union du Verbe à la chair par les termes les plus variés et les plus disparates. Les plus fréquents sont : ἕνωσις, ἑνότης, συνάφεια, σύνθεσις. On trouve ainsi ἄκρα ἕνωσις, ἕνωσις φυσική, ἕνωσις οὐσιώδης, ἕνωσις τελεωτάτη, σύνοδος, συμπλοκή, σύγκρασις, μίξις, κρᾶσις et enfin : προσκειμένου τῷ ἀκτίστῳ θεῷ τοῦ κτίσματος. Cf. Voisin, *op. cit.*, p. 282.

Il n'entre pas dans l'objet de cet article de suivre l'apollinarisme dans ses évolutions jusqu'à sa condamnation. L'argument décisif invoqué contre Apollinaire par les Pères du IV[e] siècle, se résume en quelques mots. L'humanité que Jésus venait sauver, c'est la nôtre : donc, il devait la prendre. Prendre un corps sans âme rationnelle, ce n'était pas prendre notre humanité : Jésus-Christ devait prendre notre humanité tout entière : Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται, cela seul est guéri qui est pris par le Verbe; cela seul est sauvé qui est uni à Dieu. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 181. Le Seigneur n'a pas eu un corps sans âme, sans sentiment et sans intelligence (ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον) : car il n'était pas possible que, le Seigneur s'étant fait homme pour nous, son corps fût sans esprit (ἀνόητον), et ce n'est pas seulement le salut du corps, mais aussi celui de l'âme (ψυχή) que le Verbe a opéré en lui. S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, n. 7; cf. *Contra Apollinarem*, l. I, n. 1, l. II, *P. G.*, t. XXVI, col. 801, 1097, 1140; S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 78 *P. G.*, t. LXIII, col. 104; S. Ambroise, *De incarnatione*, 68, *P. L.*, t. XVI, col. 835. Parmi les anathématismes de saint Damase (concile romain de 380), le 7[e] vise spécialement *eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, id est rationabilem et intelligibilem, sine peccato animam susceperit atque salvaverit.* Denzinger Bannwart, n. 65; Mansi, t. III, col. 48; Hahn, *op. cit.*, p. 272; Cavallera, *Thesaurus*, n. 668. Sur ces points, voir APOLLINAIRE LE JEUNE ET APOLLINARISTES Mais il faut signaler, comme conséquence logique de l'apollina-

risme, s'opposant directement au dogme de l'union hypostatique, par la négation des deux natures, l'hérésie des synousiates, qui professent en Jésus-Christ l'unité absolue de substance et de nature, non pas cependant en ce sens que l'un des deux éléments aurait été transformé en l'autre, ni que de la fusion des deux natures soit résultée une troisième et nouvelle nature ou substance, mais en ce sens « que la chair du Seigneur participe aux noms et aux propriétés du Verbe, sans cesser d'être chair, même dans l'union, sans que sa propre nature soit changée; de même que le Verbe participe aux noms et aux propriétés de la chair tout en restant Verbe et Dieu dans l'incarnation, et sans qu'il soit changé en la nature du corps. » Timothée, *Ad homerium*, dans Lietzmann, p. 278. C'est donc surtout par la violence de leur langage, par leur mépris affiché des usages et des formules de l'Église, que se distinguaient les synousiates des autres monophysites, et du parti modéré de l'apollinarisme. Voir SYNOUSIATES.

Au point où en étaient arrivées les discussions christologiques dans l'Église, à la fin du IVe et au début du Ve siècle, les positions étaient prises de part et d'autre pour les deux grandes controverses d'où allait sortir la définition du dogme de l'union hypostatique, la controverse nestorienne, la controverse eutychienne. Ces controverses, qui forment le nœud même de la question que l'on étudie ici, ont été exposées ailleurs. Nous nous contenterons donc d'en résumer les points principaux, afin de fixer la marche logique des idées, et nous renverrons, pour les développements, aux articles spéciaux écrits sur la matière.

4° *La controverse nestorienne.* — Le nestorianisme de Nestorius, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est une doctrine à son point d'arrivée. Nous en avons étudié les antécédents. Nous renvoyons à NESTORIUS pour l'histoire des doctrines et des évolutions de l'évêque d'Antioche. Voir également ÉPHÈSE *(Concile d')*, t. v, col. 137 sq. On se contentera ici de résumer brièvement l'aspect doctrinal de la controverse engagée par saint Cyrille d'Alexandrie contre les doctrines hérétiques de Nestorius. — 1. *L'hérésie de Nestorius.* — Le P. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, la résume en six points, c. III, p. 91-135 : *a*) Il n'y a pas de nature complète sans personnalité ou, plus exactement, selon la terminologie nestorienne, sans *prosôpon* naturel. Puisque le Verbe s'est uni à une nature humaine complète, il s'ensuit qu'en Jésus-Christ la nature humaine est une véritable personne, un sujet d'attribution d'opérations qui lui sont propres, qu'on ne peut reporter sur Dieu le Verbe. Cette nature subsiste en elle-même et ne s'appuie point physiquement à Dieu le Verbe pour se maintenir dans l'être. En d'autres termes, il y a dans le Christ un homme, un moi humain. Quelques textes à l'appui : « Toute nature complète n'a pas besoin d'une autre nature pour être et pour vivre, car elle possède en elle et elle a reçu tout ce qu'il faut pour être... Comment donc des deux natures complètes dis-tu une seule nature, puisque l'humanité est complète et n'a pas besoin de l'union de la divinité pour être homme. » *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 263. « Chacune (des deux natures) subsiste dans son hypostase. Je ne dis pas qu'elles remontent à Dieu le Verbe, comme s'il était les deux par essence, ou que les propriétés de la chair aient été prises sans (leur) hypostase par Dieu. De cette manière, il apparaîtrait seulement sous la forme de la chair utilisant et souffrant toutes les choses de la chair, soit qu'il se changeât en la nature de la chair ou que les deux natures fussent mélangées en une seule... » *Ibid.*, p. 184. Sur l'identification par Nestorius, malgré les différences de points de vue, des termes *essence*, οὐσία, *nature*, φύσις, *hypostase*, ὑπόστασις, *personne*, πρόσωπον physique ou moral, par opposition au prosôpon d'union, *moral* ou *artificiel*, voir HYPOSTASE, col. 387.

b) L'union de la personne du Verbe et de la personne humaine est *volontaire*, c'est-à-dire se fait par la volonté, par compénétration amoureuse des deux, de telle manière qu'il n'y a plus qu'une seule volonté morale. Il y a don naturel de chaque personne l'une à l'autre, et comme un prêt et un échange de personnalité (*prosôpons*). Cet échange permet d'affirmer que les deux personnalités naturelles aboutissent à une personnalité morale unique, que Nestorius appelle le *prôsopon* d'union : *La divinité* (ou le Verbe) *se sert du prosôpon de l'humanité et l'humanité* (ou l'homme) *de celui de la divinité; de cette manière, nous disons un seul prosôpon pour les deux. Le livre d'Héraclide*, p. 212-213. Sur l'opposition du prosôpon naturel au prosôpon d'union, voir HYPOSTASE, col. 387. Sur le mode d'union, voici quelques textes : « Ce n'est pas la divinité (seule), ni l'humanité (seule) non plus qui forme le *prosôpon* commun, car il appartient aux deux natures, afin que les deux natures soient connues dans lui et par lui... L'essence même de l'humanité se sert du *prosôpon* de l'essence de la divinité, mais non de l'essence, et l'essence de la divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et non de l'essence. » *Ibid.*, p. 282 Ce texte indique bien le sens abstrait que donne Nestorius au mot *personne*, « la principale chose de la notion de *prosôpon*, suivant l'étymologie du mot et l'histoire la plus récente de sa signification, était l'indivision extérieure ». Loofs, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, p. 76-77. Ce qu'est le *prosôpon* d'union, Nestorius l'expose ainsi : « L'union des *prosôpons* a lieu en *prosôpon* et non en essence ou en nature. On ne doit pas concevoir une essence sans hypostase, comme si l'union (des essences) avait eu lieu en une essence et qu'il y eût un *prosôpon* d'une seule essence. *Mais les natures subsistent dans leurs prosôpons et dans leur nature, et dans le prosôpon d'union. Quant au prosôpon naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union; ainsi, il n'y a qu'un prosôpon pour les deux natures.* Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre. » *Ibid.*, p. 193. Expliquer l'incarnation à la façon de Cyrille, en faisant que, dans les deux natures, Dieu le Verbe soit le *prosôpon* d'union, cf. *Le livre d'Héraclide*, p 127, c'est aboutir à ceci : « Ou bien tu ne reconnais qu'une humanité apparente, qui aurait servi à désigner le Verbe, ou bien tu fais comme si l'humanité n'avait joué aucun rôle dans le *prosôpon d'économie*, ou bien tu veux que Dieu le Verbe se soit manifesté pour souffrir *contre sa volonté* les souffrances humaines. » *Ibid.*, p. 193-194. En somme, Nestorius distingue donc, dans sa conception de l'union des natures, le *prosôpon* naturel, qui s'identifie objectivement avec la nature ou la substance réelle, et le *prosôpon d'union*, qui n'est en réalité qu'une fiction unissant les deux natures ou les deux *prosôpons naturels*. En définitive, c'est la volonté du Verbe et celle de l'homme qui s'unissent par *l'amour* dans le même *prosôpon*. *Ibid.*, p. 35, 50. De là, l'insistance de Nestorius à affirmer l'union de l'incarnation comme une union volontaire non naturelle, *Le livre d'Héraclide*, p. 158; cf. p. 85, 157, ce qu'exprime bien le terme συνάφεια. Cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 171, 178, 242, 273, 280, 357, 359.

c) La personnalité qui est constituée par le *prosôpon* économique (c'est-à-dire de l'incarnation) est purement artificielle et dénominative; elle est comme un masque jeté sur la face de Dieu le Verbe et de l'homme Jésus. On désigne sans doute ce *prosôpon* unique par les termes de Fils, de Christ, de Seigneur, mais chacune de ces expressions éveille dans la pensée nesto-

rienne l'idée de deux personnes, la divine et l'humaine, qui demeurent distinctes et sans confusion. « Le nom de Christ ou de Fils, ou de Seigneur, qui est attribué au Fils unique par les Livres divins, est l'indice de deux natures : tantôt, il désigne la divinité, tantôt l'humanité, et tantôt les deux. » *Le livre d'Héraclide* p. 228-229. « C'est au Christ qu'appartiennent les deux natures et non à Dieu le Verbe », *ibid.*, p. 150; « il en est du nom de Dieu comme du nom du Fils; l'un indique les natures et l'autre le *prosôpon* du Fils. Le même est Dieu et Fils, et il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures et non pour une essence; c'est pourquoi les deux natures forment un seul Fils et sont en un Fils ». *Ibid.*, p. 191.

d) Du moment que la personne du Verbe d'une part, et la personne de l'homme d'autre part, restent parfaitement distinctes et continuent de subsister chacune en elle-même, que leur union n'est que morale et non physique et substantielle, du moment qu'il y a deux sujets d'attribution, deux *moi*, il s'ensuit qu'on ne peut attribuer à Dieu le Verbe les propriétés et les actions de la personne humaine et *vice versa*. On ne pourra pas dire de Dieu le Verbe qu'il est né de la Vierge Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort. On ne pourra pas appeler Marie θεοτόκος, au sens propre du mot et sans faire des réserves : « Une femme n'est pas appelée mère de l'âme ψυχοτόκος, parce qu'elle a engendré un vivant, mais plutôt mère de l'homme, ἀνθρωποτόκος. De même, la sainte Vierge, bien qu'elle ait enfanté un homme, auquel est venu s'unir Dieu le Verbe, n'est pas pour cela mère de Dieu, θεοτόκος, car ce n'est pas de la bienheureuse Vierge que la dignité du Verbe tire son origine, mais il n'était Dieu que par nature. » Loofs, *Nestoriana*, p. 352. En bref, ce que l'on appelle la communication des idiomes n'est pas permis par rapport à Dieu le Verbe, ni par rapport à l'homme pris comme tel. Voir les douzième et quatrième contre-anathématismes : « Quiconque, en professant les souffrances de la chair, les attribue à la fois au Verbe de Dieu et à la chair dans laquelle il a paru, sans discerner la dignité des natures, qu'il soit anathème. » « Quiconque attribue à une seule nature les passages des Évangiles et les lettres apostoliques qui se rapportent au Christ qui est de deux natures, et quiconque tente d'attribuer au Verbe de Dieu la souffrance aussi bien à la divinité qu'à la chair, qu'il soit anathème. » Mansi, t. IV, col. 1099.

e) La communication des idiomes peut cependant se faire par rapport aux termes qui désignent le *prosôpon* de l'union, c'est-à-dire par rapport aux mots *Christ*, *Fils*, *Seigneur*. Dès lors, on pourra très bien affirmer que Marie est mère du Christ, Χριστοτόκος, parce que ce nom de Christ fait songer à la fois aux deux personnes qui sont unies, à la personne divine et à la personne humaine, et, tout naturellement, l'esprit l'attribuera, dans ce cas, à la personne humaine.

f) Enfin, Nestorius, n'ayant pas la notion d'une nature abstraite, mais entendant toujours par ce mot une nature individuelle, concrète et douée de sa personnalité, on comprend pourquoi il mêle constamment, dans son langage, les termes concrets et les termes abstraits, qui sont pour lui équivalents. Parfois, il parle ainsi d'une manière orthodoxe, mais son orthodoxie est purement verbale. En réalité, ne distinguant pas entre termes abstraits et termes concrets, la nature humaine, l'humanité signifient pour lui cet homme. Aussi l'expression θεοτόκος éveille-t-elle immédiatement en lui l'idée que la sainte Vierge a enfanté la nature divine; de même, dire que Dieu le Verbe est mort équivaut pour lui à affirmer que la nature divine est passible et mortelle *Aliud* équivaut chez lui à *alius*, ἄλλο est le synonyme de ἄλλος : Celui qui dit que la *divinité* et l'*humanité* ne sont *pas la même chose*, définit, par une distinction de nature, que *celui-ci* n'est pas *celui-là* et que *celui-là* n'est pas *celui-ci*. *Le livre d'Héraclide*, p. 276. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. VI, c. v, n. 4, 5.

Le progrès de Nestorius sur Théodore de Mopsueste consiste surtout à avoir mis plus de nuances dans la pensée et plus de précision dans les termes. Mais c'est toujours la même erreur qui se manifeste. Deux natures-personnes en Jésus, unies entre elles d'une façon purement morale, et formant par leur union une personne *moralement* unique. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 245. Une première précision consiste dans le terme de *prosôpon naturel* ou *physique* par opposition au *prosôpon moral* ou *d'union*. *Le livre d'Héraclide* marque un nouveau progrès dans la pensée de Nestorius : il parle fréquemment de l'échange des *prosôpons*, théorie dont on ne trouve pas trace dans les ouvrages antérieurs à l'exil du patriarche d'Antioche. Serait-ce une théorie imaginée après coup pour les besoins de la cause ? Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 31, note. D'autre part, tout en admettant, comme Théodore, la théorie de l'εὐδοκία, du bon vouloir, de l'ἐνοίκησις, de l'inhabitation, Nestorius insiste surtout sur le résultat de cette donation mutuelle des deux personnes l'une à l'autre, et qui est le *prosôpon* d'union. Enfin, plus d'hésitation chez Nestorius sur le moment de l'union : c'est dès la conception dans le sein virginal que la συνάφεια s'est produite. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 56-57; et neuvième contre-anathématisme, Mansi, *loc. cit.* D'autres progrès et précisions de doctrine existent, mais qui ne se rapportent pas à l'union hypostatique. Voir NESTORIUS. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 140-149. Toutefois, il semble bien que l'on ne puisse conclure, de la part de Nestorius, à une foi sincère en l'unité personnelle de Jésus-Christ.

2. *La réfutation.* — L'adversaire de Nestorius, celui qui, du côté de l'orthodoxie catholique, mena toute la controverse, fut saint Cyrille d'Alexandrie. Sur la christologie de saint Cyrille, sur les prétendues variations de doctrine que certains critiques y prétendent relever, sur les réelles variations de terminologie, voir CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Saint*), t. III, col. 2512-2515, et M. Jugie, *op. cit.*, c. v, p. 150-201. On n'a ici à envisager la doctrine de saint Cyrille que dans la mesure où elle réfute les erreurs de Nestorius touchant l'union hypostatique. « Entre Nestorius et saint Cyrille, la question n'était pas, comme on l'a dit, *une nature* ou *deux natures*, mais bien *une seule nature-personne*, *un seul sujet* ou *deux natures-personnes*, *deux sujets*. Il suffit de jeter un regard rapide sur les écrits antinestoriens de saint Cyrille pour s'apercevoir que son souci constant est de montrer l'unité de personne, de sujet individuel dans le Christ, unité que Nestorius rejetait en réalité, tout en semblant la maintenir par des formules équivoques. » M. Jugie, *op. cit.*, p. 14. Nestorius demandait comment Cyrille acceptait de dire avec les Orientaux *deux* natures, alors qu'après l'union de la divinité et de l'humanité il ne dit plus qu'*une* nature du Fils. La difficulté serait inintelligible, si l'on ne se rappelait que, pour Nestorius aussi bien que pour saint Cyrille, le mot *nature* signifie ici *nature-personne*, *sujet individuel*. *Le livre d'Héraclide*, p. 267-269. Saint Cyrille s'explique dans sa *Lettre à Acace de Mélitène*. « Lorsque nous considérons dans notre entendement les choses dont est formé un seul Fils et Seigneur Jésus-Christ, nous disons deux natures unies; mais après l'union, parce que la division des deux natures se trouve enlevée, nous croyons que la nature du Fils est une, tout en ajoutant : du Fils fait homme et incarné. Du moment que l'on dit que c'est Dieu le Verbe qui s'est incarné et s'est fait homme, tout soupçon de changement est

par le fait même écarté; le Verbe, en effet, est demeuré ce qu'il était; nous confessons dès lors sans difficulté l'union sans confusion. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 192. Il s'agit bien ici de natures-personnes, qui n'existent plus dans l'union que logiquement, mais non réellement, ἐν θεωρίᾳ. *Loc. cit.*; cf. *Epist.*, II, *ad Succensum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 245. L'union qui s'est opérée entre les deux éléments dont est formée la personne du Christ a ramené ces éléments à l'unité d'existence individuelle : en réalité, il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule nature-personne, un seul sujet. Nestorius, lui, en veut deux. Et nonobstant l'opposition marquée par saint Cyrille à la théorie de Nestorius, l'évêque d'Alexandrie maintient la distinction de l'humanité et de la divinité entre elles, puisqu' « elles ne sont pas la même chose selon la qualité naturelle ». Telle est donc la position doctrinale exacte que prend, en face du nestorianisme, l'orthodoxie catholique. Nestorius affirmait en Jésus-Christ deux sujets. Saint Cyrille affirme, au nom de la foi, un seul sujet, dans lequel sont unies la divinité et l'humanité, sans confusion ni mélange. Le mot *nature* (que saint Cyrille emploie d'ailleurs parfois en un sens abstrait synonyme d'essence, voir HYPOSTASE, col. 388), signifie donc ici ce qu'il signifie dans le langage nestorien, à savoir une nature concrète et se suffisant à elle-même. Ce n'est donc pas le sens qui sera accordé plus tard à ce mot au concile de Chalcédoine, pas même le sens que l'on doit accorder aux *deux natures*, δύο φύσεις, dans le Christ, après l'union, telles que les proclame le symbole d'union de 433, souscrit par saint Cyrille lui-même. Voir t. III, col. 2512. Ce serait une erreur que de vouloir trouver dans saint Cyrille une terminologie sans flottement. Voir, sur ce point controversé, Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 242 sq., 346; *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XII, p. 521; Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 61-62; Jugie, *op. cit.*, p. 174. Cf. HYPOSTASE, col. 388 ; Petau, *De incarnatione*, l. VI, c. I, II, VIII. Le langage du grand docteur alexandrin est, en réalité, très accommodant. Toute sa préoccupation est de maintenir l'union *physique* ou *naturelle* ou encore *nécessaire* (voir, sur ces expressions, l'excellente remarque de M. Nau, *Le livre d'Héraclide*, introduction, p. XIV-XV) des deux natures dans le Christ, contre l'union purement *morale* ou *volontaire*. Cette union réelle, physique, nécessaire, naturelle, saint Cyrille l'exprime d'un mot typique, l'union selon l'hypostase, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν., c'est-à-dire selon la réalité, la vérité des choses, en opposition avec l'union nestorienne, selon la simple apparence. La discussion élevée entre saint Cyrille et Nestorius porte sur ce point précis, mais elle s'arrête là. Vouloir trouver en saint Cyrille la formule définitive de l'union *hypostatique*, selon le sens que la théologie accorde aujourd'hui à ce mot, c'est dépasser la signification du καθ' ὑπόστασιν de saint Cyrille. Le progrès dogmatique résultant de la controverse nestorienne est donc d'avoir fixé définitivement l'unité physique du sujet qu'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et homme à la fois. Saint Cyrille, repoussant toutes nuances d'apollinarisme, affirme l'union physique en des formules et des comparaisons qui n'auront pas toutes le même sort devant le jugement du magistère ecclésiastique. Voir, sur les formules, t. III, col. 2512-2513. Sur la célèbre comparaison de l'union de l'âme et du corps, reprise par saint Cyrille si fréquemment, il est important de remarquer que le docteur alexandrin la dégage des conséquences erronées qu'en tiraient les apollinaristes et que voudrait en tirer contre lui Nestorius. *Le livre d'Héraclide*, p. 142-143; cf. p. 40, 35-38. Saint Cyrille reconnaît que la comparaison ne tient pas de tous points. *Scholia de incarnatione Unigeniti*, n. 8, *P. G.*, t. LXXV, col. 1377. Cependant la σύνθεσις de l'âme et du corps lui semble une excellente image de l'union hypostatique. Ce qu'il entend par cette image, c'est que le corps du Verbe lui appartient aussi réellement, aussi naturellement que notre corps nous appartient, *Adversus Nestorium*, l. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 200; c'est que l'humanité fait partie de la constitution physique du Verbe après l'incarnation, bien que l'hypostase divine soit demeurée immuable en elle-même : « Bien que différents dans leur essence et leur nature propre, le corps et l'âme s'unissent, *s'unifient*, pour former une seule nature complète, c'est-à-dire un seul être complet, un seul individu, une seule φύσις. L'esprit peut bien distinguer *idéalement* les deux éléments : la *nature* de l'âme et la *nature* du corps, se les représenter comme s'unissant l'un à l'autre à un moment donné avec leur individualité propre; mais, dans la réalité, ils ne forment qu'un tout concret, une seule φύσις; ils n'ont jamais eu, l'un et l'autre, d'existence séparée, de manière à former deux sujets indépendants, deux φύσεις hypostatiques. Ainsi en est-il, avec les restrictions qu'impose l'existence éternelle et immuable du Verbe, de l'union, de *l'unification*, ἕνωσις, des deux natures dans le Christ. L'humanité et la divinité, bien que différentes selon leur essence respective, κατὰ τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον, s'unifient dans le Verbe incarné de manière à ne former qu'un seul individu, une seule φύσις, une seule hypostase. Cette hypostase, cet individu, c'est Dieu le Verbe. Il a existé sans chair, ἄσαρκος, avant l'incarnation. Après l'incarnation, sans subir aucun changement, il est apparu avec la chair. C'est le même moi divin, la même hypostase, le même prosôpon, avant et après... La comparaison de l'union de l'âme et du corps donne la clef non seulement de la conception christologique de saint Cyrille dans ce qu'elle a de plus profond, mais encore de sa terminologie dans ce qu'elle a de plus insolite. Elle explique bien comment ce grand docteur arrive à dire μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, après l'union et δύο φύσεις avant l'union. » M. Jugie, *op. cit.*, p. 166-167. Cette formule signifie, voir t. III, col. 2513, dans la pensée de saint Cyrille, qu'il n'y a dans le Verbe qu'une nature concrète, c'est-à-dire une seule personne, un seul sujet, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου, mais possédant l'humanité, σεσαρκωμένη, que le Verbe ne possédait pas avant l'incarnation. On ne peut plus distinguer, c'est-à-dire *séparer*, les deux natures que par la pensée, et, en ce sens, mais en ce sens seulement qui ne répond plus à rien de réel, on pourra encore parler de deux natures-personnes avant l'union. Après l'union, il n'y a qu'une nature-personne, et, pour éviter jusqu'à l'apparence du nestorianisme, Cyrille laissera de côté toute expression qui pourrait suggérer que l'humanité du Christ est un *sujet* distinct de Dieu le Verbe : il l'appellera σάρξ, ἰδία σάρξ, σῶμα, ἀνθρωπότης, τὸ ἀνθρώπινον, τὸ καθ' ἡμᾶς, etc. Mais si on concède à saint Cyrille ce point capital, il devient très condescendant sur la terminologie. On a déjà rappelé que les variations de terminologie n'impliquaient pas chez lui des variations doctrinales, voir t. III, col. 2514; le langage dyophysite qu'il emploie parfois, et qui fait déjà pressentir les définitions de Chalcédoine, ne s'oppose pas à l'unité de nature-personne qu'il préconise. *De recta fide ad Augustas*, n. 31, 38, 20, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1400, 1376, 1388, 1360; *De recta fide ad Theodosium*, n. 6, 43; *Apologeticus contra Orientales*, col. 1141, 1200, 329; *Epist.*, II, *ad Succensum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 244, 245; *Adversus Nestorium*, l. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 64, 85; *Epist.*, II, *ad Nestorium*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 45; *Scholia*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1385. Nestorius est blâmé par lui pour dire, non deux natures, mais deux natures séparées au point de détruire l'ἕνωσις physique, substantielle, naturelle.

3. *La condamnation de Nestorius* marque un premier progrès dogmatique certain. Elle déclare authentiquement l'héréticité du concept de l'union purement morale et volontaire, la συνάφεια, et son opposition formelle avec le concept catholique traditionnel de l'unité substantielle du sujet en Jésus-Christ, Dieu et homme à la fois, unité qui implique l'union réelle et physique. Mais elle ne va pas plus loin, et la formule définitive de l'union réelle et physique est encore à trouver. Saint Cyrille, il est vrai, dans ses douze anathématismes, voir t. III, col. 2509-2511, avait bien proposé au concile d'Éphèse, qui condamna l'hérésie nestorienne, une doctrine christologique positive; mais bien que représentant la doctrine christologique des Pères du concile, les anathématismes n'ont reçu aucune consécration officielle. Voir ÉPHÈSE, t. V, col. 148. Ils reflètent d'ailleurs une pensée qui, tout en étant parfaitement catholique et traditionnelle, se présente cependant avec une nuance très particulière : l'union physique, *Anat.*, III ; selon la réalité, *Anat.*, II, l'unité substantielle du Christ, *Anat.*, IX, X, XI; la communication des idiomes, *Anat.*, XII, y sont nettement affirmées; la dualité des personnes est réprouvée, *Anat.*, IV (sur l'apparente contradiction de cet anathématisme avec les affirmations du symbole d'union, voir t. III, col. 2514); mais tout en reconnaissant que Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, *Anat.*, VI, est le Verbe même de Dieu fait chair, *Anat.*, VIII, saint Cyrille, dans ses anathématismes, ne formule pas d'une façon suffisamment claire la dualité des natures; il ne parle pas des deux φύσεις, comme il en parle dans le symbole d'union. Aussi les monophysites abuseront-ils de sa terminologie pour revendiquer l'autorité de saint Cyrille en faveur de leur hérésie. Pour aboutir à la formule définitive de l'union hypostatique (bien que le mot se trouve déjà dans saint Cyrille, *Anat.*, II), une nouvelle controverse, la controverse eutychienne, sera nécessaire. Elle permettra à l'Église de préciser exactement la véritable position doctrinale de l'orthodoxie et d'imposer à la théologie catholique les formules définitives, en réprouvant des hérésies également dangereuses et diamétralement opposées et en choisissant des termes dont le sens, bien précisé, ne peut plus se prêter à des équivoques pernicieuses.

5° *La controverse eutychienne.* — Voir EUTYCHÈS et EUTYCHIANISME, t. V, col. 1582 sq. Il suffit de rappeler ici les conclusions doctrinales de cette controverse. « Eutychès reconnaît donc : 1. qu'il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, celle du Verbe; 2. que le Verbe a pris sa chair véritable et non apparente, de la Vierge Marie, et qu'il est à la fois Dieu parfait et homme parfait; 3. que la Vierge Marie nous est consubstantielle; 4. qu'il n'y a pas eu de mélange de l'humanité et de la divinité, mais que le Verbe est resté sans changement; 5. que les docètes, Valentin, Apollinaire et tous ceux qui attribuent une origine céleste à la chair du Christ sont dignes d'anathème. » Voir t. V, col. 1590. Ces affirmations sont, en soi, orthodoxes, mais Eutychès fut jugé digne d'anathème, parce qu'il s'obstina à ne reconnaître, en Jésus-Christ, après l'union, qu'une nature. Peut-être voulait-il donner à cette affirmation le sens que saint Cyrille attribuait à sa formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, mais il ne sut pas expliquer sa pensée : au contraire, attribuant à Jésus, par une distinction subtile, un corps humain, mais non pas un corps d'homme (voir t. V, col. 1591), il semblait nier la consubstantialité de Jésus avec nous; tout au moins avouait-il n'avoir « pas dit que le corps du Seigneur notre Dieu nous fût consubstantiel ». Cf. Mansi, t. VI, col. 741. Les controverses suscitées par l'eutychianisme se continuèrent, après Eutychès, dans les discussions monophysites. Voir t. V, col. 1601 sq. Le point commun à toutes les affirmations monophysites, c'est la doctrine *d'une seule nature* en Jésus-Christ après l'union. Les sévériens, hétérodoxes en terminologie, parce que rejetant les formules de Chalcédoine, semblent avoir admis l'unité de nature au sens de saint Cyrille. Néanmoins, leur opposition aux formules du concile suffit à les ranger au nombre des hérétiques. Voir EUTYCHÈS, col. 1599; HÉRÉSIE, t. VI, col. 2218-2219.

Sur les préliminaires et les discussions du concile de Chalcédoine qui termina dogmatiquement l'affaire de l'eutychianisme, voir CHALCÉDOINE, t. II, col. 2190 sq.

V. DÉFINITIONS PLUS PRÉCISES DU DOGME. — 1° *Lettre dogmatique de saint Léon à Flavien, évêque de Constantinople.* — Cette lettre, *P. L.*, t. LIV, col. 763, cf. Cavallera, *Thesaurus*, n. 677-687, propose des formules qui, tout en maintenant les acquisitions doctrinales d'Éphèse, évitent les tendances et la terminologie moins exacte de saint Cyrille et de l'école d'Alexandrie.

En voici les passages importants :

C. II. Nesciens quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum intelligentiæ lumen in sanctarum Scripturarum latitudine laborare, illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur : credere se in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere hæreticorum machinæ destruuntur. Cum enim Deus et omnipotens et Pater creditur, consempiternus eidem Filius demonstratur, in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de æterno natus est coæternus, non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia; idem vero sempiterni Genitoris Unigenitus sempiternus natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Quæ nativitas temporalis illi nativitati divinæ et sempiternæ nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini... impendit... Non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere. Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum Matris Virginis, quæ illum, ita salva virginitate edidit quemadmodum salva virginitate concepit...	Ignorant ce qu'il devait croire sur l'incarnation du Verbe de Dieu, et ne voulant pas scruter sur ce point la sainte Écriture, il (Eutychès) aurait dû, au moins, s'en tenir au symbole que tous connaissent et professent, et croire en Dieu, le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie. Ces trois propositions suffisent presque pour vaincre toutes les hérésies. Car celui qui croit en Dieu le Père tout-puissant, reconnaîtra que le Fils est coéternel au Père, dont il ne diffère en rien, parce qu'il est Dieu de Dieu, tout-puissant du tout-puissant, coéternel de l'éternel, n'étant ni inférieur quant au temps, ni moindre quant à la puissance ni inégal quant à la majesté, ni séparé quant à la substance. Et ce Fils éternel d'un Père éternel est né par le Saint-Esprit de Marie la Vierge. Cette naissance temporelle n'a rien retranché, rien ajouté à la naissance divine et éternelle; son unique raison d'être a été le salut des hommes... car nous ne pouvions dominer l'auteur du péché et de la mort, si Lui, qui n'est pas souillé du péché et qui n'a pas à craindre la mort, n'avait pris notre nature et ne l'avait faite sienne. Il a été conçu par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge, qui l'a enfanté sans qu'elle perdît sa virginité, de même qu'elle l'a conçu sans qu'il y fût porté atteinte...
Nec frustratorie loquens, ita Verbum diceret carnem factum, ut editus utero Virginis Christus haberet formam hominis, et non haberet materni corporis veritatem. An forte ideo	(Eutychès) n'aurait pas alors pensé que le Verbe s'est fait chair dans ce sens que le Christ né du sein de la Vierge avait une forme humaine, sans avoir un corps véritable de la même

putavit Dominum nostrum Jesum Christum non nostræ esse naturæ, quia missus ad beatam Mariam semper virginem angelus ait : *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei?* ut quia conceptus Virginis divini fuit operis, non de natura concipientis fuerit caro concepti. Sed non ita intelligenda est illa generatio singulariter mirabilis, et mirabiliter singularis ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis. Fœcunditatem enim Virgini Spiritus Sanctus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est; et ædificante sibi sapientia domum, *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, hoc est, in ea carne, quam assumpsit ex homine et quam spiritu vitæ rationalis animavit.

nature que celui de sa mère. Peut-être a-t-il pensé que le Christ n'était pas de même nature que nous, parce que l'ange dit à Marie : « *Le Saint-Esprit descendra en toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; aussi le Saint qui naîtra de toi sera-t-il appelé le Fils de Dieu* »? Il a cru peut-être que, parce que la conception de la Vierge a été une œuvre divine, la nature de celui qui a été conçu n'est pas la même que la nature de celle qui a conçu. Mais il ne faut pas comprendre ainsi cette génération singulièrement admirable et admirablement singulière : la conception du Verbe n'a pas fait disparaître en lui la condition d'existence du genre (humain). Le Saint-Esprit a donné la fécondité à une Vierge, la réalité du corps (du Christ) est prouvée par la réalité du corps (de la mère); aussi l'évangéliste dit : « Le Verbe s'est fait chair », c'est-à-dire la sagesse de Dieu s'est bâti une maison dans cette chair humaine qu'il a prise, et qu'il a animée d'une âme raisonnable.

C. III. Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ, et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas ; et ad resolvendum conditionis nostræ debitum, natura inviolabilis naturæ est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quæ in nobis ab initio creator condidit et quæ reparanda suscepit... Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens; quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem præbuit, et creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura; et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit.

Les propriétés des deux natures et substances étant donc pleinement sauvegardées et s'étant réunies en une seule personne, la majesté s'est revêtue de la bassesse, la force de faiblesse, et l'éternité de la mortalité. Pour payer notre dette, la nature impassible s'est unie à la nature passible, pour qu'il y eût, suivant l'exigence de notre salut, entre Dieu et les hommes, un médiateur qui, d'une part, pouvait mourir, et, de l'autre, était immortel. Le vrai Dieu est né avec la nature complète et parfaite d'un homme véritable, parfait dans sa nature propre, parfait dans la nôtre. Je dis dans la nôtre, c'est-à-dire dans cette nature telle qu'elle a été faite par le créateur et que (le Christ) a revêtue pour la réparer... Il a pris l'état de serviteur sans la souillure du péché, relevant l'humanité sans diminuer la divinité. Cet abaissement, par lequel celui qui était invisible s'est manifesté visiblement, et par lequel le maître et le créateur du monde voulut devenir un des mortels, cet abaissement volontaire n'est pas une abdication de puissance, mais bien une condescendance de la miséricorde. Lui qui étant Dieu avait fait l'homme, s'est fait homme lui-même en prenant la forme de serviteur. Chaque nature conserve ce qui lui est propre, et, de même que la condition de Dieu n'anéantit pas la condition d'homme, de même la condition de serviteur ne nuit en rien à celle de Dieu.

C. IV. Ingreditur ergo hæc mundi infima Filius Dei... nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est... Unus enim idemque est, quod sæpe dicendum est, vere Dei Filius et hominis filius... Quamvis enim in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas; de Patre illi est æqualis cum Patre divinitas.

Le Fils de Dieu entre donc dans ce monde infime, par une naissance singulière, le sein virginal qui lui fournit son corps n'ayant jamais connu la corruption de la concupiscence. Il a donc pris, de sa mère, la nature (humaine), non la faute de l'humanité; et en Notre-Seigneur Jésus-Christ la naissance admirable n'implique pas une différence de nature. Celui qui est vrai Dieu est aussi vrai homme; et il n'y a en cette unité aucun mensonge, car elle est formée du rapprochement de l'humilité de l'homme et de la grandeur de Dieu. Dieu n'a pas été changé par sa miséricorde : ainsi l'humanité n'a pas été absorbée par la majesté divine. Chacune des deux natures fait, en union avec l'autre, ce qui lui est propre : ainsi le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair exécute ce qui est de la chair... C'est ainsi qu'il faut le répéter souvent, un seul et même [sujet] est tout à la fois véritablement Fils de Dieu et fils de l'homme... Quoiqu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ il n'y ait qu'une seule personne de Dieu et de l'homme, autre est la source de l'humiliation commune, autre la source de la commune gloire. Il a de nous l'humanité, qui est moindre que le Père, et du Père, il tient la divinité qui le rend égal au Père.

C. V. Propter hanc ergo unitatem personæ utraque natura intelligendam et filius hominus legitur descendisse de cælo, cum Filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum hæc non in divinitate ipsa, qua Unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in symbolo confitemur, secundum illud apostoli : *Si enim cognovissent, nunquam Dominum majestatis crucifixissent.* Cum autem in se Dominus noster atque Salvator fidem discipulorum suis interrogationibus erudiret, *Quem me*, inquit, *dicunt homines esse filium hominis?* Cumque illi diversas aliorum opiniones retexuissent, *vos autem*, ait, *quem me esse dicitis?* Me utique, qui sum filius ho-

En raison de cette unité de personne dans les deux natures, on lit que le fils de l'homme est descendu du ciel, quoique ce soit le Fils de Dieu qui ait pris chair de la Vierge. De même on dit que le Fils de Dieu a été crucifié et a été enseveli, quoiqu'il n'ait pas souffert dans sa divinité, selon laquelle il est Fils unique du Père, coéternel et consubstantiel au Père, mais seulement dans l'infirmité de sa nature humaine. C'est pourquoi encore nous confessons tous, dans le symbole, que Lui, le Fils unique de Dieu, a été crucifié et a été enseveli, conformément à ces paroles de l'apôtre : « S'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le maître de la gloire. » Lorsque le Seigneur voulut éclairer la foi de ses disciples par ses questions, il leur demanda : « Qui dit-on que je suis, moi, le fils de l'homme ? » Et lorsqu'ils eurent rapporté les diverses

minis, et quem in forma servi atque in veritate, carnis aspicitis, quem me esse dicitis? Ubi B. Petrus... *Tu es*, inquit, *Christus Filius Dei vivi*. Nec immerito beatus est pronuntiatus a Domino, qui per revelationem Patris eumdem et Dei Filium est confessus et Christum : quia unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem, et æqualis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse. Post resurrectionem vero Domini (quæ utique veri corporis fuit, quia non alter est ressuscitatus, quam qui fuerat crucifixus et mortuus) quid aliud quadraginta dierum mora gestum est, quam ut fidei nostræ integritas ab omni caligine mundaretur? Colloquens enim cum discipulis suis et cohabitans atque convescens, et pertractari se diligenti curiosoque contactu ab eis, quos dubietas perstringebat, admittens, ideo et clausis ad discipulos janus introibat, et flatu suo dabat Spiritum Sanctum, et donato intelligentiæ lumine sanctarum Scripturarum occulta pandebat, et rursus idem vulnus lateris, fixuras clavorum, et omnia recentissimæ passionis signa monstrabat... ut agnosceretur in eo proprietas divinæ humanæque naturæ individua permanere, et ita sciremus, Verbum non hac esse quod carnem, ut unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem. Quo fidei sacramento Eutyches iste nimium æstimandus est vacuus qui naturam nostram in Unigenito Dei nec per humilitatem mortalitatis, nec per gloriam resurrectionis agnovit... Caligans vero circa naturam corporis Christi, necesse est ut etiam in passione ejus eadem obcæcatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam, et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat; cujus credit mortem, agnoscat et carnem; nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem, quoniam negatio veræ carnis, negatio est etiam corporeæ passionis...

opinions, il leur demanda : « Mais vous, qui croyez-vous que je sois? » Moi qui suis le fils de l'homme, et qui vous ai apparu sous la forme de serviteur et dans une chair véritable, que dites-vous que je sois ? Alors saint Pierre... : « Vous êtes, dit-il, le Christ, Fils du Dieu vivant. » Et c'est à juste titre que Pierre fut appelé, par le Seigneur, bienheureux,... lui qui, instruit par la révélation du Père, confessa que le Christ et le Fils de Dieu sont la même personne, parce que l'un sans l'autre n'aurait pu opérer notre salut et qu'il était également périlleux de croire en Jésus-Christ Notre-Seigneur ou simplement Dieu sans humanité, ou simplement homme sans divinité. Après la résurrection de son véritable corps (car c'est le corps qui a été crucifié qui est ensuite ressuscité), qu'a-t-il fait pendant quarante jours, sinon éclairer notre foi et la préserver de tout doute? Il a conversé avec ses disciples, habitant et mangeant avec eux, se laissant approcher par le contact interrogateur et curieux de ceux que le doute travaillait; il est allé, les portes closes, vers ses disciples; il leur a communiqué par son souffle le Saint-Esprit, leur dévoilant les mystères des saintes Écritures à la lumière de l'intelligence (divine) qu'il leur donnait; il leur montrait la blessure de son côté, les plaies des clous et tous les signes de sa récente passion..., afin que l'on connût qu'il possédait les propriétés de la nature divine et de la nature humaine d'une façon inséparable, et afin que, sans identifier le Verbe et la chair, nous fussions convaincus que le Verbe et la chair ne formaient qu'un Fils de Dieu. Eutychès a complètement ignoré ce mystère de la foi, lui qui n'a reconnu notre nature dans le Fils unique de Dieu, ni dans l'humilité de la mort, ni dans la gloire de la résurrection... Hésitant sur la nature même du corps du Christ, il doit aussi, nécessairement, enseigner avec le même aveuglement des choses qui n'ont pas de sens au sujet de ses souffrances. Car celui qui croit à la réalité de la croix du Seigneur et ne doute pas de la vérité du supplice que Jésus a supporté pour le salut du monde, celui-là doit, ainsi qu'à la mort de Jésus, croire à sa chair [humaine] et s'il admet la passibilité du Christ, reconnaître sa véritable humanité : nier que Jésus ait eu une chair véritable, c'est nier qu'il ait réellement souffert.

C. VI. Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit, dicens : *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post vero adunationem unam naturam confiteor;* miror tam absurdam tamque perversam ejus professionem... : tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam *Verbum caro factum est*, natura in eo singularis asseritur.

Comme à votre question Eutychès a répondu en ces termes : « Je professe qu'avant l'union Notre-Seigneur était en deux natures; mais, après l'union, je crois qu'il n'existait plus qu'une seule nature, » je suis surpris qu'on lui ait laissé émettre ainsi une profession de foi aussi insensée et blasphématoire... Il est aussi impie de dire que le Fils unique de Dieu était en deux natures avant l'union, que de soutenir qu'après l'incarnation il n'avait plus qu'une seule nature.

Cette admirable lettre dogmatique résume parfaitement la doctrine et propose une terminologie claire et déjà suffisante. Au point de vue de la doctrine, le pape précise tout d'abord que le dogme de l'union des natures en une seule personne est contenu implicitement dans trois propositions fondamentales du symbole, qui « suffisent à vaincre toutes les hérésies ». Il affirme ensuite que, *pour payer notre dette*, Jésus-Christ a pris *notre nature tout entière*, dans le sein de la Vierge Marie — c'est l'argument développé contre Apollinaire, voir col. 470 — et que sa chair n'est autre que notre propre humanité; que l'union de la personne divine à la nature humaine n'a nui à l'intégrité ni de la nature divine ni de la nature humaine : les propriétés des deux natures et substances sont pleinement sauvegardées; que les deux natures sont unies en une personne : *Salva proprietate utriusque naturæ et substantiæ, in unam coeunte personam :* les trois premiers chapitres de la lettre ne sont que le développement de ces articles de foi; que, chaque nature opérant en union avec l'autre selon son mode propre, les opérations doivent être néanmoins rapportées à l'unique personne du Christ : *agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est...; unus idemque est, quod sæpe dicendum, vere Filius Dei et hominis filius*, c. IV. Enfin, la communication des idiomes est officiellement consacrée au c. V, *propter hanc unitatem personæ in utraque natura intelligendum est*, et prouvée par l'autorité de la sainte Écriture elle-même. La doctrine d'Eutychès est répréhensible parce qu'elle n'accepte pas l'union des deux natures, chacune des natures conservant ses propriétés et son intégrité substantielle; mais elle est tout aussi répréhensible à cause de ses conséquences, dont la principale est la négation de la réalité de la passion de Jésus-Christ. La réponse d'Eutychès à l'évêque Flavien, c. VI, est plus impie encore : elle laisserait supposer qu'*avant l'union* l'humanité ou tout au moins l'âme du Christ aurait existé. Cf. S. Léon, *Epist.*, XXXV, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 807-810. La lettre dogmatique de saint Léon est justement célèbre dans les annales de l'Église catholique : le concile de Chalcédoine, act. II et IV, prodigua les témoignages d'admiration à cette lettre, qu'on traita avec autant de révérence que si elle avait eu pour auteur l'apôtre Pierre en personne, cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 568-569; mais auparavant déjà, elle avait reçu la pleine approbation des évêques de la haute Italie réunis à Milan. *Epist.*, XCVII, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 1037; Mansi, t. VI, col. 141. On ne peut pas dire absolument qu'elle marque un progrès théologique et dogmatique relativement au dogme de l'union hypostatique;

elle est plutôt un exposé solennel et précis de ce dogme, tel qu'il était professé et promulgué par l'Église. (Sur cette profession et promulgation de la foi catholique en Occident, voir *Libellus pastoris* et les anathèmes V, VI, VII, VIII, qui y font suite. Denzinger-Bannwart, n. 20, 25, 26, 27, 33; Cavallera, *Thesaurus*, n. 676.) Le souffle théologique y est beaucoup plus faible que dans les œuvres de saint Cyrille : mais il faut se souvenir que saint Léon n'a pas voulu faire œuvre de spéculation; il avait simplement à prononcer un jugement et à proposer la foi exacte. Plus tard, lorsque ses légats, envoyés à Éphèse pour présider le concile convoqué par Théodose II, durent s'enfuir sans avoir pu remplir leur mandat et lire l'épître dogmatique, Léon y ajouta un appendice patristique, *P. L.*, t. LIV, col. 1173, nettement inspiré de Théodoret. *Dial.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 169. Le principal passage invoqué par saint Léon est un fragment de saint Cyrille : ce fragment était bien de nature à faire impression sur les partisans d'Eutychès, car on y lisait la déclaration suivante : « Nous ne disons pas que la nature de Dieu a été transformée en chair. Nous ne disons pas non plus qu'elle a été transformée en un homme composé d'un corps et d'une âme. Nous disons que le Verbe s'est uni substantiellement, d'une manière incompréhensible et ineffable, à une chair animée par une âme raisonnable. » *P. L.*, t. LIV, col. 1187.

2° *Le formulaire dogmatique de Chalcédoine.* — Voir le texte, CHALCÉDOINE, t. II, col. 2194-2195. Le concile enseigne, sous peine d'anathème pour ceux qui ne voudront pas adhérer à la foi qu'il promulgue : 1. « un seul et même Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à la divinité, complet quant à l'humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père quant à la divinité, et consubstantiel à nous quant à l'humanité..., engendré du Père avant les siècles selon la divinité et, selon l'humanité, né pour nous... de la Vierge Marie, mère de Dieu. » Cette première partie de la profession de foi conciliaire vise directement les hérésies antérieures au nestorianisme et à l'eutychianisme, l'adoptianisme, l'arianisme, l'apollinarisme, sous toutes leurs formes. Voir plus haut, col. 464 sq. Le concile confesse : 2. « un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation; car l'union n'a pas supprimé la différence des natures : chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre, et s'est rencontrée avec l'autre dans une unique personne ou hypostase. » Ici, l'eutychianisme est directement visé, ou plutôt le concile rétablit la foi orthodoxe contre les exagérations de toutes sortes qu'y introduit toute espèce de monophysisme. Voir t. II, col. 2205. Notons dans cette seconde partie du décret plusieurs expressions qui fixent désormais la terminologie catholique en matière christologique : tout d'abord, les termes ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, qui marquent avec netteté l'intégrité substantielle des natures unies, et les termes ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, qui marquent leur union persistante; ensuite la formule, empruntée à saint Léon, de l'union dans la personne ou l'hypostase. Le progrès dogmatique est ici évident : au lieu des formules μίξις, κρᾶσις, ἕνωσις κατὰ φύσιν, φυσική, que nous avons rencontrées chez les Pères du IVe siècle et chez saint Cyrille d'Alexandrie particulièrement, formules qui pouvaient prêter à une interprétation monophysite, le concile ne retient plus comme définitive qu'une formule, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, qu'il emprunte à saint Cyrille, *Epist. ad Nestorium*, IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 46, et IIe anathématisme, col. 120, mais en en précisant le sens. Il ne s'agit plus simplement d'une union réelle, par opposition à l'union morale de Nestorius; le mode même de l'union est déterminé par l'apposition des deux termes πρόσωπον et ὑπόστασις. L'union selon l'hypostase signifie ici l'union selon la personne, hypostase étant pris pour l'équivalent de personne, en christologie, comme il l'avait été antérieurement dans les questions trinitaires. Voir HYPOSTASE, col. 390. Enfin, sur l'expression ἐν δύο φύσεσιν, on se reportera à ce qui a été dit, t. II, col. 2207. Sur tous ces points, l'œuvre du concile fut, non pas d'innover, mais de préciser et de formuler exactement la doctrine reçue. Le concile de Chalcédoine n'a fait que « choisir, parmi les formules consacrées par la tradition, les conciles et les Pères, celles qui paraissaient exposer de la façon la plus nette et la plus précise la croyance traditionnelle de l'Église sur l'incarnation et sur le Christ. En affirmant l'union en une personne ou hypostase des deux natures, ils rejetaient le dualisme nestorien; ils condamnaient le monophysisme eutychien en déclarant que cette unité personnelle laissait subsister dans le Christ la différence et distinction des deux natures. » *Ibid.*

3° *Les définitions postérieures à Chalcédoine.* — 1. *Synthèse historique des faits.* — A partir du concile de Chalcédoine, la terminologie et le sens exact du dogme catholique sont fixés définitivement. Les controverses cependant ne sont pas terminées. D'un côté le nestorianisme persévère encore, surtout en Perse. Les représentants de cette école s'en tiennent aux formules de Nestorius : ils n'admettent en Jésus-Christ qu'une union de personnalité morale : en Jésus, deux substances concrètes ou hypostases. Telle est la doctrine fondamentale du nestorianisme persan. Le *Synodicon orientale* de 486, l'homélie de Narsès (485 à 490) sur les trois grands docteurs Diodore, Théodore et Nestorius, maintiennent, même contre Chalcédoine, les formules chères au nestorianisme; pas de θεοτόκος; ὑπόστασις identifié avec φύσις, deux natures, deux hypostases et une personne dans le Christ. L'identification d'hypostase et de personne, promulguée à Chalcédoine, est donc formellement rejetée. Quelques fluctuations au milieu du VIe siècle, dans un sens modéré, ne suffisent cependant pas à interrompre une tradition qui s'affirmera aussi hostile à la doctrine catholique que jamais, à la fin du VIe et au commencement du VIIe siècle, avec Babai-le-Grand, abbé d'Izla. Sur tous ces points, en attendant l'art. NESTORIUS, on consultera Labourt, *Le christianisme dans l'empire persan sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904; W. A. Wigram, *An introduction to the history of the Assyrian Church*, Londres, 1910, et les sources indiquées par ces auteurs. — D'autre part, le monophysisme n'est pas brisé par les décisions du concile de Chalcédoine, qui semblent donner raison aux antiochiens modérés, tel Théodoret de Cyr. Comme le dit fort exactement M. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 98 : « La formule doctrinale qui en sortit (de Chalcédoine) était excellente et faisait aux décisions d'Éphèse et à la doctrine cyrillienne un utile contre-poids; elle sauva la croyance au Christ historique menacée par les rêveries eutychiennes. Malheureusement on ne poussa pas assez loin le travail d'interprétation et il ne se trouva personne pour montrer comment les décisions de Chalcédoine ne contredisaient pas celles d'Éphèse ni les enseignements de saint Cyrille, en quoi péchait le langage de ce dernier, et comment il devait être entendu et compris pour s'ajuster aux nouvelles formules. On se contenta d'affirmer l'équivalence du fond sans la démontrer. Dès lors, le malentendu subsista et tout un immense parti continua de penser que le concile d'Éphèse avait été condamné par celui de Chalcédoine et la christologie de saint Cyrille par la lettre de Léon. » Le monophysisme subsista donc même

après Chalcédoine : les différentes formes qu'il revêt marquent différentes systématisations théologiques de l'erreur initiale d'Eutychès. Sur ces différentes formes, voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1601 sq.

Sur le développement théologique qui s'y rencontre, voir plus loin. A vrai dire, ces formes nouvelles du monophysisme ne provoquent pas de nouvelle sentence dogmatique de l'Église catholique. Pour amener de nouvelles affirmations solennelles relatives à l'union hypostatique, il faut des retours offensifs du monophysisme, tantôt dans un sens acceptable, comme ce fut le cas de l'affaire des *Trois Chapitres*, voir CONSTANTINOPLE (*II*^e *concile de*), t. III, col. 1231-1239, et, plus tard, la question du monothélisme, voir ce mot, et CONSTANTINOPLE (*III*^e *concile de*), t. III, col. 1260-1266. On sait d'ailleurs que le IIIe concile de Constantinople avait été précédé et préparé par un concile romain de Latran, en 649. Après les décisions du IIe concile de Constantinople où fut acclamée la célèbre lettre dogmatique du pape Agathon, il n'y a plus, à proprement parler, de controverses christologiques en Orient. Les définitions qui se produiront ne seront plus, relativement à l'union hypostatique, que le rappel et la répétition des définitions antérieures d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople.

2. *Définitions du II*^e *concile œcuménique de Constantinople.* — Voir le texte et le commentaire des 14 anathématismes, t. III, col. 1239-1259. Le Ier anathématisme fixe la doctrine catholique relative à la Trinité. Un seul point nous intéresse, l'identification des termes « hypostase » et « personne », voir col. 1240. Le IIe anathématisme vise très spécialement la théorie nestorienne. Dieu le Verbe a deux naissances, l'une, éternelle, comme Dieu, l'autre, temporelle, comme homme, par l'incarnation qui a fait de la Vierge Marie la mère de Dieu. Le IIIe anathématisme condamne ceux qui séparent Jésus en deux sujets, il n'y a pas dans le Christ ἄλλος et ἄλλος, c'est-à-dire deux hypostases; mais c'est un seul et même Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu, qui s'est incarné et fait homme, à qui reviennent et les miracles et les souffrances qu'il a volontairement supportées dans sa chair », col. 1242.

Mais le IVe anathématisme est, pour la doctrine de l'union hypostatique, d'une importance exceptionnelle. Il condamne tout d'abord la théorie de l'union morale, selon une certaine égalité d'honneur, ou selon un rapport ou une relation, ou selon l'énergie, au sens de Théodore de Mopsueste ou des nestoriens, qui « affirment ouvertement l'existence de deux personnes, protestant ne parler d'une seule personne et d'un seul Christ qu'au point de vue de l'appellation et de l'honneur et de la dignité et de l'adoration ». Il affirme ensuite que « l'union du Dieu Verbe avec la chair animée par une âme raisonnable et pensante s'est faite κατὰ σύνθεσιν, c'est-à-dire selon l'hypostase ». Il n'y a donc en Jésus-Christ qu'une unique hypostase, μίαν ὑπόστασιν, laquelle est Jésus lui-même, « l'un de la sainte Trinité ». Mais le saint concile nous signale qu'il y a trois façons de comprendre cette union selon l'hypostase : la manière impie d'Apollinaire et d'Eutychès, qui implique une *fusion* entre les éléments constitutifs de l'union, lesquels *disparaissent* dans cette *union par confusion*, κατὰ σύγχυσιν; la manière de Théodore (de Mopsueste) et de Nestorius, « introduisant une *union relative*, σχετικὴν τὴν ἕνωσιν; enfin, la conception catholique, « rejetant l'impiété de l'une et l'autre hérésie, confesse l'union (plus exactement : *unitionem*, ἕνωσιν) du Verbe de Dieu à la chair, selon la synthèse, c'est-à-dire selon l'hypostase ». La canonisation du mot σύνθεσις pour indiquer l'union personnelle, hypostatique, est remarquable dans cet anathématisme; avec l'allusion à l'*unus de Trinitate*, qui fut le problème initial de l'affaire des Trois Chapitres, on peut dire qu'elle constitue l'élément vraiment original de la définition. L'expression ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν indique la *composition* de l'hypostase ainsi formée par l'union du Verbe à la chair, parce que « non seulement elle sauvegarde l'inconfusion des éléments entre lesquels se fait l'union, mais aussi elle exclut toute division ». Il était bon que le concile qui a voulu, en acceptant le mot σύνθεσις, faire une concession aux monophysites, expliquât d'une façon précise le sens de ce mot cher aux sévériens. Voir col. 441. Il est à remarquer d'ailleurs que la formule de Chalcédoine est reprise et derechef approuvée par le concile; l'union par synthèse est l'équivalent de l'union hypostatique : l'Église professe l'union du Verbe Dieu à la chair κατὰ σύνθεσιν, ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν, col. 1245-1246.

Le Ve anathématisme explique le sens du décret de Chalcédoine, en reprenant ce qui vient d'être affirmé de l'unité de sujet dans le Christ. Il s'agit toujours d'en exclure toute interprétation nestorienne : « Si quelqu'un admet cette unique hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ, *mais comme susceptible d'être interprétée dans le sens de plusieurs hypostases*, et par là essaie d'introduire dans le mystère du Christ *deux hypostases ou deux personnes* et des deux personnes introduites ne prétend faire *qu'une sous le rapport de la dignité, de l'honneur et de l'adoration*, comme l'ont écrit dans leur délire Théodore [de Mopsueste] et Nestorius, et *s'il calomnie le saint concile de Chalcédoine*, en affirmant que c'est *dans ce sens impie qu'il a employé cette expression d'une hypostase*; s'il ne confesse pas que l'*union du Dieu Verbe avec la chair s'est faite selon l'hypostase*, et par conséquent que *son hypostase ou sa personne est une*, et que c'est dans ce sens que le saint concile de Chalcédoine a professé l'*unité d'hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ*, qu'il soit anathème. » Et, après cet anathème, apparaît encore une allusion à l'*unus de Trinitate :* « Car, ajoute le concile, même par l'incarnation *de l'un de la sainte Trinité divine*, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucune adjonction d'hypostase ou de personne. »

L'anathématisme VIe prend soin d'expliquer le θεοτόκος, proclamé à Chalcédoine, dans le sens même où les Pères d'Éphèse l'entendirent : ce n'est pas dans le sens impie de Théodore, mais « au sens propre et en toute vérité ».

L'anathématisme VIIe explique l'expression : *en deux natures*, consacrée par saint Léon et le concile de Chalcédoine. C'était le point qui touchait au vif les partisans plus ou moins avérés du monophysisme : « Si quelqu'un, employant la formule ἐν δύο φύσεσι, ne confesse pas que l'*unique* Notre-Seigneur Jésus-Christ est reconnu être *en la divinité et en l'humanité*, afin d'indiquer par là *la différence des natures dont s'est constituée sans confusion l'union ineffable*, sans que ni le Verbe se soit transformé en la nature de la chair, ni la chair se soit élevée jusqu'à la nature du Verbe (car chacun d'entre eux demeura ce qu'il est par nature, même une fois réalisée l'union selon l'hypostase) — mais s'il prend cette formule... dans le sens *d'une division en parties* en confessant le nombre des natures... ne prend pas la différence des natures en théorie, θεωρίᾳ μόνῃ... mais se sert du nombre pour arriver à avoir les natures séparées et douées chacune de sa propre hypostase, qu'il soit anathème. » Ce canon explique, d'une part l'inconfusion des natures dans l'union : c'est un commentaire des termes, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως du concile de Chalcédoine. Voir col. 403 Mais il ne faudrait pas prouver la *distinction* des deux

natures jusqu'à leur *division :* sur ce point, pour mieux marquer l'unité du Christ, le concile affirme que la distinction doit être admise θεωρίᾳ μόνῃ: c'est une concession de terminologie faite aux monophysites; mais pure concession de terminologie, car il apparaît bien ici, d'après le contexte, que la distinction réelle, à laquelle s'oppose la distinction purement théorique dont il s'agit, serait celle qui aboutirait « à avoir des natures séparées et douées chacune de sa propre hypostase ». L'expression ἐν θεωρίᾳ est empruntée à saint Cyrille. Voir col. 475. A noter, à la fin de cet anathématisme, l'expression ἰδιοϋπόστατος, pour exprimer la subsistence propre à la personne ou hypostase.

Quelles que soient les concessions de terminologie faites au monophysisme, le concile ne pouvait laisser passer l'expression ἐκ δύο φύσεων, voir EUTYCHÈS, t. v, col. 1596, ou encore la formule : μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη sans l'expliquer : c'est l'objet du VIII[e] anathématisme, qui vise directement la doctrine du monophysisme : « Si l'on ne prend pas ces expressions, conformément à la doctrine des saints Pères, dans ce sens que, *de la nature divine et de l'humaine,* l'union selon l'hypostase une fois réalisée, *il est résulté un Christ ;* mais si, par ces expressions, l'on tente d'introduire *une nature ou essence de la divinité ou de la chair du Christ* », on mérite l'anathème. « En affirmant que le Verbe unique s'est uni selon l'hypostase, nous ne disons pas qu'il s'est produit une confusion quelconque des natures entre elles, mais nous concevons plutôt que *le Verbe s'est uni à la chair, l'une et l'autre des deux natures restant ce qu'elle est.* C'est pourquoi *un est le Christ, Dieu et homme,* tout à la fois *consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité.* » Sur cette consubstantialité double, le concile ne fait que reprendre les expressions mêmes du concile de Chalcédoine. Voir t. II, col. 2195. L'unité d'adoration suppose en Jésus-Christ l'unité de personne, mais non pas la confusion des natures. Tel est, en résumé, le sens de l'anathématisme IX[e].

Quant à l'anathématisme X[e], il canonisait la formule tant discutée : *un de la Trinité a souffert.* En rapportant à Jésus cette affirmation, elle est pleinement orthodoxe et constitue simplement un cas particulier de la communication des idiomes. Approuvée déjà par Jean II, Denzinger-Bannwart, n. 201, cette formule, à laquelle tenaient tant les instigateurs du concile, reçoit ici une consécration définitive.

3. *Le concile de Latran de 649.* — On fait ici une place à part à ce concile romain, parce que son autorité, dans l'Église catholique, est presque aussi considérable que l'autorité d'un concile œcuménique. Sur l'*Ecthèse* et le *Type* qui provoquèrent les définitions et anathèmes pontificaux, voir CONSTANTINOPLE (*III[e] concile de*), t. III, col. 1263, 1264. Le symbole rédigé dans ce concile n'est que la répétition et la traduction de celui de Chalcédoine, auquel s'ajoute une profession de foi relative aux deux volontés et aux deux opérations naturelles dans le Christ. Mais, et ce point intéresse directement le dogme de l'union hypostatique, le concile fait dériver la foi en deux volontés et deux opérations, du dogme de l'union hypostatique lui-même : *(credimus) et duas ejusdem, sicuti naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates,* etc... ; *eumdem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum, eumdem atque unum Dominum nostrum et Deum Jesum Christum...* Mansi, t. x, col. 1150; Hahn, *op. cit.*, p. 238-242. Parmi les vingt canons qui furent promulgués à la suite de ce symbole, le 1[er] concerne spécialement le dogme trinitaire : les personnes y sont désignées sous le nom de *subsistentiæ.* Voir HYPOSTASE, col. 391. Tous les autres canons ont pour objet de préciser le dogme de l'incarnation. Le 2[e] affirme que *l'un de la sainte et consubstantielle Trinité,* Dieu le Verbe s'est incarné, qu'il a été crucifié, qu'il a souffert spontanément pour nous, qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité, etc. A noter l'incise finale, dirigée contre les apollinaristes : *cum assumpta ab eo atque animata intellectualiter carne ejus.* Le 3[e] canon consacre à la fois le dogme de la maternité divine et de la virginité *ante* et *post partum* de Marie. Le 4[e] canon rappelle que, « selon la vérité, il y a, du même et unique notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, deux naissances, l'une éternelle, du Père, avant tous les siècles, l'autre, dans le temps, de Marie, toujours vierge et mère de Dieu ». La consubstantialité selon la divinité avec Dieu, avec nous selon l'humanité, est affirmée dans les mêmes termes qu'aux conciles de Chalcédoine et de Constantinople, et le canon ajoute la raison théologique de cette double consubstantialité : *ut toto homine eodemque et Deo totus homo reformaretur, qui sub peccato cecidit.* Les canons suivants méritent d'être cités en entier :

Can. 5. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam, per hoc quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Deo et indiminute absque tantummodo peccato significata, condemnatus sit.	Si quelqu'un ne confesse pas, selon la doctrine des saints Pères, proprement et en toute vérité, une nature incarnée de Dieu le Verbe, en ce sens que notre substance est dite incarnée dans le Christ-Dieu, dans sa totalité et sans diminution (sauf seulement le péché), qu'il soit condamné.

Une fois de plus, la formule pseudo-athanasienne, reprise par saint Cyrille, et introduite par le II[e] concile de Constantinople dans le langage officiel de l'Église, reçoit sa signification déterminée. L'incise, *absque tantummodo peccato,* reproduit sans doute le texte du symbole. Le texte latin de ce symbole, dans la partie ajoutée à la formule chalcédonienne, porte simplement : *eumdem esse* (credimus) *perfectum Deum et hominem perfectum eumdem atque unum Dominum nostrum Jesum Christum...* Le texte grec ajoute, après *hominem perfectum eumdem,* μόνης δίχα τῆς ἁμαρτίας. Mansi, t. x, col. 115.

Can. 6. Si quis... non confitetur... ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis inconfuse et indivise unum eumdemque esse Dominum et Deum Jesum Christum, c. s.	Si quelqu'un ne confesse pas... que de deux natures et en deux natures unies substantiellement, sans confusion, sans division, est le même et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, qu'il soit condamné.

Dans ce canon, apparaît le génie latin, qui ne s'embarrasse pas des subtilités orientales. Que l'on dise que Notre-Seigneur est *de* ou *en* (ἐξ ou ἐν) deux natures, peu importe : ce qui importe, c'est d'affirmer l'union substantielle de ces natures, leur inconfusion, leur indivision, et l'unité du sujet qui constitue la personne de Jésus-Christ.

Can. 7. Si quis... non confitetur... substantialem differentiam naturarum inconfuse et indivise in eo salvatam, c. s.	Si quelqu'un ne confesse pas... que les natures conservent en lui (Jésus), sans confusion ni division, leur différence substantielle, qu'il soit condamné.

Les canons 8 et 9 expliquent cette doctrine sous les deux aspects qu'elle comporte, l'aspect de l'union substantielle, l'aspect des natures unies.

Can. 8. Si quis... non confitetur... naturarum substantialem unitionem indivise et inconfuse in eo cognitam, c. s.	Si quelqu'un ne confesse pas... l'union substantielle des natures reconnue en Jésus-Christ, sans division, sans confusion (des natures entre elles), qu'il soit condamné.

Can. 9. Si quis... non confitetur... naturales proprietates deitatis ejus et humanitatis indiminute et sine deminoratione salvatas, c. s.	Si quelqu'un ne confesse pas que les propriétés naturelles de sa divinité et de l'humanité sont sauvegardées sans diminution, sans déformation, qu'il soit condamné.

Le canon 8[e] est remarquable, parce qu'il précise que l'union substantielle des natures en Jésus-Christ, nous est connue avec les caractères que lui attribue le concile de Chalcédoine, indivision d'une part, inconfusion d'autre part, dans les deux natures unies. Ne faut-il pas voir, dans cette précision du concile, une réponse aux interprétations exagérées du monophysisme, relativement à la distinction ἐν θεωρίᾳ qu'il préconisait par rapport aux natures unies en Jésus-Christ? On rapprochera avec intérêt ces trois derniers canons des affirmations de saint Léon, *salva proprietate utriusque naturæ...; ut agnoscatur in eo proprietas divinæ humanæque naturæ individua permanere*, voir col. 479 — et le canon 7 du II[e] concile de Constantinople, t. III, col. 1917.

Les canons suivants, de 10 à 17, concernent directement l'hérésie de l'unité naturelle d'opération et conséquemment de volonté dans le Christ; cette partie des décisions conciliaires ne nous intéresse présentement que pour montrer comment du dogme des deux opérations et des deux volontés dans le Christ découle nécessairement la dualité de nature : le dyothélisme est la conséquence obligatoire du dyophysisme. Aussi, le pape saint Martin a-t-il avec raison fait précéder les canons relatifs au monothélisme des canons relatifs au dogme de l'union hypostatique, tels que nous venons de les rapporter. Les derniers canons, 17-20, rappellent la nécessité de maintenir la doctrine promulguée dans les cinq conciles œcuméniques et condamnent nommément, comme entachés de l'erreur monothélite, l'*Ecthèse* et le *Type*.

L'acte courageux et nécessaire de Martin I[er] devait recevoir une consécration solennelle dans le III[e] concile de Constantinople, VI[e] œcuménique, dont les décrets dogmatiques furent édictés et promulgués, à la lumière des enseignements du pape Agathon, par qui, une fois de plus, *Pierre devait parler.* Hardouin, t. III, col. 1422.

4. *La lettre dogmatique du pape Agathon.* — Voir le texte, t. I, col. 561-562. La foi catholique en l'union hypostatique, fondement dogmatique du dogme des deux volontés en Jésus-Christ, est ainsi formulée : « Nous reconnaissons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, un en une personne, subsiste *de* et *en* deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. Chez lui, l'union des natures ne supprime pas leur différence, mais les propriétés de l'une et l'autre nature sont pleinement sauvegardées et s'unissent en une seule personne et une seule subsistence. Il n'est ni divisé, ni séparé en deux personnes, et il n'est pas plus formé d'une seule nature composée résultant de la fusion des autres. Mais il est, dans son unité et son identité, le Fils unique de Dieu, Dieu le Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'est pas un autre dans un autre, ni un autre et un autre, mais il est lui-même, un en deux natures, c'est-à-dire dans la divinité et dans l'humanité, et cela après l'union substantielle. Le Verbe ne s'est pas changé en la nature de la chair, et la chair ne s'est pas transformée en la nature du Verbe : l'une et l'autre est restée ce qu'elle était; c'est par la seule opération de notre esprit que nous discernons la différence des natures unies, dont il est composé, sans confusion, sans séparation, sans changement. Il est un des deux natures, et les deux sont par son unité. Ensemble existent et la gloire de la divinité et l'humilité de la chair. En lui chacune des natures garde, même après l'union, toute son intégrité, et chacune accomplit, dans l'union de l'autre, les actes qui lui sont propres : le Verbe opérant ce qui est du Verbe, et la chair ce qui est de la chair : et tandis que l'un fait éclater les miracles, l'autre succombe sous les injures. » De cet exposé de l'union hypostatique, le pape déduit la dualité de volontés et d'opérations naturelles. On remarquera que les formules employées par Agathon sont textuellement empruntées à des documents dogmatiques antérieurs à la lettre de saint Léon, aux canons des conciles de Chalcédoine, de Constantinople (II[e]) et de Latran (649). Cet emprunt démontre que l'Église, en formulant d'une façon précise le dogme de l'union hypostatique, n'innove pas et promulgue simplement une doctrine traditionnelle.

5. *La définition du III[e] concile de Constantinople*, en ce qui concerne l'union hypostatique, reprend textuellement la formule dogmatique de Chalcédoine. Voir t. II, col. 2194-2195 et plus haut, col. 483.

6. *Les définitions postérieures* ne font que répéter les formules déjà acquises. La foi de l'Église a trouvé son expression définitive ; voir, par exemple, au VI[e] siècle, les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, au sujet de la profession de foi émise par le prêtre élevé à l'épiscopat Cavallera, *Thesaurus*, n. 703. Signalons les principales définitions conciliaires, en renvoyant, pour leur texte exact, à l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart : symbole de foi du XI[e] concile de Tolède (675), n. 283; symbole de foi de saint Léon IX (1053), n. 344; définition du IV[e] concile de Latran, c. *Firmiter* (1215), n. 429; profession de foi de Michel Paléologue, au II[e] concile de Lyon (1274), n. 462; constitution *De summa Trinitate et fide catholica*, concile de Vienne (1311-1312), n. 480; décret *pro Jacobitis*, concile de Florence (1438-1445), n. 708-710; profession de foi imposée aux Orientaux par Benoît XIV (1743), n. 1462, 1463, 1464. Il convient également de signaler, en l'an 563, les définitions du concile de Braga, contre les priscillianistes, can. 3 et 4, Denzinger-Bannwart, n. 233, 234.

VI. La théologie des Pères. — *I. Théologie grecque.* — Le concile de Chalcédoine avait consacré le triomphe de la terminologie occidentale relativement au dogme de l'union hypostatique : quelque effort que les représentants de la tendance monophysite aient fait dans la suite, les différents aspects du problème restent fixés par les formules de saint Léon : unité de personne, dualité de natures, union substantielle, qui laisse cependant à chacune des natures ses propriétés et ses opérations, communication des idiomes. Il reste à la théologie de proposer les moyens rationnels de concilier l'unité de personne et la dualité de nature, tout en maintenant l'unité physique du sujet en Jésus-Christ, Dieu et homme. Ces explications ne furent pas proposées immédiatement avec la netteté que l'on trouve dans la scolastique du XIII[e] siècle : il serait pourtant injuste et inexact d'affirmer que la théologie de l'union hypostatique n'exista, dans l'Église catholique, qu'à partir de cette époque. Déjà les Pères du IV[e] siècle s'inquiètent de formuler le dogme en des expressions qui rendent compte, non seulement de la vérité révélée, mais encore des exigences légitimes de la raison. Sous forme de comparaison, ou encore directement, par les explications qu'ils apportent, ils s'efforcent de montrer que l'on peut, sans contradiction, concevoir une nature concrète, individuelle, qui ne soit pas une personne, c'est-à-dire un sujet complet. Mais, parallèlement à la théologie catholique, se développe une théologie hétérodoxe, celle des hérétiques. Et, précisément, il convient de remarquer que les hérétiques sont devenus tels par rapport au dogme de l'union hypostatique, à cause

des explications qu'ils tentèrent de formuler sur un sujet où ils prétendaient bien sauvegarder le dogme révélé, alors qu'en réalité leur théologie corrompait le dogme et ruinait la révélation. Il convient donc, avant d'aborder l'aspect catholique de la théologie naissante du dogme de l'union hypostatique, de rappeler brièvement les écarts de la théologie hétérodoxe. Ce double aspect du problème devant, d'ailleurs, être touché en des articles spéciaux, on n'en envisagera ici que les lignes générales, dont le rappel est nécessaire pour l'intelligence des discussions théologiques postérieures.

1° *La théologie hétérodoxe de l'union hypostatique.* — 1. *La théologie monophysite.* — La théologie monophysite, préoccupée avant tout de réfuter ceux qui « divisent le Christ », et d'affirmer l'unité du sujet en Jésus-Christ, excède, soit dans les comparaisons dont elle se sert pour désigner l'union intime de l'économie, soit dans les affirmations positives relatives à la constitution essentielle du Christ, dans le sens de l'unité de personne. A proprement parler, l'hérésie apollinariste est la première qui procède d'une fausse déduction théologique; la christologie de l'arianisme, en effet, est une simple conséquence de l'hérésie trinitaire. Voir col. 468.

a) L'apollinarisme, au contraire, part, en christologie, du dogme incontestable de l'unité substantielle de Jésus-Christ. Or, deux êtres complets, en s'unissant, ne peuvent former un tout substantiel. Donc, Jésus n'est pas un sujet résultant de l'union de Dieu τέλειος à l'homme également τελείῳ. On le voit, dans ce raisonnement, le moyen terme est d'ordre rationnel; la déduction qu'on fait des prémisses posées est donc spécifiquement une conclusion théologique, laquelle, doctrinalement, est non seulement fausse, non seulement erronée, mais, par suite de son opposition avec le dogme de l'humanité parfaite de Notre-Seigneur, une véritable hérésie. Mais ici, l'hérésie est le résultat d'une mauvaise théologie. Suppression de l'âme raisonnable, conception trichotomiste de l'humanité, unité de nature en Jésus-Christ : telles sont les hérésies que contient en germe la fausse déduction théologique de l'apollinarisme. La comparaison dont se sert l'apollinarisme pour exprimer son erreur est significative. C'est la comparaison de l'union de l'âme et du corps : de même que l'âme s'unit au corps pour former un seul sujet, l'homme, de même le Verbe s'unit à la chair animée pour former le Christ. Entendue dans le sens appollinariste, cette comparaison, qui deviendra célèbre sous la plume des docteurs orthodoxes, indique bien le vice du raisonnement théologique d'Apollinaire. L'âme et le corps sont distincts l'un de l'autre, et nonobstant cette distinction, ne forment qu'une seule substance, une seule nature, dans leur union. De même le Verbe et la chair animée sont distincts sans confusion, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais leur union constitue une nature physique unique. Voir *De unione*, n. 5, Lietzmann, p. 187; cf. *Fragm.*, LXIX, LXX, p. 220; LXXII, p. 221; LXXIV, LXXV, p. 222; LXXXIX, p. 227; CXIX, p. 236; CXXVI, p. 238; CXXIX, CXXXIV, p. 239; CXXXV, p. 240; *Tomus synodalis*, fragm., p. 263, où cette doctrine, si elle n'est pas toujours explicitement proposée, est toujours implicitement supposée. C'est de la même façon qu'il explique la formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. *Ad Jovianum*, n. 1, p. 250-251.

b) L'eutychianisme proprement dit n'a pour ainsi dire pas de théologie : il est tout entier constitué par les affirmations d'un moine têtu et peu instruit, et ne comporte pas de raisonnements bien caractérisés. L'hérésie d'Eutychès, voir ce mot, fut d'affirmer une seule nature en Jésus-Christ, nonobstant l'union du Verbe à l'humanité : d'où, le corps de Jésus ne nous est pas consubstantiel. Voir t. v, col. 1591. Mais rien de précis dans les affirmations de l'hérésiarque ne nous permet d'attribuer un sens bien déterminé aux formules qu'il emploie. Voir col. 1592-1596. C'est encore un monophysisme purement dogmatique que nous offre l'*Henoticon* de Zénon, inspiré par Acace de Constantinople. Voir t. I, col. 288-289. Rejetant le concile de Chalcédoine, ce document affirme l'unité de Jésus-Christ, *consubstantiel* à Dieu par sa divinité et à nous par son humanité; il condamne aussi bien Eutychès que Nestorius, mais rejette les formules de Chalcédoine et passe sous silence les deux natures. Voir t. VI, col. 2153-2178.

D'autres doctrines monophysites, dérivées de l'eutychianisme par opposition au concile de Chalcédoine, ou même déjà existantes avant Eutychès, plus complètes dans leurs déductions que les affirmations du vieil archimandrite, présentent un caractère théologique qu'il convient de signaler. Elles prétendent sauvegarder en fait l'unité substantielle du Christ, mais, sous plusieurs formes différentes, conviennent que la chose n'est possible qu'à la condition de donner au Christ *une seule nature*, qui englobe à la fois la divinité et l'humanité. Ces monophysites adoptent pleinement le principe apollinariste : un être complet est non seulement une nature complète, mais une nature subsistante, ayant son existence de sujet individuel; aucune distinction, même de simple raison, entre la nature concrète, individuelle, et l'hypostase. D'où, au point de vue philosophique, identification absolue de φύσις et d'ὑπόστασις. Quant au terme πρόσωπον, personne, il est parfois le synonyme d'ὑπόστασις, voir Lebon, *Le monophysique sévérien*, Louvain, 1909, p. 242 sq., mais ordinairement il est peu employé, par crainte du nestorianisme. Voir Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 119, note 1. Eutychès avait erré en niant la consubstantialité du Christ avec nous dans sa chair. Mais parce qu'Eutychès n'avait pas expliqué pourquoi et comment le corps du Christ n'était pas de même nature que le nôtre, son assertion fondamentale devait nécessairement recevoir des explications divergentes. On saisit immédiatement l'aspect théologique des déductions imaginées pour rendre acceptable le système monophysite. Voir EUTYCHÈS, col. 1602. Grâce à l'intervention de la théologie monophysite, nous nous trouvons en présence de doctrines variées : théorie de l'absorption de l'humanité par la divinité; théorie de l'évanouissement du Verbe dans l'humanité; théorie de la métamorphose réelle du Verbe en chair; théorie de la métamorphose apparente du Verbe en chair; théorie du mélange; théorie de la composition en tout naturel; théorie de l'origine céleste du corps du Christ; théorie de l'aphthartodocétisme, ou de la non-passibilité naturelle du corps du Christ. Voir GAIANITES, t. VI, col. 999-1022. Dans tous ces systèmes, la déduction théologique est à la source de l'hérésie. Sur la théologié monophysite actuelle de l'Église copte, voir G. Macaire, *L'Église copte*, Le Caire, 1893, IIe partie, *Le Christ Emmanuel*. Voir MONOPHYSITE *(Église)*. Sur l'Église jacobite, voir F. Nau, *Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites ?* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1905), p. 113 sq.

c) C'est encore la théologie qui est à l'origine du schisme et de l'hérésie des sévériens. Voir EUTYCHÈS, col. 1598-1601. Il ne s'agit plus ici toutefois de déduction théologique, mais de terminologie. Les docteurs sévériens « se croyaient acculés à l'acceptation de la christologie nestorienne, s'ils adhéraient à la doctrine dyophysite. Et pourtant, le Tome et la définition ne versaient pas dans cette impiété hérétique. Pour en faire moins étalage, les catholiques n'admettaient pas

moins sincèrement que leurs adversaires l'absolue unité individuelle du Christ, la divinité proprement dite de Jésus. Ils ne *divisaient* pas l'unique Seigneur; l'union en personne n'était pas une pure adhésion morale, une relation extrinsèque du fils de Marie au Fils de Dieu... De part et d'autre on confessait un seul et même Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel au Père et à nous, sans mélange, sans confusion, sans transformation essentielle des éléments, sans séparation du Dieu et de l'homme quant à l'existence individuelle. De part et d'autre on rejetait avec horreur l'impiété de Nestorius et la folie d'Eutychès...; la différence était totalement et exclusivement dans l'exposition dogmatique et scientifique de la christologie; la querelle provenait d'un immense malentendu sur le sens des formules : *une nature de Dieu le Verbe incarné*, et *(en) deux natures après l'union.* » J. Lebon, *op. cit.*, p. 508-509. Le patronage du pseudo-Denys l'Aréopagite, voir DENYS L'ARÉOPAGITE *(Le pseudo-)*, t. IV, col. 429, dont se réclamaient les sévériens, suffirait à lui seul à indiquer leur orthodoxie réelle. Le pseudo-Denys semble s'être peu intéressé aux controverses christologiques de son temps. Il n'a ni la formule μία φύσις, ni la formule δύο φύσεις : « Le Verbe, ou plutôt Jésus simple s'est composé (συνετέθη) sans changement et sans confusion (ἀναλλοιώτως καὶ ἀσυγχύτως) avec une humanité complète. Il était vraiment Dieu et entièrement homme (κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν), mais cependant, tout en étant homme, il était au-dessus de l'homme. *Il n'opérait pas en Dieu les choses divines, ni les choses humaines en homme, mais il nous présentait une nouvelle opération théandrique d'un Dieu devenu homme* », ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 134. Toutefois, nonobstant leur orthodoxie réelle, les sévériens différaient verbalement des catholiques, et au malentendu sur la terminologie il faut ajouter leur entêtement à ne pas vouloir entendre et accepter les explications des catholiques. Par leur opposition systématique aux formules du concile de Chalcédoine, ils méritent vraiment d'être qualifiés comme hérétiques. Cf. EUTYCHÈS, col. 1599. Enfin la formule occidentale de l'union hypostatique, *duæ naturæ in una persona*, par sa ressemblance même avec celle de Nestorius et des Antiochiens, paraissait suspecte aux monophysites les plus orthodoxes. L'unique différence, qui séparait cette formule des formules nestoriennes, consistait dans l'affirmation, par les catholiques, d'une seule *hypostase;* au point de vue des grecs, cette différence était capitale ; mais les monophysites entendirent alors l'ὑπόστασις des catholiques dans le sens du πρόσωπον de Nestorius : inconséquence ou ruse de leurs adversaires chalcédoniens. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 509-510. De là, l'impossibilité d'arriver à une entente véritable.

2. *La théologie dyophysite hétérodoxe.* — Nous en avons étudié déjà l'évolution à propos des antécédents du nestorianisme et au sujet du nestorianisme lui-même et de la théologie de Théodore et de Nestorius. Ici, la théologie hétérodoxe est, avant tout, préoccupée de sauvegarder en Jésus-Christ la dualité de ce que nous appelons, après saint Léon et le concile de Chalcédoine, les natures, divinité et humanité. La déduction théologique consiste ici à partir du même principe philosophique admis par le monophysisme, l'équivalence de φύσις et d'ὑπόστασις. Voir col. 492. Le mot πρόσωπον, d'importation occidentale, présente, avons-nous dit, un sens abstrait qui permet aux dyophysites nestoriens d'y trouver la formule indiquant, en Jésus-Christ, l'unité de *personnalité*. Toute la théologie nestorienne repose donc sur l'identification des termes φύσις et ὑπόστασις, tout comme la théologie eutychienne. Nous avons vu, HYPOSTASE, col. 394, les déductions que les représentants du nestorianisme en Perse ont tirées de ce principe. L'union hypostatique, pour eux, n'existe pas, puisque le Christ comporte deux hypostases, c'est-à-dire deux réalités concrètes, deux natures individuelles, la divinité et l'humanité. Il ne faut parler que d'union *prosopique*, union dans la personnalité, et dans une personnalité constituée par la complaisance du Verbe pour l'humanité : c'est l'union morale opposée à l'union physique des monophysites et des catholiques.

Les conclusions d'une telle position théologique sont innombrables. Nous en avons énuméré les principales en exposant succinctement le système christologique de Nestorius. Voir col. 471 sq. Nous soulignerons ici simplement le processus théologique qui est à la base de toutes ces erreurs. Au fond, monophysisme et nestorianisme, s'inspirant des données de la philosophie rationnelle, ne concevaient aucune distinction entre les concepts de nature et d'hypostase. Les controverses trinitaires, qui avaient abouti, dans l'exposé du mystère, à la distinction du terme οὐσία et du terme ὑπόστασις, voir HYPOSTASE, col. 379 sq., n'ont eu, tout d'abord, aucune influence sur la terminologie à employer en christologie. « Oui, sans doute, les théologiens du IVe siècle, et principalement les Cappadociens, distinguaient en Dieu la « nature » et les « hypostases »; ces luttes contre l'arianisme avaient eu pour résultat de fixer la terminologie scientifique du dogme trinitaire et, par le fait même, de déterminer l'objet de la croyance avec plus de clarté et de précision. Mais les Pères admettaient cette distinction au sujet du mystère de la sainte Trinité, sans proposer d'explication philosophique, sur la différence qui existe entre « nature » et « personne ». Lorsqu'il s'agit de Dieu, Basile, les deux Grégoire, Épiphane, tous les orthodoxes et l'évêque de Laodicée lui-même (Apollinaire), distinguent trois *hypostases* et une *nature;* la nature divine n'est pas une essence spécifique commune à plusieurs individus; elle est numériquement une, c'est la « monade » : ὁμολογοῦμεν τὴν Τριάδα, μονάδα ἐν τριάδι καὶ τριάδα ἐν μονάδι. S. Épiphane, *Hær.*, LXII, n. 8, *P. G.*, t. XLI, col. 1053; cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. XIII-XIV. Mais lorsqu'il s'agit des créatures et des notions rationnelles de « nature » et d'« hypostase », ils opposent φύσιν (ou aussi οὐσίαν) à ὑπόστασιν, comme ce qui est général et *commun* à ce qui est *propre* ou *particulier*. Les Cappadociens eux-mêmes ignorent en quoi une nature individuelle est distincte d'une hypostase. On comprend, dès lors, que la doctrine trinitaire ne leur ait pas été d'une grande utilité pour la solution du problème christologique. C'est même un fait assez étrange qu'aucun d'eux ne formule le dogme de l'incarnation, en disant que la divinité et l'humanité sont unies dans le Christ καθ' ὑπόστασιν, mais restent distinctes κατὰ φύσιν. Au surplus, la doctrine orthodoxe sur ce mystère présentait au regard de la raison une difficulté plus grande que la doctrine trinitaire. Ici, en effet, les deux termes à concilier appartiennent à la sphère du divin, et il n'était point malaisé d'admettre que nos connaissances rationnelles des rapports de la nature et de la personne ne peuvent s'appliquer à l'être incompréhensible... Mais l'humanité du Christ est de l'ordre des choses visibles; elle est semblable à la nôtre. Or, la raison ne dit-elle pas qu'une nature individuelle subsiste par elle-même et constitue par conséquent une personne? Comment la nature humaine peut-elle être unie à la nature divine de Jésus-Christ, sans détriment pour l'unité d'hypostase? Pour expliquer ce mystère, il ne suffisait pas de considérer que les notions rationnelles ne peuvent s'appliquer de la même façon aux choses créées et à Dieu; il fallait reconnaître que, dans les créatures

elles-mêmes, une nature individuelle n'est pas nécessairement une personne, et chercher, par les lumières de la raison, en quoi consiste cette différence que la révélation nous dit exister, mais que la philosophie ancienne n'avait pas soupçonnée. » Voisin, *L'apollinarisme*, p. 360-361. Les grandes hérésies du v[e] siècle ont eu précisément comme point de départ cette non-distinction des concepts de « nature » et de « personne ». Tandis que les Pères, défenseurs de l'orthodoxie, allaient commencer à élaborer diverses théories sur la manière de concevoir cette distinction nécessaire, Nestorius, d'une part, Eutychès, de l'autre, s'obstinant à maintenir la confusion des concepts, devaient nécessairement construire une théologie erronée de l'incarnation, dont l'aboutissant était l'hérésie. « Les écoles théologiques avaient suivi des voies différentes dans le développement de la doctrine de l'incarnation : la diversité des points de départ et des principes dirigeants conduisait naturellement les docteurs d'Alexandrie et d'Antioche à des formules christologiques dissemblables et même opposées. Un terme, celui de φύσις, jetait entre eux les dissensions fondées; car les uns et les autres entendaient par « nature », en christologie, l'être réel dans sa singularité et son individualité. A l'époque des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, aucune des christologies orientales ne distinguait encore la « nature » de l'« hypostase » : le semi-rationalisme des Antiochiens portait dans ses flancs le véritable nestorianisme; dans la lutte contre ces théologiens, c'est aux partisans de Cyrille qu'il faut donner raison, comme l'a fait le III[e] concile œcuménique. Si la nature est l'hypostase, c'est-à-dire l'*individu*, le Christ est une seule nature; le Verbe, même fait chair, est une seule nature; nature incarnée, sans doute, composée *avec* la chair, théandrique si l'on veut, mais rigoureusement unique : c'est Dieu, bien que fait homme. En ce sens, deux natures après l'union, c'est, si l'on ne se trompe et si l'on veut être sincère, la dualité des hypostases, des Christ, des Fils, entre lesquels il n'y a place que pour l'union morale de la théorie nestorienne. » J. Lebon, *op. cit.*, p. 509.

Telle est, aussi exactement définie que possible la position des deux théologies hétérodoxes adverses, du nestorianisme en face du monophysisme.

2° *La théologie orthodoxe de l'union hypostatique.* — 1. *Les premiers tâtonnements de la théologie catholique.* — En face des premières hérésies christologiques, les Pères, nous l'avons vu, se sont faits les défenseurs du dogme et ont rappelé la tradition catholique. Mais tant qu'il s'est agi simplement d'opposer aux affirmations hétérodoxes l'affirmation traditionnelle, les Pères se sont contentés de rappeler le dogme et, tout au plus, de montrer son bien-fondé dans les autorités de la sainte Écriture. C'est là l'œuvre des écrivains ecclésiastiques des II[e] et III[e] siècles. Mais, dès le IV[e], avec Apollinaire de Laodicée, la théologie commence à se manifester dans le domaine qui lui est propre, le domaine des conclusions, déduites des principes révélés, à l'aide de moyens termes empruntés à la raison. En face de cette théologie naissante et favorable, dans ses déductions, à une hérésie destructive de l'humanité en Jésus-Christ, les Pères doivent faire œuvre, non seulement d'interprètes de la tradition, mais de véritables théologiens. Il s'agissait, nous venons de le voir, de poser le principe de la distinction, dans les créatures, des concepts de nature et d'hypostase. Cette distinction, en effet, est nécessaire pour ne point tomber dans les erreurs opposées de l'apollinarisme et, plus généralement, du monophysisme, d'une part, et, d'autre part, du nestorianisme ou, d'une manière plus générale, de la dualité de personnes en Jésus-Christ. Dans l'état où se trouvait la terminologie catholique relative aux problèmes christologiques du IV[e] siècle, les Pères, avons-nous dit avec M. Voisin, étaient incapables de proposer une explication philosophique sur la différence qui existe entre « nature » et « personne ». Mais ils ne confondaient pas ces deux termes et leur attribuaient deux sens différents. Voir HYPOSTASE, col. 385 sq. Bien plus, on rencontre déjà, chez les auteurs du IV[e] siècle, des traits caractéristiques de l'hypostase, ceux-là mêmes que l'on rencontrera plus tard, exposés et longuement expliqués, dans les différents systèmes philosophiques chrétiens. Il n'y a qu'à se reporter au résumé fait de la pensée philosophique des Pères, à l'art. HYPOSTASE, principalement col. 405.

C'est cependant à l'aide de cette terminologie peu assise que les Pères entament la lutte contre l'apollinarisme. Nous avons déjà vu quel emploi les Pères ont fait de l'argument sotériologique : « Le Verbe a sauvé l'homme tout entier; donc il s'est uni ce qu'il est venu sauver. » Mais le moyen terme d'ordre rationnel sur lequel ils s'appuient principalement dans leur réfutation est que le Christ ne serait pas homme s'il ne possédait tous les éléments constitutifs de la nature humaine. Voir le développement de cet argument, sous plusieurs formes différentes, FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 552-555. « Ces deux principes, dit à juste titre M. Voisin, *op. cit.*, p. 354, *le Christ est homme*, et *il s'est uni à ce qu'il venait sauver*, sont les deux arguments fondamentaux auxquels les orthodoxes en appellent unanimement pour établir l'intégrité de la nature humaine du Sauveur. Saint Athanase y ajoute le suivant : la mort consiste dans la séparation de l'âme et du corps et non de la divinité et de la chair. *Contra Apollinarem*, l. I, n. 18; l. II, n. 14, *P. G.*, t. XXVI, col. 1125, 1156. Par conséquent, si le Christ n'a pas eu d'âme humaine, il serait faux de dire qu'il est mort de notre mort. Au jugement des deux Grégoire, l'union de la divinité au corps se comprend mieux, si l'on admet qu'elle s'est faite par l'intermédiaire de l'esprit. » Dans toutes ces façons d'argumenter en faveur de la vérité révélée, on saisit l'esprit et la manière proprement théologique. La comparaison chère à Apollinaire, de l'union de l'âme et du corps, est reprise par les Pères, non dans le but que se proposait l'hérésiarque, mais uniquement pour démontrer la possibilité d'une union intime, physique, personnelle, entre le Verbe et la chair, c'est-à-dire l'humanité. Léonce de Byzance, au VI[e] siècle, atteste que cette comparaison était commune dans la tradition catholique. *Contra Nestorium et Eutychetem*, l. I, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1280 sq. Déjà, en effet, au IV[e] siècle, saint Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, c. I, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1133; saint Grégoire de Nysse, *Adversus Apollinarem*, n. 2, *P. G.*, t. XIV, col. 1128; Némésios, *De natura hominis*, c. III, *P. G.*, t. XI, col. 592-593; le pseudo-Athanase, *De incarnatione Dei Verbi*, n. 2, *P. G.*, t. XXVIII, col. 92; et, plus tard, Théodoret, *Dial. Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 146-147, puis, chez les Pères latins, saint Vincent de Lérins, *Commonitorium*, XII, XIII, *P. L.*, t. L, col. 654, 655, et saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXIV, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 399; *Serm.*, CCCLXXI, *De nativitate Domini*, III, n. 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1660, proposent implicitement ou explicitement l'union de l'âme et du corps comme terme de comparaison, pour mieux faire comprendre l'intimité de l'union hypostatique. D'ailleurs, la comparaison, au V[e] siècle, fait pour ainsi dire partie de la prédication universelle et du magistère ordinaire de l'Église catholique. Le symbole dit d'Athanase la propose explicitement : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Denzinger-Bannwart, n. 40. La théologie des Pères trouve un troisième sujet sur lequel elle doit s'exercer et nous touchons ici au point précis de

la controverse monophysite et nestorienne, bien que les Pères visent directement l'apollinarisme, — c'est quand il s'agit de réfuter le fondement philosophique de tous ces systèmes hérétiques : deux êtres parfaits ne peuvent former un seul être, δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται. *Contra Apollinarem*, l. I, n. 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 1096. Il faut confesser que les réponses des Pères, au IVe siècle, sont encore, sur ce sujet, bien insuffisantes. Saint Grégoire de Nysse affirme simplement que la conception apollinariste présente autant de difficulté que la doctrine catholique, *Antirrheticus*, n. 39, *P. G.*, t. XLV, col. 1212; saint Grégoire de Nazianze répond que l'argumentation apollinariste ne vaut que pour les choses s'unissant matériellement; mais il n'en saurait être de même des choses spirituelles, qui peuvent s'unir entre elles ou à des corps. Puis, si notre esprit est parfait, il ne l'est cependant que d'une façon relative, c'est-à-dire par rapport à l'âme et au corps; mais il est imparfait relativement à la divinité. *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 185. Ces réponses directes sont bien insuffisantes, et cependant, dès le IVe siècle, les Pères proposent déjà des indications remarquables touchant la nature de l'hypostase : nous avons noté tout particulièrement l'unité d'existence, c'est-à-dire de sujet existant, ὕπαρξις étant souvent pris par les Pères comme synonyme d'ὑπόστασις. Voir HYPOSTASE, col. 404. Quant à proposer directement la distinction philosophique de φύσις et d'ὑπόστασις en christologie, les Pères du IVe siècle ne le peuvent encore pas : ils la pressentent et l'indiquent à leur manière. « En effet, ils ne disent pas que deux éléments forment dans le Christ un seul élément; mais en règle générale, ils emploient le genre *neutre* pour désigner l'humanité et la divinité, le *masculin* pour désigner l'être du Christ, en qui sont réunis ces deux éléments. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 180. Ὁ δύο τελείων φύσεων εἷς υἱός, dit saint Amphiloque, *Epist. ad Seleucum*, dans Mai, t. VII, p. 135. Le pseudo-Athanase et saint Amphiloque ne présentent aucune exception à cette règle. Épiphane se sert toujours du genre masculin pour désigner l'être du Christ. Grégoire de Nazianze emploie plusieurs fois le neutre : τὰ γὰρ ἀμφότερα ἕν, mais le plus souvent il se conforme également à la règle indiquée, et nous avons vu avec quelle précision il exprime la différence qui existe entre le mystère de la trinité et celui de l'incarnation. Voir col. 459. Ce fait est digne d'attention; car il atteste que les Pères ne se figuraient pas une union de deux éléments en formant un troisième; mais, sans avoir encore de terminologie scientifique, ils réfutent l'objection d'Apollinaire : « deux parfaits ne peuvent être un parfait », en disant : deux *éléments* parfaits constituent une personne (un sujet, un Christ, un fils), ἕνα, ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν. L'hérésiarque, qui repousse toute distinction entre « nature » et « personne », emploie indifféremment le genre neutre ou le masculin; les orthodoxes, qui n'ont pas d'idée bien exacte sur cette distinction, mais ont pourtant conscience qu'il doit en exister une, se servent du neutre pour désigner les natures du Christ, et du masculin pour désigner sa personne. » G. Voisin, *op. cit.*, p. 367-368.

2. *La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie.* — La doctrine christologique de ce Père sur le sens précis de l'union hypostatique a été exposée, col. 474 sq. Il reste simplement à indiquer quel progrès le grand Alexandrin a réalisé dans la méthode, la terminologie et l'explication théologique de ce dogme. — *a)* Au point de vue de la méthode, saint Cyrille développe l'argument scripturaire et traditionnel. Déjà, contre Apollinaire, les Pères du IVe siècle avaient eu recours à l'autorité de la sainte Écriture : c'est surtout dans l'interprétation du mot σάρξ, chair, puis comme synonyme d'homme, d'humanité, que porte l'effort des Pères. S. Athanase, *Ad Epictetum*, n. 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 1061, 1064; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVII, n. 29, *P. G.*, t. XLII, col. 685; S. Ambroise, *De incarnatione*, c. LIX, LX; cf. *Epist.*, XLII, n. 8, *P. L.*, t. XVI, col. 833, 1118; Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 176 sq.; S. Augustin, *De LXXXIII quæst.*, q. LXXX, n. 1, 2, *P. L.*, t. XL, col. 93. Saint Cyrille donne à l'argument scripturaire un développement jusqu'alors inusité. A la fin du *De recta fide ad reginas*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1221-1336, il accumule les textes bibliques destinés à réfuter la doctrine nestorienne des hypostases dans le Christ. Ces textes se retrouvent disséminés dans ses autres écrits. L'argument traditionnel, emprunté à l'autorité des Pères, prend aussi, avec le docteur alexandrin, une extension considérable. « Dès l'origine de la controverse nestorienne, dit M. Turmel, saint Cyrille invoqua l'autorité de saint Athanase. Sa *Lettre aux moines d'Égypte* contient, en effet, deux citations tirées du troisième discours contre les ariens, et dans lesquels la sainte Vierge est appelée *mère de Dieu*. Il compléta de bonne heure ses informations... Pour connaître, dans le détail, les résultats des recherches patristiques entreprises par l'illustre adversaire de Nestorius, il faut consulter le compte rendu de la première séance du concile d'Éphèse, Hardouin, *Acta conciliorum*, t. I, col. 1399-1410, et le *premier discours aux reines*, c. I, n. 9-13, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1209 sq. Là, se déroulent sous nos yeux de longues séries de textes. Ce sont : saint Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, les papes Jules et Félix, Théophile, saint Cyprien, saint Ambroise, les trois Cappadociens, Atticus, Amphiloque, saint Jean Chrysostome, Antiochus, Ammon, Vitalis, Sévérien, qui viennent déposer contre Nestorius... On le voit, saint Cyrille a fait une enquête considérable, puisqu'il a consulté, non seulement les docteurs de l'Orient, mais ceux de l'Occident lui-même. » *Histoire de la théologie positive*, Paris, s. d. (1904), t. I, p. 210-211. L'argument patristique, convient-il d'ajouter, garde, sous la plume de saint Cyrille, le caractère d'argument traditionnel qui lui est propre : aux subtilités de Nestorius essayant d'interpréter en un sens favorable à son hérésie certains textes, aux reproches d'apollinarisme que lui font certains adversaires, saint Cyrille répond en rétablissant le *sens* traditionnel et catholique des autorités invoquées : loin de s'en tenir aux expressions parfois défectueuses, c'est à la doctrine et à la doctrine seule qu'il s'attache. Dans le IIe livre de son *Adversus Nestorium*, il explique que la *divinisation* attribuée à l'humanité dans l'union hypostatique n'implique pas un changement survenu dans la nature humaine par suite de son union avec la divinité, comme si elle avait été transformée en Dieu, mais signifie simplement qu'unie au Verbe, cette nature humaine appartient à Dieu. Quand les Pères parlent d'*absorption* de la nature humaine, surtout après la résurrection du Christ, voir S. Athanase, *Contra arianos*, orat. III, n. 48, *P. G.*, t. XXVI, col. 425; S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 53, *P. G.*, t. XLV, col. 1252, saint Cyrille explique, *Ad Succensum*, *Epist.*, I, *P. G.*, t. LXXVII, col. 233, qu'il s'agit de l'absorption des infirmités de la nature et non de la nature elle-même. Pareillement, s'il emploie la formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη qu'il croit être de saint Athanase, c'est dans un sens nettement orthodoxe et nullement appollinariste. Voir CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Saint*), t. III, col. 2513.

b) Au point de vue de la spéculation théologique, saint Cyrille n'accuse de progrès sur les Pères du IVe siècle que par une adaptation plus complète de la terminologie déjà reçue aux problèmes christologiques : les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, prennent un

sens plus directement en rapport avec la constitution physique de l'être du Verbe incarné. Mais saint Cyrille est un précurseur : sa théologie prépare les décisions postérieures de l'Église; aussi comporte-t-elle, non dans le sens des vérités qu'elle expose, mais dans les formules mêmes qui traduisent cette vérité, plus d'une hésitation, plus d'une expression moins parfaite que l'Église ne canonisera pas. La formule ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, dont saint Cyrille peut à juste titre revendiquer la paternité, *Apologeticus pro XII capitibus*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 400-401, est employée par lui dans un sens moins précis et moins strict que le sens qu'elle aura dans la suite. Néanmoins, le saint docteur a fait avancer beaucoup la théologie de l'union hypostatique : il en a donné le sens exact et posé les termes essentiels. Toutefois, son œuvre reste encore, à l'instar des œuvres du IVe siècle, plus dogmatique que théologique. Notons cependant, dans le domaine propre de la spéculation théologique, l'exposé du mystère de l'union hypostatique par la célèbre comparaison de l'union de l'âme et du corps, à laquelle nous avons déjà fait allusion, col. 491. Nestorius avait essayé de déduire de cette comparaison les conséquences erronées qu'on en peut tirer relativement au mystère de l'incarnation et de montrer, par là, que l'union de Dieu le Verbe avec l'humanité ne pouvait être « en une nature », *Le livre d'Héraclide*, p. 142-143; cf. p. 40; concevoir l'union hypostatique sur le mode de l'union de l'âme et du corps, c'est attribuer à Dieu impassible la passibilité, à Dieu immortel la souffrance et la mort, c'est « priver le Verbe d'être Dieu, parce qu'il ne serait pas en tout d'une essence indépendante ». *Ibid.*, p. 35-36; cf. p. 37-38. Les critiques de Nestorius prouvent simplement que toute comparaison prise dans les choses créées est en défaut pour représenter adéquatement le mystère : saint Cyrille l'avoue : « L'union dont l'Emmanuel a été le sujet est au-dessus de cela (l'union de l'âme et du corps). » *Scholia de incarnatione*, n. 8, *P. G.*, t. LXXV, col. 1377. Cependant la comparaison de l'âme et du corps reste au centre de la théologie cyrillienne; le docteur alexandrin la pousse aussi loin qu'il est possible de le faire sans franchir les limites de l'orthodoxie. Le Verbe incarné lui apparaît comme un individu unique, mais composé d'un double élément : la divinité et l'humanité, tout comme l'individu humain est composé d'une âme et d'un corps. Le corps du Verbe lui appartient tout aussi réellement que notre corps nous appartient. Cf. *Adversus Nestorium*, l. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 200. L'humanité fait partie de la constitution physique du Verbe après l'incarnation, bien que l'hypostase divine soit demeurée immuable en elle-même. L'union de cette humanité avec le moi divin est aussi réelle, aussi intime que si le Verbe avait été incarné de toute éternité, que s'il avait apporté sa chair du ciel, au lieu de la prendre dans le sein de la Vierge. *Scholia*, n. 34, *P. G.*, t. LXXV, col. 1406. Sans changer aucunement, le « moi » divin s'est parfaitement *approprié*, ἰδιοποιεῖσθαι, ἰδιοποίησις, οἰκείωσις, tout ce qui constitue l'humanité, tout ce qui lui arrive, tout ce qui l'affecte, de sorte que les choses humaines, τὰ ἀνθρώπινα, lui appartiennent aussi réellement que les choses divines, τὰ θεῖα, de même que l'individu humain s'approprie tout ce qui arrive à son âme et à son corps... » M. Jugie, *op. cit.*, p. 165-166. D'autres comparaisons sont employées par saint Cyrille, le charbon incandescent, *Adv. Nestorium*, l. II, prol., *P. G.*, t. LXXVI, col. 62; la fleur et l'odeur, *Scholia*, c. X, *P. G.*, t. LXXV, col. 1379; la teinture et l'objet qui en est imprégné, *Dial. de incarnatione, ibid.*, col 1214, comparaisons qu'on retrouvera chez des théologiens postérieurs, comme Abucara et Theorianos. Cf. Thomassin, *op. cit.*, l. III, c. IV.

3. *La théologie de Léonce de Byzance.* — L'œuvre théologique, commencée par saint Cyrille avant Éphèse, fut heureusement continuée, complétée et, on peut dire, achevée par Léonce de Byzance après Chalcédoine. Les hésitations, les inexactitudes qu'une terminologie encore en formation trahissent chez Cyrille, sont ici corrigées par les apports de la théologie latine, qui, depuis Tertullien, s'en tient à la formule classique, consacrée par saint Léon : *une personne, deux natures, les deux natures s'unissant dans une personne unique ou hypostase.* Léonce de Byzance n'a qu'à recueillir les définitions dogmatiques antérieures et y adapter les spéculations d'une théologie qui déjà se meut à l'aise et procède par des exposés didactiques. A dire vrai, il n'a pas le mérite de Cyrille d'Alexandrie, dont le génie avait devancé les formules du IIe concile de Constantinople. Mais la valeur théologique de Léonce est incontestable. A lui revient le mérite d'avoir conçu une *théologie* de l'incarnation. Trois points caractéristiques sont à relever dans cette théologie par rapport au problème de l'union hypostatique : *a*) la méthode de Léonce est foncièrement théologique : « Chalcédonien, il l'est en conscience, mais il connaît aussi bien la christologie d'Éphèse, et il est convaincu qu'il règne entre les définitions des deux conciles une harmonie parfaite. C'est cette harmonie qu'il veut mettre en lumière, afin de couper court soit aux objections des nestoriens, soit des monophysites, et de les ramener, si possible, à l'unité de l'Église. Pour cette œuvre, il s'inspirera du néoplatonisme, dont il trouve des lambeaux dans les Pères; il lira Porphyre et, à travers Porphyre, utilisera Aristote et ses catégories. Mais ce ne sont là, pour lui, que des aides extérieures. Avant tout, il veut reproduire la pensée des Pères, πάντα ἐκ Πατέρων λαβὼν ἔχω, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1344; la philosophie lui servira seulement à en rendre compte rationnellement.» Tixeront, *op. cit.*, p. 152-153. — *b)* L'utilisation des concepts philosophiques lui permet précisément de donner, au sens que recouvrent les diverses expressions des Pères, relativement à l'union hypostatique, une formule typique, qui résout enfin, d'une façon satisfaisante, l'objection d'Apollinaire, maintes fois relevée par les Pères, et cependant jamais réfutée complètement, à savoir, comment deux natures complètes, τέλεια, peuvent s'unir dans un sujet unique. C'est la difficulté d'ordre rationnel inhérente au mystère de l'union hypostatique; difficulté que l'on retrouve à la source des deux hérésies opposées, le nestorianisme et le monophysisme. On a rappelé à HYPOSTASE, col. 397 sq., l'analyse instituée par Léonce de Byzance relativement aux concepts de nature et d'hypostase; pour la première fois, on trouve dans la théologie catholique une formule exprimant exactement ce qu'est, en regard de l'hypostase, la nature concrète, existant réellement, mais ne constituant pas un sujet à part soi, καθ' ἑαυτόν. Entre la nature abstraite, sans réalité, ἀνυπόστατος, et la nature individuée, qui existe à part soi, ὑπόστασις, il y a un moyen terme, c'est l'être, la nature *enhypostasiée*, ἐνυπόστατος. La nature enhypostasiée n'est pas une hypostase, puisqu'elle n'existe pas en soi, mais ce n'est pas non plus un accident, puisque, par hypothèse, c'est une nature, une substance... Ainsi, l'on peut victorieusement répondre aux difficultés soulevées par les hérésies contraires, nestorianisme et eutychianisme : la nature humaine, tout en demeurant complète et entière, n'est pas une hypostase, parce qu'elle n'existe pas à part soi et qu'elle subsiste dans le Verbe, à qui elle appartient et qui lui donne d'exister par le fait qu'il la reçoit en lui. » Aux nestoriens, Léonce fait remarquer qu'il est bien vrai que le Verbe parfait et complet, τέλειος, a pris une nature com-

plète, τέλεια; mais que, si ces deux éléments sont complets et parfaits, considérés en eux-mêmes, ils ne sont, considérés vis-à-vis du Verbe incarné dont ils sont les éléments, que comme des parties incomplètes, comme le corps et l'âme vis-à-vis de l'homme, col. 1289. Il n'y a donc dans le Christ qu'une personne. Voir col. 497, cet argument ébauché par saint Grégoire de Nazianze. Aux monophysites et aux sévériens en particulier, il fait remarquer que, si les caractères spécifiques de la nature humaine, τὸ λογικὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι, se sont trouvés en Jésus-Christ — ce qu'ils concédaient — il faut bien admettre qu'il y a en lui une φύσις humaine, et par conséquent deux natures, col. 1317, 1320. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 156-157. — *c)* La théologie de Léonce précise par des exemples et des comparaisons sa doctrine de l'enhypostasie. La comparaison du flambeau allumé de deux éléments combustibles réunis en une seule flamme, revient à plusieurs reprises sous sa plume, col. 1280, 1304. Mais c'est la comparaison de l'âme et du corps, comparaison traditionnelle, et « reçue des théologiens antérieurs », que Léonce s'efforce d'expliquer et de tirer au clair. Cette union est l'image de l'union hypostatique, *a.* parce qu'elle implique, entre l'âme et le corps, une union substantielle, comme celle qui règle les rapports du Verbe et de la nature humaine; *b.* parce que, dans l'homme, l'âme garde ses propriétés et le corps les siennes, comme, dans le Christ, la divinité et l'humanité conservent réciproquement les leurs; *c.* parce que l'union de l'âme et du corps en une seule personne humaine nous conduit à l'intelligence de l'union du Verbe et de la nature humaine en une personne, une hypostase, un être, un sujet. Mais il faut se garder de déduire de cette célèbre comparaison l'unité de nature dans l'Homme-Dieu, et c'est sur ce point précis que l'union de l'âme et du corps, d'où résulte une nature unique, ne peut servir de terme de comparaison à l'union hypostatique : « Le résultat de l'union de l'âme et du corps n'est pas seulement un individu, τὶς ἄνθρωπος, c'est une espèce, une φύσις caractérisée, une nature à laquelle plusieurs individus peuvent participer, et comme on peut attribuer à chacun des individus ce qui est de la nature ou de l'espèce, on peut dire de chaque homme qu'il est μία φύσις, bien que le corps et l'âme gardent en chacun d'eux leur ἰδιότης. Mais en Jésus-Christ, il n'en va pas de même. Le résultat de l'union en lui n'est pas une nature *christique*, χριστότης, εἶδος Χριστῶν, qui puisse être participée ; c'est forcément un individu, une hypostase unique, incommunicable. Il n'est donc pas μία φύσις, il est μία ὑπόστασις. Il n'existe que trois cas, ajoute Léonce, où l'on peut parler de μία φύσις : *a.* relativement à l'espèce; *b.* relativement à l'individu en tant qu'il participe à l'espèce; *c.* lorsque, de deux natures, par le mélange, s'en forme une troisième différente des deux autres, ἐξ ἑτεροειδῶν ἑτεροειδές. Le cas de Jésus-Christ ne rentre dans aucun d'eux. *Libri tres contra nestorianos et eutychianos*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1289-1292. Tixeront, *op. cit.*, p. 157. Les scolastiques et saint Thomas en particulier, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 1, ad 3um; *De unione Verbi incarnati*. a. 1, n'ont rien écrit de plus précis.

A propos de l'affaire des Trois Chapitres, l'empereur Justinien, excité par Théodore Askidas, voir CONSTANTINOPLE (*IIe concile de*), t. III, col. 1235, publia son Ὁμολογία, dont la théologie traduit une étroite parenté avec la théologie de Léonce de Byzance. Or, on sait que le VIe concile œcuménique a consacré la théologie de Justinien : sur les écrits théologiques de Justinien, voir Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franc., c. III, p. 24-27; ce fut donc également le triomphe de la théologie de Léonce. Voir, sur les définitions conciliaires relatives à l'union hypostatique, col. 485 sq.

4. *Les théologiens postérieurs à Léonce de Byzance.* — Comme on l'a vu à l'art. HYPOSTASE, col. 399, pour les théologiens postérieurs à Léonce de Byzance (nous passerons ici sous silence ceux qui n'ont laissé aucune œuvre vraiment originale), l'apport qu'ils ont pu faire à la théologie catholique a été suffisamment exposé; saint Sophrone de Jérusalem, saint Maxime, saint Anastase le Sinaïte ne s'écartent en rien de la christologie de Léonce. Toutefois, la christologie de saint Sophrone et de saint Maxime, de ce dernier surtout, présente un aspect nouveau. Il ne s'agit plus simplement d'affirmer contre les monophysites la dualité de natures; il fait tirer du principe dyophysite, consacré à Chalcédoine et à Constantinople, des conclusions théologiques relatives à la dualité d'opérations et de volontés en Jésus-Christ. Tandis que Sophrone insiste sur la dualité d'opérations en Jésus-Christ, sans parler explicitement de la dualité de volontés, Maxime va jusqu'au bout des conclusions du dogme. Sa théologie ne s'arrête pas à l'activité du Christ; avec la rigueur de la scolastique, elle arrive aux conséquences dernières : si la volonté libre fait partie de la nature humaine, le Verbe, s'il a pris cette nature, a pris nécessairement aussi cette volonté. Ces conclusions théologiques deviendront, par la consécration officielle qui en sera faite au synode de Latran et au concile œcuménique IIIe de Constantinople, des articles de foi : ici, le progrès théologique se double d'un progrès dogmatique. On étudiera l'un et l'autre à l'art. MONOTHÉLISME. Il convient toutefois d'observer dès maintenant que, conformément à la solution qui sera donnée plus tard par la théologie scolastique et que le pape Honorius Ier, voir t. VII, col. 101 sq., esquissait déjà dans sa réponse fameuse et tant discutée à Sergius, c'est à l'union hypostatique elle-même qu'il faut remonter pour avoir le principe de la rectitude absolue de la volonté humaine dans le Christ. L'union de l'humanité avec la divinité est la cause souverainement efficace de l'impeccabilité du Christ, voir JÉSUS-CHRIST; on doit donc, en Jésus-Christ, admettre deux volontés, l'une divine, l'autre humaine, sans craindre qu'elles s'opposent ou se combattent. Il n'y a qu'un voulant, le Verbe incarné, qui ne peut faire deux actes opposés de volonté, et il est impossible que la volonté humaine, divinisée comme toute l'humanité de Jésus, ne se conforme pas à sa volonté divine. Elle s'y conforme donc, mais librement, et par un vouloir humain et spontané. » Tixeront, *op. cit.*, p. 191-192. Cf. *P. G.*, t. XCI, col. 30, 48. En ce qui concerne les autres auteurs, tous professant en Jésus-Christ l'union substantielle des deux natures, il suffit de les signaler, avec l'énoncé de leurs principaux ouvrages christologiques. Citons saint Éphrem d'Antioche (527-545), dont on n'a plus que quelques fragments, *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 2103-2110; le moine Job, dont nous possédons deux fragments, *ibid.*, col. 3313-3320; Jean Maxence (avec une tendance quelque peu monophysite), *Epistola ad legatos*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 75-86; *Ad epistolam Hormisdæ responsio*, *ibid.*, col. 93-112; saint Anastase d'Antioche, qui lutta contre la doctrine des aphthartodocètes, mais dont les écrits sont perdus; saint Germain de Constantinople, qui, en matière christologique, écrivit une lettre *Pro decretis concilii Chalcedonensis ad Armenios*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 135-146 (texte latin seulement). Sur les œuvres de saint Sophrone et de saint Anastase le Sinaïte, voir SOPHRONE et ANASTASE (*Saint*), t. I, col. 1167.

5. *La théologie de saint Jean Damascène.* — La doctrine de ce saint, à la fin de l'âge patristique, résume exactement toutes les affirmations dogmatiques, tous les progrès théologiques relatifs à l'union hyposta-

tique. Sa christologie est la synthèse de toutes les décisions conciliaires, de toutes les formules traditionnelles, de toutes les explications adoptées dans l'Église orientale, dans les siècles antérieurs. On a vu à Hypostase, col. 400, comment le Damascène reprend les définitions et les théories philosophiques de Léonce de Byzance, sur les concepts de *nature*, d'*hypostase*, de *réalité enhypostasiée*. Ses explications n'apportent aucun élément nouveau de solution, mais elles ont le grand mérite de donner à sa théologie un caractère didactique et méthodique, qui fait qu'on a parfois comparé l'œuvre de saint Jean au VIIIe siècle à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin au XIIIe. Il y a, sur ce point, des réserves à faire; mais il est exact que saint Jean Damascène a donné, pour son temps, la meilleure formule de la théologie catholique en général, et de la christologie en particulier.

Sur le point précis de l'union hypostatique, on peut résumer ainsi sa théologie. L'humanité qu'a prise le Verbe, en s'incarnant, n'est pas l'humanité abstraite, considérée ψιλῇ θεωρίᾳ, ni l'humanité concrète telle qu'elle existe dans tous les hommes pris collectivement, mais une humanité individuelle, qui n'est pas cependant par elle-même un individu, une personne, n'étant individu et personne que dans le Verbe et par le Verbe. *De fide orthodoxa*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1024. Le Christ, en s'unissant à la nature humaine individuelle, a pris toute *notre* nature : avec lui et par lui notre nature est donc ressuscitée et montée au ciel. Col., III, 1. Toute la nature divine s'est unie à la nature humaine, mais par le Verbe seul et dans le Verbe seul, le Père et le Saint-Esprit ne s'étant unis à l'humanité que κατ' εὐδοκίαν καὶ βούλησιν, *ibid.*, c. VI, col. 1001-1008; l'union du Verbe avec l'humanité est, au contraire, κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν, c. III, col. 993; c'est encore, pour la distinguer d'une union apparente, κατὰ φαντασίαν, une union réelle, substantielle, οὐσιωδής. *Ibid.* Grâce à la théorie philosophique de l'ἐνυπόστατον, on peut affirmer, contre les monophysites, que la nature humaine prise par le Christ ne perd pas sa φύσις, et contre les nestoriens, qu'elle n'est pas ἰδιοσύστατος : elle est ἐνυπόστατος et subsiste dans le Verbe. L'union des deux natures, καθ' ὑπόστασιν, a persévéré dans le triduum de la mort : le corps et l'âme de Jésus sont restés unis au Verbe, mais sans former deux personnes distinctes, puisqu'ils subsistaient dans l'unique personnalité du Verbe, ὑποστατικῶς διὰ τοῦ Λόγου, quoique divisés par le lieu, τοπικῶς, c. XXVII, col. 1097. Saint Jean expose principalement sa théorie de l'enhypostasie dans le *De fide orthodoxa*, l. III, c. IX, col. 1017; *De natura composita contra acephalos*, c. VI, *P. G.*, t. XCV, col. 120. Il admet la formule cyrillienne μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, dans le sens orthodoxe où l'entend saint Cyrille. *De fide orth.*, l. III, c. I, col. 1024-1025; *Contra jacobitas*, n. 22, *P. G.*, t. XCIV, col. 1460-1461. L'union hypostatique fait que la personne de Jésus, de simple qu'elle était dans le Verbe non incarné, devient composée. La personne du Verbe n'a reçu aucune modification, mais, en considérant le tout que forme le Verbe incarné, une personne en deux natures, il faut dire que le Christ est composé, σύνθετος, non plus d'une, mais de deux natures, l. III, c. VII; l. IV, c. V, col. 1009, 1109.

Pour exprimer l'union substantielle du Verbe avec l'humanité, saint Jean Damascène se sert d'une terminologie ordinairement réservée à la signification de l'unité substantielle des personnes divines. Il appelle l'union hypostatique, περιχώρησις, (on trouve aussi παραχώρησις) *circumincession*. Voir les textes : *De fide orthodoxa*, l. III, c. III, V, VII, XVII, XIX; l. IV, c. XIX; *De imaginibus*, orat. I, n. 21, *P. G.*, t. XCIV, col. 996, 1001, 1012, 1069, 1077, 1119, 1253. A dire vrai, cette expression ne lui est pas absolument propre; on trouve des formules περιχωρεῖν ou μεταχωρεῖν εἰς ἀλλήλας, en parlant des deux natures, chez saint Grégoire de Nazianze. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. IV, c. XIV, n. 2. En somme, sous une forme plus expressive, la circumincession christologique est l'équivalent des formules κρᾶσις, μίξις, que nous avons déjà rencontrées sous la plume des Pères. Voir col. 441-442. Ces formules peuvent se prêter, on l'a déjà fait observer, à des interprétations orthodoxes et hétérodoxes, suivant le sens qu'on leur donne. La comparaison du mélange, de l'absorption des deux natures l'une en l'autre, donne lieu a des sens opposés. Cf. Petau, *loc. cit.*, n. 5.

La comparaison de l'âme et du corps revient tout naturellement sous la plume de saint Jean Damascène. Comme Léonce de Byzance, plus que lui, il y fait les réserves nécessaires. Cf. l. III, c. III, col. 992, 993; *Contra jacobitas*, n. 54-57, col. 1464-1468; *De natura composita*, n. 7, col. 129, 131. L'homme est formé de deux natures irréductibles entre elles, l'âme et le corps : bien que saint Jean Damascène ignore le terme et le concept de substances *incomplètes*, tels que les scolastiques les formuleront plus tard, la chose existe déjà dans sa pensée : l'âme et le corps ne comptent pas en Jésus-Christ pour deux natures unies à une troisième, la nature divine, dans la personne du Verbe. Les deux éléments immédiats dont est composé le Christ sont la *nature* humaine et la nature divine, *De fide orth.*, l. III, c. XVI, col. 1065-1068; l'âme et le corps, en effet, par leur union, constituent une nature unique supérieure à la nature de l'âme et à celle du corps prises séparément, nature qui constitue l'espèce humaine, animal raisonnable. Mais en Jésus-Christ, l'union de la divinité et de l'humanité ne forme pas une nouvelle nature, mais un individu unique. Reprenant l'explication de Léonce de Byzance, saint Jean déclare que le Verbe et l'humanité ne forment pas une χριστότης, à laquelle plusieurs Christs puissent participer.

Un des caractères de la christologie de saint Jean, c'est de déduire avec rigueur les conclusions théologiques et dogmatiques de l'union hypostatique. On constate que, sur ce point, il est le devancier des théologiens du XIIIe siècle, dans l'exposé des corollaires du dogme de l'union hypostatique. Les conclusions de saint Jean Damascène sont les suivantes : *a)* adoration due à l'humanité de Jésus-Christ, considérée non pas séparément du Verbe, mais unie au Verbe hypostatiquement, *De fide orth.*, l. III, c. VIII, col. 1013; *b)* filiation divine de Jésus-Christ, le nom de Fils marquant une relation de la personne : filiation qui exclut de Jésus-Christ la relation de serviteur vis-à-vis du Père, c. XXI, col. 1085; *c)* communication des idiomes, dont il expose les règles et justifie l'usage, c. IV, col. 997-1000; *d)* compénétration mutuelle des natures unies, περιχώρησις, divinisation (θέωσις) de l'humanité par la divinité, comportant, non une transformation substantielle de l'humanité, mais une communication, dans la mesure du possible, des dons, des privilèges, de la puissance d'action et d'opération de la divinité : c'est une participation à l'énergie divine : ἡ δὲ τοῦ Κυρίου σάρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούθησε, c. VII, col. 1012; cf. c. XVII, col. 1068-1072; *Contra jacobitas*, n. 52, col. 1461; *e)* absence de toute ignorance en Jésus-Christ; le progrès de sa sagesse a été simplement apparent. *De fide orth.*, l. III, c. XIV, XXI, XXII, col. 1044, 1084-1088; *De duabus voluntatibus*, n. 38, t. XCV, col. 177. La perfection même de l'humanité de Jésus exclut pareillement tout ce qui, dans les passions humaines et les souffrances, est incompatible avec cette perfection :

point de passions mauvaises, subordination absolue de la partie inférieure à la volonté, impossibilité pour le corps cependant passible d'être atteint par la souffrance au point de subir une corruption contraire à sa dignité. *De fide orth.*, l. III, c. XX, XXIII, XXVIII, col. 1084-1088, 1089, 1097-1100; *De duabus voluntatibus*, n. 36, 37, col. 173, 176, 177. *f)* Enfin, dualité d'opération et de volonté. Voir MONOTHÉLISME. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 496-501.

II. THÉOLOGIE LATINE. — 1° *La théologie catholique.* — 1. *Son caractère dogmatique.* — La théologie latine du IVe siècle, avons-nous dit, col. 462, se contenta d'affirmer le dogme de l'union hypostatique. Saint Augustin n'ajoute rien aux affirmations de ses devanciers : sa théologie christologique est encore un exposé, plus complet peut-être, mais strictement dogmatique du mystère. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2363-2365. A noter l'usage fait par le docteur d'Hippone de la comparaison de l'âme et du corps, col. 2366. Saint Augustin ramena à une conception orthodoxe de l'union hypostatique le moine Leporius, nestorien avant Nestorius, dont on possède la rétractation. *Libellus emendationis*, *P. L.*, t. XXXI, col. 1221-1230; Cavallera, *Thesaurus*, n. 669-673. L'époque suivante, malgré les controverses qui agitent l'Orient, reste tout aussi calme. « Sur les formules qui sortirent de la délibération des conciles, remarque à bon droit M. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 348, l'Église latine avait, et depuis longtemps, son siège fait, son langage acquis. Sa doctrine, que saint Léon proclama dans sa fameuse lettre à Flavien, offrait évidemment, dans son expression, plus d'affinité avec celle de l'école d'Antioche qu'avec celle de saint Cyrille; mais, comme on évitait d'en trop raisonner, on se gardait des excès qui perdirent Nestorius et compromirent Théodoret, et l'on conservait en somme entre les deux tendances, et par le sentiment de la tradition, le juste milieu nécessaire. »

Cette attitude traditionnelle, sans addition théologique, se retrouve chez tous les Pères : Cassien, *De incarnatione Christi*, où l'auteur, contre Nestorius, démontre la légitimité du θεοτόκος, l'unité de personne en Jésus-Christ, la consubstantialité du Christ au Père, par la divinité, à Marie, par l'humanité, nonobstant son unité de personne; enfin, la communication des idiomes, l. II, c. II, IV; l. V, c. VII, VIII; l. VI, c. XXII, XXIII, *P. L.*, t. L, col. 31-37, 41, 42, 112-119, 184-196; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, XII, XIII (à noter, dans ce dernier chapitre, l'exposé de la comparaison de l'âme et du corps), *P. L.*, t. L, col. 654, 655; S Prosper, *In ps. XLIV*, 1, *P. L.*, t. XLI, col. 411; S. Maxime de Turin, *Serm.*, XLIII, *P. L.*, t. LVII, col. 621; Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. II, III, *P. L.*, t. LVIII, col. 981-982; S. Fulgence, *Epist.*, XVII, c. V, *P. L.*, t. LXV, col. 457. Le mot *substantia* est quelquefois substitué à *natura*. *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis*, l. I, n. 18, *P. L.*, t. LIII, col. 272. L'emploi du terme *substantia* amènera Julien de Tolède à reconnaître en Jésus-Christ trois substances. Mais cette façon de parler mérite d'être étudiée particulièrement. Voir plus loin.

Le traité *De duabus naturis* de saint Gélase, édité par A. Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, Braunsberg, 1868, t. I, mérite une mention particulière. La dualité des natures, l'unité de la personne sont fortement indiquées, contre Eutychès et Nestorius, n. 3. Denzinger-Bannwart, n. 168; Cavallera, *Thesaurus*, n. 693. La communication des idiomes est formulée, n. 4. Denzinger-Bannwart, n. 169. Puis le sens, sinon les termes mêmes de la lettre de saint Léon sont rappelés. Au sujet des natures, on doit croire *sine defectu alterius utramque persistere, in utraque unum eumdemque Dominum Jesum Christum totum Deum hominem et totum hominem Deum, sine sui confusione, sine ulla divisione quam conditio possit quæcumque perstringere, sine privatione vel defectione cujusquam ex iis proprie vel in iis veraciter manere, ex quibus vel in quibus unus et perfectus et verus est Christus...*, n. 8. Cavallera, n. 694. Gélase reprend, n. 9, *ibid.*, n. 695, la comparaison classique de l'union de l'âme et du corps; explique, n. 10, n. 696, l'expression *una natura incarnata*. La comparaison empruntée à la « substance » ou « nature » du pain et du vin qui demeurent, dans l'eucharistie, nonobstant la présence réelle, est plus célèbre; n. 14, n. 698. Sur la véritable signification de ces termes, voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1180-1181; cf. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. I, col. 1575-1576. Rapprocher de ces déclarations dogmatiques du pape Gélase, la lettre d'Anastase II à Laurent de Lignido (497), n. 2. Cavallera, *Thesaurus*, n. 700-701.

2. *Précisions dans la terminologie.* — Il suffit de rappeler ici brièvement le progrès réalisé dans la terminologie latine, pour exprimer l'union hypostatique, en fonction des définitions des conciles orientaux. Le terme *persona* devenu équivalent d'ὑπόστασις; le mot *substantia* pris indifféremment d'abord dans le sens d'ὑπόστασις et d'οὐσία, en attendant que Rufin trouvât un meilleur équivalent latin d'hypostase avec *subsistentia*, équivalent consacré par les papes et traducteurs des conciles œcuméniques; sens concret donné au mot *subsistentia* chez les Pères latins et dans les conciles. Voir HYPOSTASE, col. 391-393. Boèce, avec son *De persona et duabus naturis*, Rustique, qui fut un acharné défenseur des Trois Chapitres, avec son dialogue *Contra acephalos disputatio*, restent les deux auteurs qui ont le plus contribué à ce progrès des formules dogmatiques et théologiques. Outre sa célèbre définition de la personne, cf. HYPOSTASE, col. 392, Boèce, dans son *De duabus naturis*, a laissé une solide réfutation des hérésies opposées, nestorianisme et monophysisme, et, en faveur du dogme de l'union personnelle, apporté « trois arguments décisifs », dont nous allons résumer les idées fondamentales. *P. L.*, t. LXIV, col. 1345-1347.

« S'il y a deux personnes en Jésus-Christ, l'humanité et la divinité restent juxtaposées, à peu près comme deux corps, comme deux blocs qui se touchent, sans se fusionner, et, partant, plus de Christ : le Christ alors n'est plus rien, puisque rien ne résulte de deux personnes moralement unies : *Nihil est Christus... omnino enim ex duabus personis nihil unquam fieri potest.*

« Deuxième considération. L'incarnation a toujours été regardée comme la grande nouveauté des siècles, comme le gigantesque miracle qui ne s'est produit qu'une fois. Tout cela est vrai si Dieu, qui est tellement loin de l'homme, fait un avec lui, si des natures qui sont tellement distantes s'embrassent dans une seule personne. Mais dans la théorie de Nestorius, qu'y a-t-il de si nouveau et d'extraordinairement mystérieux, l'union morale de l'homme avec Dieu s'étant produite et devant se renouveler tant de fois? Où il y a deux personnes, les deux natures ne forment pas un tout substantiel : Dieu n'est donc pas devenu homme.

« Troisième preuve. Nier l'unité de personne, c'est proclamer que le genre humain n'a pas été racheté, que la génération du Christ ne nous apporte aucun salut, que les Écritures de tant de prophètes ont nourri d'illusions le peuple croyant; c'est mépriser l'autorité de l'Ancien Testament, qui nous promettait le salut par l'avènement de Jésus. Selon un principe fondamental dans la tradition, le Verbe n'a sauvé que ce qu'il a pris : donc, pas d'humanité sauvée si

elle n'a pas été prise par le Verbe. Cf. plus haut, col. 470. Mais il est inconcevable que l'humanité soit « assumée », s'il y a diversité dans les personnes autant que dans les natures. Prendre une nature, c'est la faire sienne, et, par conséquent, il faut que la nature prise par le Verbe appartienne au Verbe. Or, dans l'hypothèse nestorienne, l'humanité appartient à la personne humaine, non au Verbe de Dieu. Avec cette théorie des deux personnes, il est impossible que l'humanité ait été assumée par le Verbe : dès lors, point de salut, point de rédemption pour le genre humain. » Hugon, *Le mystère de la rédemption*, p. 157-159.

Rustique, on l'a vu, cf. HYPOSTASE, col. 393, corrigea en substituant *subsistentia* à *substantia*, ce que la définition de Boèce pouvait présenter de défectueux dans la terminologie. Thomassin, *op. cit.*, c. IX, n. 4, résume ainsi sa doctrine théologique de l'union hypostatique : *a*) notion philosophique de l'hypostase ou subsistence, voir HYPOSTASE, col. 393; *b*) rien de ce qui appartient aux autres hommes n'a manqué à l'humanité du Christ; *nec enim habet aliquid minus præter alias subsistentias rationales et individuas*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1239; *c*) l'humanité du Christ n'a pas sa subsistence propre, parce qu'elle subsiste dans le Verbe, qui est comme son sujet, son fondement : *Causa enim Verbum Deus est carnis assumptæ, in quo, quasi in fundamento, illa assumpta natura quæ est servi forma, incumbit*, col. 1238; *d*) l'humanité du Christ n'a donc pas de subsistence propre; elle n'est pas un sujet, mais dans un sujet : *illa igitur causa* (*nostræ salutis*), c'est-à-dire l'humanité, instrument du Verbe, *magis in subjecto est, quam subjectum*, col. 1239; par rapport au Verbe, il faudrait plutôt la comparer à un accident qu'à un sujet, col. 1240; *e*) par rapport à ses propres accidents, l'humanité du Christ joue vraiment le rôle d'un sujet subsistant, bien que, par rapport au Verbe, elle ne soit pas un sujet : ainsi en est-il du Christ lui-même, qui, par rapport aux hommes, est chef, ce qu'il n'est pas par rapport à Dieu; ainsi en est-il de l'homme, chef de la femme, mais, par rapport au Christ, simple membre, *ibid.*; *f*) si, par l'imagination, on séparait l'humanité du Verbe, sans aucune addition et par le simple fait de la séparation, elle subsisterait en soi et serait une personne. *Ibid.*

3. *La formule duæ naturæ, tres substantiæ in Christo.* — Le calme théologique faillit être troublé, sous le pontificat de Benoît II. Déjà, en 675, dans un synode national d'Espagne, tenu à Tolède (XI[e] concile de Tolède), avait été reçu et promulgué un symbole, Hahn, *op. cit.*, p. 242, composé par un théologien inconnu du V[e] siècle, et dans lequel on lit, à propos du Fils : *Solus Filius formam servi accepit in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati : quæ forma illi ad unitatem personæ coaptata est, adeo ut Filius Dei et filius hominis sit Christus, id est, Christus in his duabus naturis, tribus exstat substantiis : Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animæ, quod ad verum hominem pertinet.* La pensée des Pères du concile est claire : l'âme et le corps sont comptés comme deux substances, c'est-à-dire deux éléments substantiels. Cette interprétation tout à fait orthodoxe ressort d'ailleurs de la suite même de la profession de foi : *Habet igitur in se geminam substantiam divinitatis et humanitatis nostræ.* Quelques années après ce concile, le pape saint Léon II ayant envoyé aux évêques d'Espagne le décret de condamnation porté contre Apollinaire et le monothélisme par le III[e] concile de Constantinople, leur demandant d'y apposer leurs signatures, saint Julien, depuis peu archevêque de Tolède, en renvoyant au pape les documents signés, y joignit sa *Première apologie de la vraie foi*, dans laquelle il exposait et prouvait magistralement les dogmes attaqués par les hérétiques orientaux. Dans cette apologie se retrouvait l'expression admise par le XI[e] concile de Tolède, tenu sous son prédécesseur. Cette expression déplut à Rome et le pape Benoît II pria Julien de vouloir bien lui envoyer, à l'appui de ses assertions (trois autres propositions étaient également incriminées), des preuves empruntées à l'antique tradition de l'Église et à l'enseignement des Pères. Saint Julien, au reçu des envoyés pontificaux (vers 685-686), répondit par sa seconde apologie, où il maintient ses assertions et en démontre le bien-fondé. On sut plus tard que Rome agréa ces explications; mais, en 688 le XV[e] concile de Tolède avait déjà pris parti pour Julien et sanctionné sa doctrine et sa terminologie : *Ad secundum quoque retractandum capitulum transeuntes, quo idem papa incaute nos dixisse putavit, tres substantias in Christo Dei Filio profiteri; sicut nos non pudebit, quæ sunt vera defendere, ita forsitan quosdam pudebit, quæ vera sunt ignorare. Quis enim nesciat, unumquemque hominem duabus constare substantiis, animæ scilicet et corporis?... Quapropter natura divina humanæ sociata naturæ possunt et tres propriæ et duæ propriæ appellari substantiæ.* Mansi, t. XII, col. 10. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 284, 295. Dans son apologie, qui fut pleinement approuvée par Sergius I[er], Julien déclarait qu'il est parfaitement vrai que dans le Christ il y a trois substances : la substance infiniment parfaite du Verbe et les deux substances de l'âme et du corps, l'une spirituelle, l'autre matérielle, dont l'union forme la nature humaine du Verbe incarné. Il ajoute que cette affirmation de trois substances en Jésus-Christ offre l'inappréciable avantage d'exclure à la fois et le manichéisme, qui nie l'existence réelle du corps de Notre-Seigneur, et l'apollinarisme, qui supprime son âme. Sur ces détails, voir J. Tailhan, *Anonyme de Cordoue*, Paris, 1885; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 553 sq.

L'affaire semblait donc réglée définitivement; mais le concile de Francfort (794), à propos de l'adoptianisme, voir t. I, col. 403-413, qui infestait alors l'Espagne, crut devoir mettre en garde les évêques espagnols contre une formule à laquelle ils semblaient tenir outre mesure. Voici le passage de la lettre des Pères de Francfort, relatif à la terminologie incriminée par eux : *Quod etiam et in sequentibus adjunxistis in professione Nicæni symboli non invenimus dictum, in Christo duas naturas et tres substantias, et homo deificus et Deus humanatus. Quid est natura hominis, nisi anima et corpus? vel quid est inter naturam et substantiam, ut tres substantiæ necesse sit nobis dicere et non magis simpliciter, sicut sancti Patres dixerunt, confiteri Dominum nostrum Jesum Christum Deum verum et verum hominem in una persona? Mansit vero persona Filii in Trinitate, cui personæ humanæ accessit natura, ut esset et una persona, Deus et homo, non homo deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus : propter unitatem personæ unus Dei Filius, et idem hominis Filius perfectus Deus, perfectus homo... Consuetudo ecclesiastica solet in Christo duas substantias nominare, Dei videlicet et hominis.* Mansi, t. XIII, col. 884; Denzinger-Bannwart, n. 312.

S'il fallait porter un jugement sur la formule incriminée, il faudrait reconnaître avec les Pères de Francfort qu'elle est ambiguë et peut facilement être interprétée en un sens contraire à l'orthodoxie. Le mot *substance*, à moins d'indication contraire, signifie un être complet dans son essence : placer deux substances complètes en Jésus-Christ reviendrait à nier l'union substantielle du corps et de l'âme du Verbe incarné. Mais saint Julien et les conciles espagnols voulaient simplement affirmer l'existence des substances *incomplètes*, âme et corps, unies en une seule nature hu-

maine en Jésus-Christ comme en tout homme, afin de mieux réfuter le docétisme et l'apollinarisme. Leur formule est donc orthodoxe, mais elle reste ambiguë: elle fournit même positivement une arme à l'erreur en plaçant sur la même ligne logique la substance complète de la nature divine et les substances incomplètes de la nature humaine. Une telle façon de s'exprimer est contraire à l'exactitude du langage.

On ne peut nier cependant que l'usage de cette formule ambiguë se retrouve parfois dans la liturgie et chez les docteurs scolastiques. Le mot « substance », appliqué à notre seul corps, se lit dans la préface de l'Épiphanie : *cum unigenitus tuus in substantia nostræ mortalitatis apparuit;* dans l'oraison de la messe au jour octave de l'Épiphanie, *in substantia nostræ carnis apparuit;* bien plus, l'expression *duplex substantia* employée pour désigner l'âme et le corps se lit dans l'hymne *Adoro te: quibus sub bina specie — carnem dedit et sanguinem — ut duplicis substantiæ — totum cibaret hominem.* Saint Bonaventure, de son côté, n'hésite pas à attribuer *trois substances* au Christ, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, a. 1, q. III. Saint Thomas adopte aussi, en l'expliquant, cette façon de parler. *Cont. gentes*, l. IV, c. XXXIV; *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. 2. Quant aux expressions *homo deificus* et *Deus humanatus* que rejette le concile, il faut reconnaitre que, malgré le sens orthodoxe qu'on peut leur attribuer, elles prêtent à confusion. La première pourrait laisser entendre qu'il s'agit d'une déification par la grâce; la seconde qu'il n'y a entre Dieu et l'humanité en Jésus-Christ, qu'une union morale : celle-ci a toutefois été employée par saint Cyrille d'Alexandrie. *Apologet. pro XII capitibus*, anath. I, *P. G.*, t. LXXII, col. 396.

2° *La théologie adoptianiste.* — Il s'agit ici uniquement de la controverse adoptianiste du VIIIe siècle, qui prépare sans doute les controverses du XIIe, mais que, dans l'ordre logique des doctrines, il faut rappeler brièvement avant d'étudier le dogme de l'union hypostatique au moyen âge. Cette controverse a été exposée, t. I, col. 403-413. Comme on l'a dit, col. 409, c'est pour avoir voulu rattacher la filiation à la nature et non à la personne que les adoptianistes sont tombés dans l'erreur. Quelle opposition cette hérésie comporte-t-elle vis-à-vis du dogme de l'union hypostatique? La filiation, étant une dénomination qui convient à la personne et non à la nature, ne peut être attribuée qu'à la personne même de Jésus et non à sa nature humaine : il est donc exact de dire que Jésus-Christ, en tant qu'homme, est le Fils naturel de Dieu, et non pas son Fils adoptif : le terme *homme* désignant ici la personne et non la nature de Jésus-Christ. Les évêques espagnols, partisans de l'adoptianisme, étayaient leur doctrine erronée principalement sur la sainte Écriture. Voir col. 408. Mais la spéculation théologique n'est pas absente de la controverse engagée contre eux. Voir col. 411. Au fond, l'adoptianisme aboutit au nestorianisme; bien que ses adeptes se soient vivement défendus d'accepter pareille hérésie, bien qu'ils aient évité même d'employer des expressions philosophiquement fausses, il ne faut pas hésiter à tirer les conclusions des prémisses posées par eux. Ces conclusions sont celles-là mêmes que saint Thomas fera apparaître des thèses adoptianistes du XIIe siècle : *négation de l'union substantielle du Verbe et de la nature humaine; distinction, en Jésus-Christ, de l'hypostase et de la personne* : dans le Christ, dont Éliphand affirme l'unité de personne, il faut distinguer *celui* par qui Dieu a créé les choses visibles, qui est fils par génération, par nature, et *celui* qui est né de la Vierge, qui est fils par grâce et par adoption. *P. L.*, t. XCVI, col. 880; cf. t. CI, col. 1327. Le dualisme d'Éliphand est accentué par Félix d'Urgel, voir ÉLIPHAND DE TOLÈDE, t. IV, col. 2339. Les réfutations de l'adoptianisme par le B. Alcuin fournissent à ce dernier l'occasion de promulguer à nouveau, dans cette époque de transition, la foi catholique au Christ : *unus idemque Deus, unus idemque homo; unus idemque Filius Jesus Christus. Gemina enim nativitas geminam uni Christo dedit naturam. Adversus Felicem*, l. I, n. 10, *P. L.*, t. CI, col. 135.

L'adoptianisme accuse une parenté étroite avec le nestorianisme. Les adoptianistes, dit Schwane, *Histoire des dogmes*, t. IV, p. 359, sont par rapport aux nestoriens dans la même situation que les monothélites par rapport aux monophysites. Les monothélites affirmaient l'unité de la volonté, et prétendaient avec cela ne pas enseigner l'unité de nature. De même, les adoptianistes soutenaient la dualité de la filiation dans le Christ et pensaient ne pas établir par là la dualité de personnes. Ils ne voulaient donc pas au commencement renouveler simplement le nestorianisme; mais, en voulant attacher à tort une importance spéciale à la différence entre les deux natures dans la dénomination de Notre-Seigneur, ils furent par le fait poussés à séparer, comme les nestoriens, les deux natures de Jésus-Christ en deux personnes. Ils se trompèrent par conséquent sur la *communicatio idiomatum*, cette question sur laquelle il est si facile de se tromper dans un sens ou dans l'autre. Cette parenté doctrinale de l'adoptianisme et du nestorianisme dérive-t-elle d'une influence directe de Théodore de Mopsueste sur Éliphand de Tolède et Félix d'Urgel? L'affirmative a été soutenue par Néander, Jacobi, *Dogmengeschichte*, Berlin, 1857, t. II, p. 26 sq. Il est possible aussi que l'ancien priscillianisme, condamné au concile de Braga de 563, voir Denzinger-Bannwart, n. 233, 234, ait eu une influence lointaine sur ces erreurs. Voir Döllinger, *Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 54 sq.

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse émise par Néander et Jacobi, il n'en est pas moins certain que l'adoptianisme du VIIIe siècle établit une ligne de continuité doctrinale entre la grande hérésie de l'Orient, combattue par saint Cyrille, et les erreurs de l'école d'Abélard, au XIIe siècle, timidement reproduites par le Maître des Sentences et réfutées victorieusement par saint Thomas d'Aquin au XIIIe. L'adoptianisme du VIIIe siècle contient déjà, sauf les formules précises et didactiques qu'y apportera la scolastique, tout le problème christologique qui se posera plus tard entre les partisans des opinions rapportées par le Maître des Sentences et la théologie catholique.

VII. LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE. — La théologie scolastique se rattache logiquement, en ce qui concerne le dogme de l'union hypostatique, aux controverses adoptianistes du VIIIe siècle, dont nous trouvons des échos au XIIe siècle, dans l'école d'Abélard. Sans doute, la tradition catholique, en face de l'erreur, se trouve représentée d'un façon continue. Mais l'œuvre proprement scolastique du début est une controverse dogmatique, un choix entre les opinions courantes dans les écoles. Ces opinions, le Maître des Sentences n'ose pas encore leur donner la note théologique qui leur convient, mais saint Thomas se prononce déjà catégoriquement et qualifie d'hérétiques certaines « opinions » qui avaient cours au siècle précédent. Ce premier travail d'élimination fait, la théologie scolastique entreprend l'exposé didactique de la doctrine catholique touchant l'union hypostatique : sur ce point, elle n'apporte guère d'éléments nouveaux et se contente de synthétiser la doctrine et les formules des Pères de l'Église; son originalité consiste surtout à envisager certains problèmes anciens sous un aspect nouveau, et à faire ressortir davantage les caractères de l'union hypostatique et à pousser plus avant l'analyse de l'élément formel

constitutif de l'union du Verbe à la nature humaine.

I. CONTINUITÉ DE LA TRADITION CATHOLIQUE. — Cette continuité s'affirme chez les docteurs adversaires, en philosophie, des erreurs nominalistes, en théologie, des erreurs adoptianistes; les deux principaux représentants de l'orthodoxie sont saint Anselme et saint Bernard.

Saint Anselme, dans son *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, c. VI, *P. L.*, c. CLVIII, col. 278, propose explicitement le dogme de l'union hypostatique. En Jésus-Christ, la nature se distingue de la personne, *duæ naturæ, una persona.* Autour de cette formule traditionnelle se groupent toutes les explications de l'archevêque de Cantorbéry. C'est dans ce chapitre que l'on trouve la formule : *in Christo, Deus est persona et homo est persona, nec tamen duæ sunt personæ, sed una persona*, sur laquelle s'appuiera Baltzer, au XIXe siècle, pour défendre les erreurs guntheriennes. Voir plus loin, col. 555-556. C'est l'ensemble des propriétés singulières qui font l'individu, qui est désigné ici par *Deus* et par *homo*, mais non la nature considérée dans ses éléments spécifiques. La formule anselmienne est donc orthodoxe; toutefois, elle doit être entendue dans le sens que lui donne le contexte. Ce sens permet à Anselme d'appeler Jésus-Christ : *ille assumptus homo*, col. 279. Cf. *Cur Deus homo*, l. I, c. VIII, col. 369. Dans ce dernier ouvrage se trouve également exposée la foi en l'incarnation et en l'union hypostatique. Voir l. I, c. VIII; l. II, c. VI-IX, col. 369, 403-408.

Saint Bernard, l'adversaire d'Abélard, se préoccupe d'éviter le piège où est tombé Nestorius, en ne reconnaissant pas au Christ l'unité de personne en même temps que la dualité des natures. Voir *Capitul. hæres.*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1051; *De consideratione*, l. V, c. IX, X, *ibid.*, col. 800-801. Le Christ a pris une chair véritable, semblable à la nôtre, sujette à toutes les passions humaines, sauf le péché. *Serm.*, XXXIV, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 631. En Dieu, la trinité des personnes coexiste avec l'unité de substance; en Jésus-Christ, les trois substances ne font qu'une personne. *Serm.*, II, *in vigilia nativitatis*, *ibid.*, col. 98; cf. *De consideratione*, l. V, c. VIII-IX; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 800-801. On trouve également bien des traits relatifs à l'union hypostatique en Jésus-Christ dans les sermons *in Cantica*, et dans le *Liber de passione Christi*, publié parmi les œuvres de saint Bernard.

D'autres représentants de la tradition catholique sont à signaler : Rupert, dans *De victoria Verbi*, l. XI, et plus explicitement encore dans le commentaire *In Joannem*, l. II, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1443 sq., 257-260; Ratramne, *De Christi nativitate, passim*, *P. L.*, t. CXXI, col. 81 sq.; Flodoard, dans ses poèmes *De triumphis Christi, libri tres*, *P. L.*, t. CXXXV; le cardinal Drogon, *Sermo de sacramento dominicæ passionis*, *P. L.*, t. CLXV, col. 1515 sq.; le B. Odon de Cambrai, *Disputatio de adventu Christi Filii Dei*, *P. L.*, t. CLX, col. 1103 sq.; le Vén. Guibert, *Tractatus de incarnatione*, *P. L.*, t. CL, col. 489-528.

Plus tard, à l'aube de l'âge d'or de la scolastique, la chaîne se continue par Hugues de Saint-Victor, *Summa Sententiarum*, tr. I, c. XV-XIX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 70-80; cf. *Libellus de quatuor voluntatibus in Christo*, col. 841 sq.; Richard de Saint-Victor, *Liber de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 995 sq.; Pierre Lombard et le maître Bandin, dans le IIIe livre des Sentences, *P. L.*, t. CXCII, col. 757 sq., 1071 sq.; Jean de Corbie, *Apologia de Verbo incarnato*, *P.L.*, t. CLXXVI, col. 295 sq.

II. CONTROVERSES DOGMATIQUES. — La théologie du XIIIe siècle fut préparée par les controverses du XIIe. Sur l'ensemble de ces controverses, voir ABÉLARD (*Articles condamnés*), t. I, col. 43-48; ADOPTIANISME AU XIIe SIÈCLE, *ibid.*, col. 413-417. Tandis qu'au VIIIe siècle la discussion entre catholiques et adoptianistes était principalement scripturaire et patristique, et portait sur la filiation naturelle ou adoptive de Jésus-Christ, au XIIe, le débat porte directement sur la constitution intime de la personne du Sauveur et sur le rôle de la nature humaine dans cette personne. L'opposition de l'adoptianisme d'Éliphand et de Félix au dogme de l'union hypostatique n'est qu'une conséquence que l'on tire de leur erreur; mais, dans le néo-adoptianisme de l'école d'Abélard, c'est le dogme de l'union hypostatique qui est en jeu directement : la théorie adoptianiste n'est qu'un corollaire des erreurs enseignées par les auteurs incriminés, relativement au mode d'union du Verbe avec l'humanité. Il faut reconnaître que toutes les écoles paraissent retenir la foi catholique définie contre l'apollinarisme, le nestorianisme et le monophysisme; mais la discussion des formules catholiques de l'union *personnelle* ramenait logiquement les erreurs du monophysisme et du nestorianisme.

Les erreurs touchant l'union personnelle du Verbe et de l'humanité en Jésus-Christ, mises en cours par les partisans de l'adoptianisme du XIIe siècle, peuvent se résumer sous trois chefs différents : 1° Il y a plus que la négation de la communication des idiomes, il y a négation d'une union substantielle réalisée, dans le Christ, entre le Verbe et l'humanité : une telle union introduirait une nouvelle substance dans la trinité des personnes divines. 2° L'union hypostatique est donc une union purement accidentelle et extrinsèque : le corps et l'âme du Christ ne sont pour le Verbe qu'un vêtement, tout au plus un instrument, mû par le Verbe, mais sans être un avec lui. Ils sont bien des réalités, mais ils ne sont pas la réalité du Verbe incarné : le Verbe incarné n'est pas homme; il a pris *(assumpsit)*, il s'est uni, il possède *(habet)* un homme. 3° L'humanité de Jésus-Christ est réelle; mais on ne peut logiquement affirmer que « Jésus-Christ, en tant qu'homme, soit une réalité substantielle »; il n'y a pas, en effet, identité de la personne de Jésus avec l'humanité. D'où il faut conclure que Jésus-Christ, comme homme, n'est pas *aliquid*, mais simplement *alicujus modi*. C'est ce que l'on a appelé le *nihilisme* ou *nihilianisme* christologique, Cf. ADOPTIANISME, col. 413-414.

Sur ces trois points la théologie didactique des auteurs catholiques du moyen âge concentre toutes les controverses christologiques.

1° *L'union du Verbe et de l'humanité est-elle une union substantielle?* — 1. *Positions hétérodoxes.* — La réponse affirmative, qui résume toute la tradition catholique touchant l'union hypostatique, est de foi; et pourtant elle fut, aux XIIe et XIIIe siècles, grâce à l'autorité d'Abélard et à l'influence de son école, sujette à controverse. Elle est, en effet, directement dirigée contre les tenants de la première et de la troisième opinions rapportées par le Maître des Sentences, l. III, dist. VI. « Les uns disent, rapporte Pierre Lombard, que, dans l'incarnation même du Fils de Dieu, un homme déterminé, constitué d'une âme et d'un corps (tout homme est constitué de ces deux éléments), a commencé à être Dieu, non point par la nature divine, mais par la personne du Verbe, et Dieu a commencé d'être *cet* homme. Dans cette opinion, *cet* homme a été pris par le Verbe qui se l'est uni. Dieu s'est fait homme signifie donc que Dieu a commencé d'être une substance déterminée, subsistant dans une âme raisonnable et une chair humaine, et cette substance a été faite, c'est-à-dire a commencé d'être Dieu, non qu'il y ait eu changement de nature, mais, les deux natures conservant leurs propriétés, Dieu est devenu homme et l'homme est devenu Dieu. »

Après avoir rappelé sur quelles autorités patristiques les tenants de cette opinion appuyaient leur doctrine, Pierre Lombard conclut en montrant que l'union personnelle du Verbe et de cet homme qui est en Jésus-Christ est le résultat *de la grâce*, et non de la nature ou des mérites de l'homme, uni au Verbe de Dieu.

Les autorités dont se réclament les partisans de cette opinion sont toutes, sauf une, empruntées à saint Augustin. Mais les textes de l'évêque d'Hippone ne signifient pas qu'en Jésus-Christ l'homme ait été un sujet distinct du Verbe. Saint Augustin affirme simplement, ce qui est la doctrine traditionnelle, que le Verbe fait chair est à la fois le Fils de Dieu et le fils de l'homme, *De Trinitate*, l. XIII, c. XIX, *P. L.*, t. XLII, col. 1033, mais il nie précisément que ce soient là deux fils : *nec duo filii, Deus et homo. Enchiridion*, c. XXXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 251; cf. c. XXXV, col. 249. Quant à la double substance, *geminam substantiam*, du Christ, *In Joannis Evangelium*, tr. LXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1836, le mot substance est pris dans le sens de nature, selon la formule traditionnelle employée en Occident depuis Tertullien : *substantia* ne saurait ici être pris dans le sens de *persona*; ce sens est positivement exclu par saint Augustin lui-même, *Serm.*, CXXX, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 727 : les partisans de la première opinion rapportée par Pierre Lombard ont certainement compris saint Augustin à travers la définition que Boèce a donnée de la personne : *substantia* y étant employé avec le sens de *subsistentia*. Voir HYPOSTASE, col. 393. L'expression : *ille homo*, dont se sert saint Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, c. XV, n. 30, *P. L.*, t. XLIV, col. 981, pour rappeler qu'en tant qu'homme, Jésus-Christ n'a pu mériter la grâce de l'incarnation, n'a rien qui doive surprendre. *Cet homme* est un nom se rapportant à la personne même du Verbe incarné et ne désigne pas l'homme séparé de l'hypostase du Verbe; *cet homme* n'a pu mériter la grâce de l'incarnation, parce que, dès l'instant où déjà on pouvait le désigner ainsi, l'incarnation était accomplie. Saint Thomas ne parle pas autrement dans la *Somme théologique*, IIIa, q. II, a. 11. Enfin, les passages où saint Augustin compare la grâce qui fait le chrétien à la grâce qui fit l'Homme-Dieu, *De prædestinatione sanctorum, loc. cit.*, et *De Trinitate*, l. XIII, c. XVII, n. 22, *P. L.*, t. XLII, col. 1031, ne signifient pas que l'union doive être conçue dans l'incarnation comme une union de pure bienveillance, dans le sens où Nestorius l'admettait, contre l'union physique et naturelle de saint Cyrille d'Alexandrie, mais, comme l'explique encore saint Thomas, *loc. cit.*, a. 10, comme une union purement gratuite, que nul mérite n'a précédée. Quant au dernier texte rapporté par le Maître des Sentences, et qui est de saint Hilaire, *De Trinitate*, l. X, n. 57, *P. L.*, t. X, col. 389, il affirme simplement, selon la doctrine traditionnelle, et selon la doctrine maintes fois professée par l'évêque de Poitiers, cf. l. IX, n. 3, 14; l. X, n. 22, 23, col. 282, 293, 359, 361, que le « Christ est à la fois le Verbe de Dieu et le fils de l'homme, composé d'un corps et d'une âme ». Aucun de ces textes ne signifie que dans le Christ il y ait deux individus, ou bien, pour s'exprimer comme saint Thomas le fait en résumant cette première opinion de ses contemporains ou prédécesseurs immédiats, deux hypostases en une personne.

La troisième opinion rapportée par le Maître des Sentences est destructive, plus encore que la première, de l'union substantielle dans le Christ, Dieu et homme à la fois. Ses partisans ont eu en vue d'assurer à la fois l'unité de personne en Jésus-Christ et l'immutabilité de la Trinité divine. Pour maintenir l'unité personnelle en Jésus-Christ, unité bien compromise si l'on s'en tient à la première formule d'une personne en deux sujets ou hypostases, les partisans de cette troisième opinion conçoivent l'humanité du Christ comme formée, *mais non composée*, d'âme et de corps. Dans l'incarnation, non seulement, il n'y a pas composition des deux natures divine et humaine, mais le Verbe s'est uni directement à l'âme et directement à la chair, de façon que l'âme et la chair ne sont pas unies substantiellement entre elles pour former un individu humain. Jésus a donc tout ce que nous avons, mais selon un autre mode. Le Verbe possède à la fois l'âme humaine et le corps humain, qu'il élève à l'unité de sa personne divine, mais sans qu'aucun lien substantiel fasse de l'âme et du corps une substance individuelle. Ainsi, le Christ, en tant qu'homme, n'est pas même *aliquid*, mais simplement *alicujus*, tout en maintenant la réalité de son âme et de son corps : ainsi, aucune dualité de sujet, et partant de personne, n'est concevable en lui. Mais, d'autre part, l'union qui existe entre le Verbe d'une part, et l'âme et le corps d'autre part, doit être comparée à un simple revêtement. Dieu le Verbe, en prenant notre humanité, n'a pas ajouté à la Trinité une quatrième personne, ni un élément substantiel nouveau : la personne même du Verbe, qui subsistait auparavant sans revêtement humain, prenant *ce revêtement* dans l'incarnation, n'a subi en elle-même aucune division, aucun changement : elle est demeurée identique et toujours semblable à elle-même. Et la raison dernière de cette immutabilité est que, précisément, il n'y a pas entre le Verbe et son humanité, ou plutôt les deux éléments de cette humanité, d'union substantielle, au sens strict du mot, mais qu'il n'existe qu'une union extrinsèque, accidentelle, comme celle du vêtement vis-à-vis de celui qui en est revêtu.

Cette opinion étrange s'appuie principalement sur l'autorité de saint Augustin, tout comme la première opinion. Laissant de côté, comme ne comportant pas les conclusions qu'on en veut tirer, les textes où saint Augustin affirme simplement (ce que la doctrine catholique nous oblige expressément à confesser) que l'incarnation n'a amené dans la Trinité et dans le Verbe de Dieu aucune modification, aucune mutation, il suffira de rétablir la véritable portée du commentaire de l'évêque d'Hippone sur Phil., II, 7, dont est tiré le principal argument en faveur de la thèse du revêtement. L'apôtre avait écrit : *et habitu inventus est ut homo*. Après avoir exposé quatre genres différents selon lesquels nous pouvons posséder une qualité ou une chose, saint Augustin, comme terme de comparaison pour expliquer l'incarnation, s'arrête de préférence au troisième, qui est précisément celui du vêtement. Mais ce n'est qu'une comparaison et saint Augustin nous avertit lui-même que l'expression *indutus est*, dont il se sert, doit être entendue d'une union non pas accidentelle et extérieure, mais substantielle et intime. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2366.

2. *Réponse de la théologie catholique.* — Cette réponse, dans ses formules didactiques, portera sur trois points de doctrine, attaqués ou déformés dans la présente controverse : *a*) *Dans le Christ, il y a eu une véritable union substantielle de l'âme et du corps.* — Le Christ a été fait semblable aux autres hommes, Phil., II, 7, donc il a eu la nature humaine, et la nature humaine n'existe que lorsque l'âme est uni substantiellement au corps. La doctrine contraire n'est pas une opinion libre, c'est une véritable hérésie. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 5; cf. q. XVI, a. 1; *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. III, a. 1; *Contra gentes*, l. IV, c. XXXVII. Si le Christ a pris la nature humaine, c'est en raison du salut des hommes, qui semble exiger que le Sauveur fût homme lui-même, *Sum. theol.*, IIIa, q. IV, a. 1, devant être, comme homme, le

médiateur de Dieu et des hommes. I Tim., II, 5; cf. Heb., II, 17. D'ailleurs, la simple raison veut que le Christ, s'il a pris une humanité réelle, l'ait prise telle que son âme ait été substantiellement unie à son corps : le corps n'est corps humain qu'en raison de cette union avec l'âme; l'âme n'est âme humaine qu'autant qu'elle est unie au corps pour constituer l'homme. De plus, à quelles difficultés n'aboutit-on pas logiquement en acceptant l'opinion de ceux qui nient en Jésus-Christ l'union substantielle de l'âme et du corps, pour faire de ces deux éléments pris séparément un revêtement du Verbe! On aboutit forcément à l'hérésie : hérésie d'Eutychès, en niant que le Verbe soit subsistant en deux natures; à l'hérésie de Nestorius, en affirmant une simple union accidentelle entre le Verbe et les éléments de l'humanité; à l'hérésie d'Apollinaire et peut-être même de Manès, en admettant dans le Christ un corps non animé par l'âme rationnelle, et ne constituant avec l'âme, à laquelle il ne serait pas uni, qu'un être imaginaire. *Contra gentes, loc. cit.* — *b*) *Dans le Christ, il y a eu union substantielle entre le Verbe et l'humanité, composée d'âme et de corps.* — Admettre en Jésus-Christ une seule personne, mais deux hypostases, ou considérer l'humanité comme un simple revêtement de la personne divine, c'est, inconsciemment peut-être, mais à coup sûr, tomber dans l'hérésie nestorienne : à ce seul titre, la première et la troisième opinions rapportées par le Maître des Sentences doivent être rejetées. L'union selon l'hypostase, proclamée au Ve concile œcuménique, n'est pas une union accidentelle, mais substantielle, non qu'il y ait fusion des natures, mais parce qu'il y a « assomption » de la nature humaine à l'être substantiel du Verbe dans l'unité d'hypostase ou de personne. *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 6, et ad 2um. L'expression dont se sert saint Paul, Phil., II, 7, *habitu inventus est ut homo*, doit être entendre dans un sens métaphorique ou tout au moins analogique. Le revêtement de la divinité par l'humanité peut s'entendre de trois façons principalement : d'abord, parce que l'humanité en Jésus-Christ s'ajoute à la personne divine déjà existante, comme le vêtement s'ajoute à l'homme qui le porte; ensuite, parce que la nature humaine est une substance, tout comme le vêtement qui s'ajoute à l'homme; enfin parce que, pas plus que le vêtement à celui qui en est recouvert, la nature humaine n'apporte de modification à l'être divin. *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. III, a. 6, ad 1um. Plus simplement encore on peut dire que la nature humaine fit apparaître visible le Verbe de Dieu, comme le vêtement est le signe extérieur sous lequel paraît celui qui en est revêtu. *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 6, ad 1um. Les adversaires de l'union substantielle revendiquent également, mais tout aussi à tort, un texte de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1049 : *la chair du Christ a été l'instrument* de la *divinité*. Mais il faut observer que ce terme, *instrument*, peut s'appliquer non seulement à un objet extérieur ne possédant aucune relation substantielle avec celui qui s'en sert, mais encore à une partie substantielle, appartenant à l'hypostase ou la personne de celui qui use de cet instrument. Le corps, les membres de l'homme sont des instruments de l'homme et cependant lui sont unis substantiellement. *Sum. theol., loc. cit.*, ad 1um. C'est même dans cette notion de l'instrument substantiellement uni à l'hypostase dont il fait partie qu'il faut chercher le meilleur point de comparaison à l'union hypostatique dans l'union de l'âme et du corps. *Cont. gentes*, l. IV, c. CLI. — *c*) *La réalité et l'intégrité de la nature humaine dans le Christ n'implique ni une hypostase nouvelle, distincte de l'hypostase du Verbe, ni une personne nouvelle en Dieu.* — La raison de cette double affirmation est que l'humanité en Jésus, à la différence de l'humanité possédée par les autres hommes, ne subsiste pas par soi; en Jésus, l'humanité subsiste par le Verbe, auquel elle est hypostatiquement unie : elle n'est pas un sujet distinct, une hypostase différente du sujet, de l'hypostase qu'est le Verbe. *Sum. theol., loc. cit.*, a. 5, ad 1um. De l'union de la nature humaine au Verbe ne résulte d'ailleurs aucun changement dans la Trinité : la personne du Verbe, en élevant jusqu'à elle l'humanité, n'en reçoit aucune modification intrinsèque : tout le changement se tient du côté de l'humanité. *Cont. gentes*, l. IV, c. XLIX, n. 2, 8. Cf. n. 5. Voir, de plus, ABÉLARD (*Articles condamnés*), t. I, col. 46-47.

2° *L'union personnelle du Verbe et de l'humanité en Jésus-Christ est-elle une union de sujets ou d'hypostases ?* — Après l'identification officiellement promulguée par l'Église des termes hypostase et personne, une telle question semble résolue d'avance. Elle se posait toutefois encore au XIIe siècle et le Maître des Sentences n'avait pas osé réprouver comme hérétique la réponse affirmative, qui constitue la première des opinions rapportées par lui. On ne peut expliquer l'attitude des théologiens partisans de la dualité d'hypostases en Jésus-Christ que par l'impossibilité pour eux de concevoir une substance complète et concrète qui ne soit point par le fait même subsistante en soi. Nous avons déjà fait observer à ce sujet que la définition de Boèce pouvait facilement prêter à confusion. Voir HYPOSTASE, col. 393. Ces théologiens, pensant d'ailleurs exprimer une opinion catholique, mais, en réalité, formulant une hérésie, voulaient d'une part conserver à l'humanité prise par Notre-Seigneur son intégrité, et, d'autre part, sauvegarder le dogme de l'unité de personne en Jésus. Cette position « procède d'une ignorance touchant l'habitude de l'hypostase à la personne ». *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 3. La doctrine catholique sur ce point ne peut faire de doute : il ne s'agit pas ici d'opinion, mais d'article de foi, a. 6. La tradition est résumée succinctement, mais d'une manière extrêmement précise, par saint Jean Damascène, reconnaissant en Jésus *deux natures*, mais *une* seule *hypostase*, *De fide orthodoxa*, l. III, c. III-V, *P. G.*, t. XCIV, col. 988-1001, et le Damascène n'est en ceci que l'écho de saint Cyrille d'Alexandrie, *Anath.*, III, IV, de saint Grégoire de Nysse, *Epist. ad Cledonium*, et plus encore du Ve concile où l'anathème fut porté contre « ceux qui introduisent dans le Christ deux personnes et deux substances », c'est-à-dire deux hypostases. *Sum. theol., loc. cit.*, a. 3; cf. *Cont. gentes*, l. III, c. XXXVIII. Il convient de noter que la formule καθ' ὑπόστασιν de saint Cyrille, *Anath.*, II, est prise au XIIIe siècle dans le sens précis de *selon l'hypostase, hypostatice*.

La théologie du moyen âge n'ignore pas, sur l'unité d'hypostase ou de sujet en Jésus-Christ, les preuves scripturaires, basées principalement sur la communication des idiomes; « dans l'hypothèse de deux sujets, il faudrait donc, dit saint Thomas, appliquer séparément les prédicats divins et les prédicats humains que l'Écriture attribue cependant au même Christ ». *Cont. gentes*, l. IV, c. XXXVIII. Quelle que soit d'ailleurs la bonne intention de ceux qui préconisent cette doctrine, il faudra reconnaître qu'elle constitue précisément l'erreur condamnée dès le début par le pape Félix Ier. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 52.

3° *Doit-on affirmer que le Christ, en tant qu'homme, est* ALICUJUS MODI *ou* ALIQUID ? — L'argument de ceux qui tiennent que le Christ, en tant qu'homme, ne peut être dit *aliquid* était ainsi présenté par Pierre Lombard : « Si, en tant qu'homme, le Christ est *aliquid*, il est, de ce chef, ou une personne, ou une substance, ou quelque autre chose. Ce dernier terme n'est pas pos-

sible; par conséquent il doit être ou une personne ou une substance. En admettant qu'il soit une substance, celle-ci sera ou ne sera pas douée de raison. Ce dernier point est encore impossible. Il est donc doué de raison. Mais s'il est une substance douée de raison, il est par le fait même une personne, car la définition de la personne est : *substantia rationalis individuæ naturæ*. Or, il ne peut être une personne au seul point de vue de son humanité, par conséquent il ne peut être un *aliquid*. » *Sent.*, l. III, dist. X. On trouvera à ADOPTIANISME AU XIIe SIÈCLE l'exposé des discussions relatives à cette question qui passionna alors tant d'esprits. Au XIIIe siècle, depuis les décrétales d'Alexandre III qui avaient définitivement fixé ce point de doctrine la controverse était close. Voir le texte des deux lettres d'Alexandre III dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 763, 764. Saint Thomas n'en parle pour ainsi dire qu'en passant et uniquement pour éclairer le problème de la constitution physique de l'humanité du Christ, *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 6; *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. III, a. 2; à propos de la distinction X, le docteur angélique envisage directement l'opinion condamnée par Alexandre III, q. I, a. 2, q. II, ad 1um. L'humanité du Christ est individuelle, mais non pas un individu : le seul individu dans le Christ, c'est la personne même du Verbe. Aussi, sans craindre de mettre en Jésus deux personnes et d'introduire une quaternité en Dieu, on doit dire qu'en tant qu'homme, Jésus est *aliquid*. En tant que *cet* homme, cet individu, il est Dieu, il est personne, hypostase, *aliquis*. C'est, on le voit, à peine transposée, la terminologie déjà acceptée des Pères du IVe siècle, affirmant qu'en Jésus la divinité et l'humanité sont *aliud* et *aliud*, mais qu'il n'y a pas en Jésus *alius* et *alius*. Voir col. 497. D'ailleurs l'hypothèse d'une quaternité en Dieu avait été déjà explicitement réfutée par les Pères : S. Athanase, *Ad Epictetum*, n. 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 1066; cf. Theorianos, *Dial.*, II, *adversus Armenios*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 216 sq.; S. Augustin, *Epist.*, CXL, n. 4, c. IV, n. 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 543; Pierre le Diacre, *De incarnatione et gratia*, c. IV, *P. L.*, t. LXII, col. 86; le diacre Ferrand, *Epist.*, III, n. 10, *P. L.*, t. LXVII, col. 899; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, I, n. 16, *P. L.*, t. L, col. 659; par le XIe concile de Tolède, Denzinger-Bannwart, n. 283. C'est l'application du *Unus de Trinitate passus est*, approuvé au IIIe concile de Constantinople. Sur ces controverses, voir principalement Jean de Corbie, *Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295 sq.; Alexandre de Halès, *Summa*, IIIa, q. VI; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, VII; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI; *Sum. theol.*, IIIa, q. V, a. 3-6.

III. EXPOSÉ DIDACTIQUE. — Unanimement, les théologiens scolastiques, à partir du XIIIe siècle, enseignent, conformément aux définitions des conciles, que l'union du Verbe n'a pas été faite en une nature (soit la nature humaine, soit la nature divine, soit une troisième nature résultant de la fusion des deux autres), mais dans la personne, c'est-à-dire dans l'hypostase, personne et hypostase devant être identifiées. En d'autres termes, le Christ possède les deux natures divine et humaine, mais dans l'unité de la personne divine. Voir tous les commentateurs du Maître des Sentences, l. III, dist. II. Saint Thomas, parmi ses contemporains, mérite une mention particulière, non seulement pour la perfection de son exposé didactique, mais encore pour l'emploi judicieux qu'il a su faire, sur ce point, de la théologie positive. Il demande ses preuves à saint Athanase, à saint Cyrille d'Alexandrie, à saint Jean Damascène, aux conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, de Constantinople, cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. II, IV; *Cont. gentes*, l. IV, c. XXXVIII; certaines expressions moins correctes des Pères sont expliquées dans leur sens orthodoxe. *Opusc. contra errores græcorum*, c. XVII-XXII. Les termes dont se sert la théologie scolastique accusent une correction parfaite et un progrès réel sur la terminologie du XIIe siècle. Ils distinguent exactement les termes désignant l'hypostase et ceux qui se rapportent à la nature; précision qu'on ne trouve pas toujours auparavant, par exemple, chez saint Anselme, appliquant à l'humanité l'expression *ille homo*. *Cur Deus homo*, I, c. VIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 369; cf. *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, c. VI, col. 279; voir plus haut, col. 911.

Il serait fastidieux de reprendre l'exposé de la doctrine traditionnelle, telle que les théologiens scolastiques l'ont entrepris, en des termes souvent identiques, dans leurs commentaires sur le IIIe livre des Sentences, dist. I-II, VI-VII; ou encore, après saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. II-VI; *Cont. gentes*, l. IV, c. XXVII-XLIX, dans leurs commentaires sur ces deux ouvrages du docteur angélique. Nous délimiterons donc le sujet, en nous arrêtant uniquement aux aspects particuliers sous lesquels les scolastiques ont exposé le dogme de l'union hypostatique, aspects qui accusent un progrès dans l'analyse de la pensée catholique. Les discussions sans portée doctrinale réelle seront écartées.

Les scolastiques ont envisagé, dans l'union hypostatique, les deux termes extrêmes de l'union, d'une part, la personne du Verbe, d'autre part, l'humanité, le résultat de l'union, c'est-à-dire l'hypostase ou la personne du Christ, enfin, l'union elle-même.

1° *Le terme extrême de l'union du côté de la divinité : la personne du Verbe.* — A dire vrai, ce premier point de la théologie scolastique dépasse le cadre de la question précise de l'union hypostatique. Il doit être logiquement abordé à l'art. INCARNATION. Voir ce mot. Toutefois, la question de la personne divine dans l'incarnation comporte un point plus particulier où le problème se trouve confiné dans les limites mêmes du problème de l'union. Il s'agit du rôle que joue *dans l'union même* avec l'humanité du Christ la personne divine du Verbe. La thèse catholique affirme, contre les monophysites, la dualité de natures, contre les nestoriens, l'unité de sujet ou d'hypostase. Or, en Dieu, nature et personne sont la même réalité, puisqu'elles sont une seule et même chose avec l'essence divine : comment, ce nonobstant, peut-on encore maintenir que l'union de la personne du Verbe avec l'humanité ne sera pas une union en nature? D'autre part, la personne implique l'incommunicabilité : si l'humanité est élevée à la participation de la personnalité divine, comment peut-on encore sauvegarder la notion de personne en Jésus-Christ? Les scolastiques ont cherché à élucider ces deux aspects encore obscurs du dogme de l'union hypostatique. — 1. L'union de l'humanité avec la personne divine du Verbe, nonobstant l'identité en Dieu de la personne et de la nature, n'implique cependant pas une union en nature. Sans doute, en Dieu, personne et nature sont la même réalité, mais la signification du mot *personne* est différente de la signification du mot *nature*, et, partant, l'union en personne n'est pas l'union en nature. La nature, en effet, fait abstraction de tout ce qui ne constitue pas l'essence comme telle: la personne inclut, au contraire, la raison de subsistence, d'individualité, d'incommunicabilité. D'où il suit que l'union en nature signifie la constitution d'une essence, résultat de la fusion des éléments qui s'unissent; l'union en personne, au contraire, signifie que l'humanité, en Jésus-Christ, s'ajoute pour ainsi dire, comme élément nouveau appartenant à l'hypostase divine, laquelle demeure en soi immuable et inchangée. Cette union hypostatique se vérifierait même dans le cas

où la trinité des personnes n'existerait pas et où Dieu serait, par sa substance même, personnel. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. II, a. 2, ad 1um; Cajétan, *in h. loc.*; cf. q. III, a. 1, 2. En conséquence, en Dieu, c'est la personne qui, d'une manière qui lui appartient en propre, élève à l'unité de son hypostase la nature humaine; mais la nature divine, en raison même de son identité avec la personne, peut être dite secondairement, et parce que subsistante, terme de l'union. *Ibid.* Il est donc exact de dire que les natures divine et humaine sont unies en Jésus-Christ, bien que cette union soit une union, non en nature, mais en personne. Il ne faut pas craindre d'affirmer cette union des natures, au sens où la théologie le permet, et qui est le sens des Pères, encore hésitants sur la terminologie à employer et dont les expressions dépassent parfois la pensée. Voir col. 496. Cf. Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. v, n. 2. — 2. L'incommunicabilité qui appartient en propre à la personne comme telle n'empêche pas le Verbe de faire participer l'humanité à sa personnalité divine; la nature humaine n'ajoute rien à la divinité, infinie en perfection, et se suffisant pleinement dans sa subsistence; mais c'est au contraire la personne divine qui tire à elle, qui élève jusqu'à elle, qui, pour employer le mot consacré par la scolastique, *assume (adsumit)* la nature humaine et la perfectionne. En raison de son infinie perfection et de sa subsistence transcendante, le Verbe peut ainsi assumer la nature humaine de manière à la faire subsister, par une union substantielle, dans sa personnalité ou hypostase divine. Cette personnalité reste inchangée, mais elle commence, dès l'incarnation, à subsister dans la nature humaine, tout comme elle subsiste de toute éternité dans la nature divine. Toutefois, ce n'est pas la nature humaine qui fait que le Fils de Dieu est une personne, puisqu'il l'a été de toute éternité, mais elle fait seulement qu'il est homme, tandis que la personne divine est absolument constituée d'après la nature divine. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. III, a. 1, ad 1um, 2um, 3um. Dans l'union comme avant l'union, la personnalité divine reste donc incommunicable : la nature humaine ne constituant pas un sujet nouveau, mais étant simplement appelée à l'honneur de participer substantiellement à l'hypostase du Fils de Dieu. Telle est la doctrine reçue unanimement chez les scoastiques, nonobstant des divergences assez profondes sur la portée des arguments employés, cf. Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. I; mais, dans sa substance cette doctrine s'impose à tous, quels que soient les systèmes des écoles touchant l'élément formel constitutif de l'union hypostatique.

2° *L'autre terme extrême de l'union : l'humanité.* — Sous cet aspect, le problème didactique de l'union hypostatique embrasse deux questions principales. Dans la première on se demande dans quel ordre la nature humaine, considérée dans toutes les parties qui la composent, a été prise par le Verbe. Dans la seconde, on essaie de résoudre le problème des éléments eux-mêmes auxquels s'est étendue l'union hypostatique. — 1. Il est évident que toute l'humanité et ses parties ont été prises simultanément par le Verbe dans l'union hypostatique. L'ordre dont il est question ici n'est donc pas un ordre de temps, mais un ordre de nature et de causalité. Dans l'humanité, en effet, certaines parties moins nobles n'ont pu être prises par le Verbe qu'en raison d'autres parties plus nobles. Dans cet ordre de causalité, on peut dire, avec tous les théologiens scolastiques (sauf Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3, dist. II, dont la doctrine doit être notée d'erreur, Suarez, *De incarnatione*, disp. XVII, sect. IV, n. 4), que, dans l'ordre des parties essentielles, l'âme fut la raison de l'*assomptibilité* du corps, qui, en effet, ne peut être pris par le Verbe que précisément parce qu'uni à l'âme, il forme une nature humaine complète. L'expression *mediante anima* est d'ailleurs empruntée par la scolastique aux Pères. Voir Petau, *De incarnatione*, l. IV, c. XI; Thomassin, *De incarnatione*, l. IV, c. IX. « Originairement, cette formule fut employée pour satisfaire à un besoin tout pratique, provoqué par les idées que se faisaient les ariens et les païens. D'après ces idées, on disait que l'adoption de la chair était impossible à Dieu, d'une part, parce que Dieu, de même que l'esprit humain, deviendrait l'âme de la chair... et, d'autre part, parce que la chair est trop éloignée de Dieu. » Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1882, t. IV, n. 503. Dans la scolastique, la formule *mediante anima* précise cette double signification conformément à la métaphysique aristotélicienne : « On dit que le Verbe est uni au corps par l'intermédiaire de l'âme; en tant que le corps appartient par l'âme à la nature humaine que le Fils de Dieu se proposait de prendre; mais cela ne signifie pas que l'âme est une sorte de milieu qui lie ce qui est uni. » S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. L, a. 2, ad 2um. De même, si dans l'âme on compare entre elles les diverses parties potentielles, la partie supérieure, l'esprit, est la raison immédiate d'élever les autres parties à l'union avec le Verbe; dans l'ordre de l'intention, c'est encore le tout, parce que complet et en quelque sorte parfait, qui a la priorité sur les parties intégrantes Voir Salmanticenses, disp. IX, dub. unic., § 1-3. Les théologiens, sauf Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. II, sont unanimes sur ces points : les controverses ne commencent que lorsqu'il s'agit de savoir si l'âme a été prise, dans l'humanité, pour elle-même ou parce que co-principe constituant l'humanité : *an illa (anima) fuerit prius assumpta ut quod, vel solum ut quo ?* Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. V; Gonet, *Clypeus, De incarnatione*, disp. X, a. 1, n. 7, 8. De plus, toute une école soutient que, dans l'ordre de l'exécution, la subsistence du Verbe fut d'abord communiquée à l'âme, et ensuite, par l'âme au corps et seulement enfin au composé humain, l'âme étant dans l'homme la partie essentielle à qui convient d'abord et naturellement la subsistence, le corps recevant de l'âme qui l'informe cette subsistence, et, enfin, le composé la possédant parce que résultant de l'union de l'un et de l'autre. Suarez, *ibid.*, n. 3. Que l'âme ait été dans l'ordre de la nature et de la causalité la raison pour laquelle le Verbe s'est uni aussi le corps, cela n'implique nullement que, pendant le triduum de la mort du Sauveur, l'union hypostatique ait été rompue entre le Verbe et le corps séparé de l'âme. Voir plus loin. L'ordre transcendantal de l'âme au corps demeurait toujours dans l'âme du Christ et suffit à maintenir le bien-fondé de la théorie scolastique. *Sum. theol.*, IIIa, q. VI, a. 1, ad 3um. Cf. q. L, a. 2, ad 2um. Sur tous ces points, voir les commentaires des théologiens sur le Maître des Sentences, l. III, dist. II, et sur la *Somme théologique*, IIIa, q. VI, a. 1-5, et q. L, a. 2; mais très particulièrement S. Bonaventure et Gilles de Rome. Cf. Suarez, disp. XVII.. — 2. L'extension de l'union hypostatique est une question soulevée à propos de l'information du corps humain par l'âme intellectuelle. Voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 546-586. Tout d'abord, les théologiens enseignent unanimement que le corps du Christ a été uni non seulement à l'hypostase du Verbe, mais qu'il lui a été uni hypostatiquement, c'est-à-dire de façon à entrer comme élément substantiel constitutif de la personne : c'est ce qui permet la communication des idiomes en tout ce qui concerne les expressions signifiant les souffrances, la passion, la mort du Fils de Dieu. Le Verbe s'est uni hypostatiquement non seulement l'âme, mais l'humanité, donc le corps même du Christ. Si l'âme est dite être la raison pour laquelle le Verbe

s'est uni le corps, c'est pour indiquer l'ordre d'intention, et non pour représenter l'âme comme un moyen terme physique, faisant le trait d'union entre le Verbe et le corps humain. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. vi, a. 1, 3, 4; et les commentateurs soit du Maître des Sentences, l. III, dist. II, soit de la *Somme théologique, loc. cit.*, soit de la *Somme Contra gentes*, l. IV, c. xliii, xliv. Cette thèse est théologiquement certaine, Suarez, *De incarnatione*, disp. XVII, sect. iv, n. 4; elle seule rend compte de l'union hypostatique pendant le triduum de la mort du Christ. Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XXXVIII, sect. ii, n. 4. C'est la doctrine traditionnelle, enseignée par les Pères de l'Église. Petau, *De incarnatione*, l. XII, c. xix, n. 5 sq. Ensuite, malgré la controverse relative à l'information du sang par l'âme, voir t. vi, col. 585, il est théologiquement certain que le sang du Christ est uni immédiatement et hypostatiquement au Verbe, car il appartient à l'intégrité de la nature humaine. Cette assertion repose : *a)* sur le dogme de la présence réelle dans l'eucharistie sous les espèces du sang. Le Christ dit : « Ceci est *mon* sang », ce qui n'est vrai qu'en fonction de l'union hypostatique qui seule justifie la communication des idiomes; cf. Heb., ii, 44 ; *b)* sur la valeur infinie attribuée à ce sang précieux, valeur inexplicable en dehors de l'union hypostatique, cf. I Pet., i, 19; Eph., i, 7; I Joa., i, 7; *c)* sur la déclaration de Clément VI, dans la bulle du jubilé de 1343, Denzinger-Bannwart, n. 550; *d)* sur la quasi-unanimité des théologiens à enseigner cette doctrine : seuls, en effet, Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. i, n. 16, et le supplément de Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. i, enseignent que le sang fut uni à l'hypostase du Christ, parce que faisant partie du corps, seul uni hypostatiquement; mais cette opinion n'a trouvé aucun écho dans la tradition des écoles catholiques. Voir, sur le développement de ces preuves et sur la doctrine des théologiens résumant celle des Pères, Suarez, *De incarnatione*, disp. XV, sect. vi, et Salmanticenses, *op. cit.*, disp. X, dub. ii. L'objection provenant de ce que le sang est perpétuellement en transformation, la nutrition lui apportant de nouveaux éléments remplaçant ceux qui s'en détachent, est réfutée par certains théologiens, voir Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, diss. VI, c. ii, a. 2, concl. v; mais il ne convient pas d'y attacher une importance particulière, la physiologie nous faisant voir, pour le corps lui-même, une semblable difficulté. La solution de cette difficulté est simple : aussitôt qu'un élément nutritif est suffisamment assimilé, il est informé par l'âme et uni hypostatiquement; aussitôt que l'œuvre de désagrégation commence à s'accomplir, en vertu des lois mêmes de la vie, ces éléments que le corps doit rejeter ne sont plus informés par l'âme et unis hypostatiquement. Sur tous ces points, voir Suarez, disp. XV; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XIV, sect. ii; la théologie de Wurzbourg, *De incarnatione*, n. 305, et, parmi les auteurs contemporains, Stentrup, *De Verbo incarnato, Soteriologia*, th. xliv; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. iv, n. 132. L'union hypostatique s'est-elle étendue aux cheveux, aux dents, aux ongles, aux humeurs et aux liquides du corps? Nous retrouvons ici toutes les controverses aussi subtiles qu'inutiles que nous avons signalées à propos de l'âme forme du corps humain. Voir t. vi, col. 585-586. Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. vii. La même question se pose pour les accidents corporels et spirituels. *Ibid.*, sect. viii. Une chose est absolument certaine, c'est que tous ces éléments furent, sinon unis hypostatiquement, tout au moins pris par l'hypostase du Fils de Dieu.

3° *Le résultat ou terme « total » de l'union : l'hypostase « composée ».* — L'union de la nature humaine au Verbe de Dieu a pour résultat de constituer Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'*Homme-Dieu*. L'exposé didactique de la théologie scolastique relativement à l'hypostase composée de Notre-Seigneur Jésus-Christ étudie un aspect particulier de l'union hypostatique, aspect déjà souligné par les Pères et les conciles, mais qu'il fallait étudier de plus près, afin de préciser la terminologie catholique sur ce point. — 1. Le terme σύνθεσις signifiant l'union intime, substantielle de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ, quoique employé de préférence par les sévériens, voir col. 441, a cependant été accepté, consacré, canonisé par le magistère de l'Église. Le symbole, inséré dans les actes du concile d'Éphèse, Hardouin, t. i, col. 1640, et rappelant la doctrine attribuée au concile de Nicée contre Paul de Samosate, comporte l'expression : ἓν πρόσωπον σύνθετον ἐκ θεότητος οὐρανίου καὶ ἀνθρωπείας σαρκός; le mot σύνθεσις, employé comme synonyme d'*union*, mais non de *mélange*, se retrouve également dans le IIe concile œcuménique de Constantinople, can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 216; le pape Agathon, dans sa lettre dogmatique, n'hésite pas à dire que le Christ *ex (naturis) inconfuse, inseparabiliter et incommutabiliter est compositus, ibid.*, n. 288; bien plus, au VIe concile œcuménique, la lettre de saint Sophrone comporte ces mots, approuvés par le concile : « Nous adorons le Fils, Verbe incarné, et nous disons que son hypostase unique est composée, μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν λέγομεν σύνθετον, et nous la reconnaissons existant en deux natures. Hardouin, t. iii, col. 1269. Cf. IIe concile de Constantinople, can. 7, Denzinger-Bannwart, n. 219. Les Pères de l'Église n'ont pas hésité à employer eux aussi l'expression : hypostase ou personne *composée*, en parlant du Christ. Voir les textes dans Petau, *De incarnatione*, l. III, c. xii, n. 6; dans Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. vi, n. 3; dans Suarez, *De incarnatione*, disp. VII, sect. ii; dans Vasquez, *De incarnatione*, disp. XVI, c. ii. Toutefois, il convient de remarquer que, quelque soit l'emploi fait par les conciles et les Pères de cette expression, jamais il n'a été défini que la personne ou l'hypostase du Christ fût composée. Cette assertion de Suarez, de Vasquez, *loc. cit.*, et de De Lugo, *De incarnatione*, disp. X, n. 3, repose sur une confusion : le canon où se trouve affirmée cette doctrine est de Cyrus d'Alexandrie et non du concile. Cf. Hardouin, t. iii, col. 1341. — 2. Lorsqu'il s'agit d'expliquer la portée exacte de cette assertion, les théologiens scolastiques exposent les différents points de vue de la question. « Il est manifeste que, si nous envisageons la personne du Verbe en elle-même, elle est l'absolue simplicité, l'acte pur, incapable de rien acquérir et d'entrer comme partie composante dans un tout, à la manière dont les êtres incomplets s'unissent à l'être complet. » Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, p. 202. Ce point de vue, accepté par tous les théologiens, est certainement celui qu'envisagent saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, a. 1, q. ii, affirmant que cette expression est *verbum calumniabile;* Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. iii, estimant qu'il vaut mieux nier que la personne du Christ soit composée; toute leur école, et, parmi les modernes, très spécialement Tiphaine, *op. cit.*, c. lxiv, s'élevant avec force contre les théologiens qui s'écartent sans raison des formules livrées par les anciens théologiens et ne savent pas distinguer entre ces deux propositions : le *Christ est composé*, proposition vraie, et *la personne* ou l'*hypostase du Christ est composée*, proposition fausse et à rejeter. Toutefois, il ne faut pas rejeter tout à fait l'expression : hypostase ou personne composée, expression consacrée par tant de Pères et par certains conciles. Saint Bonaventure explique que, si l'hypo-

stase du Christ ne peut être dite composée d'une composition proprement dite, qu'il définit : *unio aliquorum duorum habentium mutuam inclinationem ad constitutionem tertii*, elle doit cependant être dite, dans un sens large, composée, en tant que l'union hypostatique fait que la personne du Verbe subsiste en deux natures : il y a alors *simul-cum-alio-positio*. *Loc. cit.* Dans le sens de saint Bonaventure, voir Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. II; Marsile d'Inghen, *In IV Sent.*, l. III, q. VI, a. 3, dub. V; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. II, a. 3; Denys le Chartreux, *ibid.*, dist. VI, q. VIII. Cf. Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. III, dub. III, § 3, n. 49. Saint Thomas, dans son commentaire sur le Maître des Sentences, avoue que l'expression : *hypostase composée* n'est pas en usage chez les théologiens modernes, dist. III, VI, q. II, a. 3 (Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, l. II, part. I, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 402, 403, la rejette expressément : cf. Alexandre de Halès, *Summa*, III[a], q. VI, m. II, a. 5); mais, dans la *Somme théologique*, III[a], q. I, a. 4, il affirme simplement que la personne du Christ doit être dite composée, *in quantum unum (subsistens) duobus subsistit*. « Quoiqu'il n'y ait dans le Christ qu'un seul subsistant, cependant il y a en lui une manière différente de subsister à l'égard de chacune de ses natures, et c'est ainsi que l'on dit que sa personne est composée, en tant qu'elle subsiste en deux natures. » Il ne suffit pas de dire avec saint Bonaventure qu'il y a, dans l'hypostase du Christ, composition *cum naturis*, car l'hypothèse hérétique de Nestorius souffrirait cette sorte de composition; il faut dire que l'hypostase du Christ, après l'incarnation, est composée *in* et *ex naturis* : elle subsiste en deux natures et de la nature divine tient l'*être*, tandis que de la nature humaine tient l'*être homme*. *Cont. gentes*, l. IV, c. XLIX. Mais il est bien entendu que la personne n'est pas le produit de l'union ou qu'elle perdrait son individualité dans l'hypothèse où l'union prendrait fin; on veut dire simplement qu'il y a dans le Christ deux natures unies substantiellement dans une même hypostase, qui subsiste en même temps dans toutes les deux. L'hypostase du Christ n'est pas un tout, dont les natures, divine et humaine, formeraient les parties composantes, elle est la personne même du Verbe, qui, simple après comme avant l'incarnation, si on la considère en elle-même, peut être dite composée en tant qu'elle s'étend, par l'incarnation, à la nature humaine. La formule de Tiphaine ne représente nullement la tradition scolastique; ainsi que l'a démontré péremptoirement Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXXVI, il est tout aussi orthodoxe et conforme aux formules traditionnelles de parler de la personne, de l'hypostase composée du Christ que de parler du Christ composé. « L'expression, toutefois, pouvant se prêter à l'équivoque, on l'accompagnera de correctifs qui en précisent l'exacte signification. Au lieu de dire tout court : la personne du Verbe est composée après l'incarnation, on ajoutera : dans ce sens qu'elle joue un nouveau rôle, qu'elle perfectionne et termine l'humanité. On pourra, au contraire, dire sans atténuation que le Christ est composé, parce qu'il est clair pour tous que Notre-Seigneur, vrai Dieu et vrai homme, implique, unies substantiellement en son unique personne, la divinité et l'humanité réellement distinctes. » Hugon, *op. cit.*, p. 202-203. Sur la discussion théologique de ce point, consulter Suarez, *op. cit.*, sect. IV. — 3. Actuellement encore, certaines divergences se manifestent entre les théologiens, suivant les écoles auxquelles ils se rattachent. Toutefois, la doctrine généralement admise peut être ainsi formulée : Dans l'expression : l'*hypostase du Christ est composée*, le génitif, *du Christ*, peut être pris *matériellement*, à savoir, l'hypostase appartenant à ce tout qui est le Christ et qui est, en soi, l'hypostase du Verbe; on fait alors abstraction de la nature humaine et l'on ne considère dans cette formule que l'hypostase qui éternellement subsiste dans l'essence divine; en d'autres termes, le mot Christ ne sert ici qu'à désigner la personne dont il s'agit et cette personne est la deuxième personne de la sainte Trinité, simple, et sans composition possible. Mais le génitif, *du Christ*, peut être aussi considéré formellement, à savoir, l'hypostase *qui est* précisément cet individu, *le Christ*. Il serait plus exact de dire : l'hypostase-Christ. En ce cas il y a plus qu'une désignation, il y a détermination même des éléments qui entrent dans cette hypostase, à savoir, la nature divine et la nature humaine. C'est dans ce second cas que l'hypostase peut être dite composée. Toutefois, même dans la première acception du terme : l'hypostase du Christ, une certaine composition peut être attribuée à la personne du Verbe. C'est la composition que les théologiens appellent *compositio ad hoc*; en ce sens, le mot *compositio* est simplement l'équivalent d'*unio*. Les Pères grecs expriment ce sens en se servant de la préposition πρός. Cf. II[e] concile de Constantinople, can : 4. τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρός σάρκα... κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν... τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρός τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν... ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν. Denzinger-Bannwart, n. 216; S. Sophrone, *Epist. ad Sergium*, Hardouin, t. III, col. 1267; Jean Maxence, *Dial.*, II, n. 2, *P. G.*, t. LXXXVI, *a*, col. 136. Dans la seconde acception, où le génitif *du Christ* est pris formellement, en tant que déterminant les éléments constitutifs de ce sujet : *le Christ*, il faut dire de toute évidence que l'hypostase du Christ est composée, non seulement d'une composition *ad hoc*, mais d'une composition *ex his*, c'est-à-dire des éléments constitutifs du Christ, comme tel, à savoir de la nature divine et de la nature humaine. Mais pour ne pas attribuer à cette composition un sens monophysite (Mgr Janssens, à cause de ce sens monophysite, rejette, à l'encontre de la plupart des théologiens contemporains, cette composition *ex his*, *Summa theologica*, t. IV, p. 151), il reste bien entendu que l'hypostase du Christ n'est pas un tout formé des deux natures, mais un tout subsistant dans les deux natures; aussi est-ce une composition *in his* en même temps qu'une composition *ex his*. Cette explication ressort nettement de l'emploi simultané que font des deux formules les conciles, notamment le concile de Latran, col. 488. Sur ces points consulter Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXXVI; Janssens, *op. cit.*, part. I, sect. II, m. I, q. II, a. 4; Billot, *De Verbo incarnato*, th. VI, § 4; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. IV, n. 129-130.

4° *Le terme « formel » de l'union hypostatique.* — Le problème du terme « total » de l'union hypostatique rallie à peu près, dans sa solution, les suffrages de tous les docteurs catholiques. Il n'en est pas de même du problème du terme « formel ». Tandis que le terme total est la réalité composée qui constitue l'Homme-Dieu, le terme formel est conçu par les théologiens scolastiques comme l'*aspect sous lequel cette réalité est atteinte par l'action divine dans l'union hypostatique*. Trois opinions principales, qui d'ailleurs ne s'excluent pas nécessairement, se partagent les théologiens qui se sont occupés de cette question. — 1. L'opinion de Capréolus, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. I, reprise par Cajétan, *In Sum. S. Thomæ*, III[a], q. II, a. 8, par Gonet, *op. cit.*, disp. VI, a. 5, § 1, veut que le terme formel de l'union hypostatique soit la personnalité même du Verbe; c'est la personnalité divine, assumant « l'humanité, qui réalise formellement l'Homme-Dieu ». Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. VIII, sect. III, n. 10;

Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, q. II, disp. IV, a. 2, n. 5. — 2. L'opinion commune des thomistes, enseignant que le terme formel de l'union hypostatique est l'humanité elle-même, en tant que prise par le Verbe. Suarez, *loc. cit.*, n. 11; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 6; Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, disp. XIX, c. II. — 3. L'opinion de Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XI, q. I; de Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, dist. V, q. II, reprise par Suarez, affirmant que le terme formel de l'union hypostatique est l'union elle-même, en tant que cette union est constituée par un mode substantiel intrinsèque disposant l'humanité à la subsistence divine. Voir plus loin, col. 530. Pour la discussion de ces opinions, voir Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.;* Suarez, *loc. cit.* D'autres auteurs concilient les trois opinions. Voici, à titre d'exemple, comment s'exprime, sur ce point, Frassen, *In IV Sent.*, l. III, t. I, disp. I, a. 1, sect. I, q. III, concl. 2ª : *Incarnatio considerata ut* COMMUNICATIO *substantiæ divinæ, habet pro termino personalitatem Verbi; ut* HUMANATIO, *seu incarnatio, ejus terminus est humanitas; ut* UNITIO, *terminus ejus formalis est unio.*

5° *L'union elle-même.* — Les théologiens scolastiques distinguent avec soin l'*union* de l'*assomption*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 8. L'assomption est l'action par laquelle la personne du Verbe éternel prend dans l'unité de subsistence la nature humaine : l'union est le terme de cette action. L'assomption, considérée activement, ne se rapporte qu'au Verbe, passivement, qu'à la nature humaine; l'union se rapporte aux deux natures divine et humaine. *In IV Sent*, l. III, dist. V, q. I, a. 1, q. III. Voir une bonne comparaison de deux concepts dans Janssens, *op. cit.*, p. 181-184. C'est sur le point de l'union que le développement théologique du problème christologique s'est fait sentir d'une façon particulière. Le problème dans la théologie catholique se présente sous deux aspects. Les théologiens, recevant de la révélation, promulguée par l'Église, le dogme de l'union substantielle et hypostatique dans le Christ, cherchent à rendre raison de cette union substantielle et hypostatique; ils cherchent en conséquence à déterminer dans le Christ l'élément formel constitutif de l'unité d'hypostase; en d'autres termes, ils reprennent le problème au point où l'avait laissé la théologie grecque de Léonce et du Damascène, pour approfondir davantage la question, depuis longtemps controversée : pourquoi la nature humaine, en Jésus-Christ, n'est-elle pas une personne? En second lieu, les théologiens s'efforcent de mettre en relief les caractères mêmes de cette union intime et substantielle des deux natures en Jésus-Christ et, par là, mettent au premier plan des problèmes que la théologie des Pères n'avait abordés qu'en passant. — 1. *L'élément formel constitutif de l'union hypostatique.* — *a*) *Coup d'œil d'ensemble sur les opinions catholiques.* — Sur ce point, qui a pris dans la théologie catholique depuis le XIIIᵉ siècle une importance telle qu'il semble absorber en lui-même toute la partie proprement scolastique du traité de l'incarnation, le progrès théologique se fait remarquer très particulièrement. Nous avons retracé les évolutions de la pensée chrétienne sur ce point à l'art. HYPOSTASE, en étudiant successivement les différentes opinions catholiques sur la notion de personne. On se contentera donc ici de résumer très brièvement les conclusions que ces différents systèmes tirent des prémisses posées, relativement à l'élément constitutif de l'union hypostatique. — *a.* Les anciens scolastiques ne semblent pas avoir de système arrêté. Leurs formules, encore qu'elles soient exprimées en termes métaphysiques, ne dépassent pas dans leur compréhension l'étendue du dogme lui-même. Il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, parce qu'il n'y a qu'un sujet incommunicable, existant à part soi; la nature humaine, n'existant que par le Verbe, ne forme qu'un seul suppôt avec la divinité. Il ne semble pas que la théologie de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand, de Guillaume d'Auxerre, dépasse cette conception encore toute dogmatique. Voir col. 409. — *b.* L'opinion scotiste accuse un progrès sur ces premières formules encore vagues. L'élément formel de la personnalité étant, pour Scot et son école, la négation de toute dépendance vis-à-vis d'un suppôt supérieur, l'unité substantielle et hypostatique s'affirme dans le Christ par là même que la nature humaine dépend actuellement de l'hypostase du Verbe. La *dépendance* par rapport au Verbe fait que cette nature ne peut être une personne, et qu'au contraire elle entre dans l'individualité substantielle du Verbe de Dieu. Pour l'exposé et la critique de cette théorie, voir col. 411. — *c.* La théorie de Tiphaine, reprise par Franzelin, Pesch, Stentrup et bon nombre de théologiens contemporains, ne diffère en somme que verbalement de la théorie scotiste. L'élément constitutif de la personnalité étant, non pas quelque chose de négatif, comme chez Scot, mais quelque chose de positif, à savoir, la totalité d'être, la nature humaine en Jésus-Christ ne peut être une personne parce qu'elle ne possède pas par elle-même sa totalité, son être complet et individuel; elle entre dans la totalité de l'hypostase du Verbe incarné et par là se trouve hypostatiquement unie au Fils de Dieu. Sur cette théorie, ses arguments, ses défenseurs, voir col. 413. — *d.* Suarez et ses partisans admettent deux réalités pour constituer la personne : d'abord, la nature individuelle ou l'essence, qu'ils identifient avec l'existence; ensuite la subsistence, c'est-à-dire un mode substantiel distinct de l'existence, et qui, couronnant la nature, la rend entièrement incommunicable. Ce mode est l'élément formel constitutif de la personnalité. En Jésus-Christ, la nature humaine n'est donc pas une personne, parce qu'il lui manque cette perfection substantielle qu'est la subsistence. Cette subsistence, en effet, est suppléée excellemment par la subsistence même du Verbe. Sur les inconvénients de cette doctrine, voir col. 418. — *e.* La théorie de Cajétan, reprise par la plupart des thomistes de l'école dominicaine, admet que la substance est complétée, terminée dans l'ordre substantiel par la personnalité, qui lui donne son cachet définitif; le fait de s'appartenir à elle-même tout entière, la met à l'abri de toute atteinte du dehors; et l'existence, réellement distincte d'ailleurs de l'essence, réalise le tout. La subsistence est intermédiaire entre la substance et l'existence; elle couronne la substance; elle est couronnée par l'existence. Ces trois perfections sont subordonnées de telle sorte que l'une est le terme et le complément essentiel de la précédente. La nature est essentiellement perfectionnée par la subsistence comme la puissance par son acte, la subsistence est essentiellement perfectionnée par l'existence qu'elle prépare et qui est son couronnement définitif. La subsistence, mode substantiel préalable à l'existence, voilà l'élément constitutif de la personnalité. Dans cette conception, la nature humaine en Jésus-Christ n'est pas une personne, parce qu'elle manque à la fois de sa subsistence propre et de son existence propre, suppléées toutes deux par la personnalité du Verbe. Cette doctrine rend compte exactement du terme dogmatique : l'union καθ' ὑπόστασιν, selon la subsistence. Sur les critiques à formuler sur cette théorie, voir col. 415. — *f.* Enfin, une théorie attribuée à Capréolus, et qui semble refléter exactement la pensée du docteur angélique, se différencie sur un point important de la théorie de Cajétan. Tout en admettant la distinction réelle de l'essence et de l'existence, ce système voit

dans l'existence en soi le constitutif de la personne; l'existence serait donc l'équivalent de la subsistence, pris au sens abstrait du mot, qui est le sens de la théologie scolastique. Une nature raisonnable, couronnée par son existence propre, devient par là incommunicable, et doit être appelée une personne ou une hypostase. Dans l'incarnation, l'humanité n'est pas une personne, parce qu'elle n'a pas son existence propre, cette existence étant suppléée par l'existence même du Verbe. L'existence du Verbe s'étend aussi à l'humanité, non pas à la manière d'un acte qui l'informe, mais à la manière d'une perfection qui la termine et la couronne. Ainsi, l'union est hypostatique, parce que réalisée grâce à l'unité d'existence substantielle. Voir col. 423. — *b) Remarques critiques.* — *a. Au point de vue philosophique*, quelle que soit la liberté laissée par l'Église relativement à l'emploi de ces théories pour justifier en regard de la raison le concept d'union hypostatique, il est permis de constater que seules les opinions relevant de la philosophie de saint Thomas semblent fondées en raison : le mode négatif de Scot, la totalité de Tiphaine n'expliquent rien, et Suarez et toute son école, en niant la distinction réelle de l'essence et de l'existence, rencontrent dans leur explication d'insolubles difficultés. Voir la discussion philosophique de ces théories, col. 411 sq. Avec la théorie thomiste, surtout avec celle qui se dégage de la conception assez étrange d'un mode substantiel, la subsistence, terminant l'essence et la disposant à l'existence en soi, on comprend mieux comment la nature prise par le Verbe devient vraiment l'humanité de ce Verbe divin. Puisqu'elle est terminée par l'existence même du Verbe, elle a été créée telle, dans son individualité, dans ses perfections, en vue du Verbe, qui était sa fin et sa raison d'être, qui devait la consacrer, l'épouser pour l'éternité. Quoi qu'il en soit, tous les théologiens catholiques sont d'accord pour affirmer, sous des opinions et des explications différentes, l'union réelle, substantielle, hypostatique du Verbe de Dieu et de la nature humaine prise par lui dans le sein de la Vierge Marie. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 179-180. — *b. Au point de vue strictement théologique*, aucune des théories proposées ne rend plus facile l'explication de la difficulté tirée de l'union de l'humanité au Verbe seul et non aux trois personnes de la Trinité. Voir INCARNATION. Toutes les opinions, en effet, doivent admettre ce *fait* que l'humanité est unie à l'être divin. Les divergences n'existent que par rapport au *comment* de cette union; les uns (Scot, Tiphaine) le conservant comme une addition; d'autres (Suarez) l'expliquant par un mode spécial, liant l'humanité à Dieu; les thomistes enfin l'entendant comme une suppléance de l'existence humaine par l'existence même de Dieu, considérée dans le Verbe. De plus, chacune des opinions rapportées, mais surtout celle que défendent Tiphaine, le cardinal Franzelin et leur école, prétendent s'appuyer sur l'autorité des Pères. On fait valoir que les saintes Écritures et les Pères affirment que le Christ a pris *tout* de notre nature, sauf le péché. Donc il a pris l'existence humaine et non pas une nature privée de son existence. Cf. Heb., II, 17; IV, 15; concile de Chalcédoine, Denzinger-Bannwart, n. 134; concile de Latran (649), c. IX, n. 210; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, n. 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1139; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. VI, XIII, *P. G.* t. XCIV, col. 1006; 1034; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXIII, *P. L.*, t. LIV, col. 354; Cassien, *De incarnatione*, l. I, c. V, *P. L.*, t. L, col. 26. On affirme même que certains Pères, tels S. Cyrille d'Alexandrie, *Adversus Nestorium*, l. I, c. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 19; Euthymius, *Panoplia*, tit. XVI, *P. G.*, t. CXXX, col. 1063, attribuent au Christ l'existence humaine, parce qu'aucune des natures n'est inexistante, ἀνυπόστατος. Voir les textes invoqués, Petau, *De incarnatione*, l. V, c. VI; Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, l. III, c. XVI; cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXVI; Vasquez, *In III^am part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. LXXI, Ysambert, *In III^am p. Sum. theol.*, q. II, disp. un.; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XXIV; Tiphaine, *De natura et hypostasi*, c. XXXIII-XXXV; Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. XXXIV. De telles prétentions sont absolument injustifiées. Les Pères n'ont eu en vue que le dogme à exposer et à défendre. C'est à peine si Léonce de Byzance et les théologiens postérieurs esquissent une théorie, non pour proposer une solution métaphysique du problème de l'union hypostatique, mais pour expliquer la possibilité métaphysique d'une nature individuée qui ne soit pas une personne. Encore que ce point de vue particulier se rapproche de la solution que Tiphaine donne au problème de l'élément formel constitutif de l'union hypostatique, il faut reconnaître, si l'on est sincère, que la théorie de l'enhypostasie ne répond pas aux préoccupations des théologiens scolastiques. Il est facile, en effet, de répondre qu'à ce compte, le Christ aurait dû prendre, non seulement l'existence, mais encore la personnalité humaine; ce qui est contradictoire de la foi catholique. Les thomistes expliquent ces autorités, en disant que le Christ a dû prendre tous les éléments appartenant à la nature, c'est-à-dire à l'espèce humaine, sauf le péché. Or l'existence appartient, non à l'espèce, mais à l'individu. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. I, a. 2, ad 1um Il est donc inutile, il est même contradictoire d'admettre deux existences, l'une divine, l'autre humaine, dans le Christ. Billot, *De Verbo incarnato*, Prato, 1912, p. 148-160, réfute longuement cet argument et d'autres similaires, mis en avant par l'école scotiste. De plus, de ce que les Pères proclament que la matière humaine ne peut être, en Jésus-Christ, inexistante, ἀνυπόστατος, il ne s'ensuit pas qu'elle doive exister par son existence propre. La conception de l'ἐνυπόστατος laisse intacte, nous l'avons vu, voir HYPOSTASE col. 407, la question purement scolastique qui nous occupe présentement. La question controversée entre théologiens se superpose donc à la doctrine des grecs du VIe au IXe siècle, mais, quelle que soit la solution donnée au problème controversé, la doctrine des grecs reste entière et s'accommode aussi bien d'une solution que de l'autre. La préoccupation des Pères grecs, même au VIe siècle, est éminemment dogmatique; celle des scolastiques, de Tiphaine et de Franzelin comme des autres, est complètement théologique. Nous faisons nôtre, la remarque judicieuse de M. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 364, à propos des Pères du IVe siècle, et nous l'étendons à tous les auteurs de l'âge patristique : « Quelle que soit l'opinion que l'on professe sur cette question qui fait encore de nos jours l'objet de vives controverses entre théologiens, on n'est pas en désaccord avec les Pères de cette époque, du moment que l'on peut concilier sa théorie avec les données de la révélation; car ceux-ci n'avaient d'autre but que de défendre la doctrine positive de l'Église sur le mystère du Verbe incarné; c'est leur prêter les idées dont on est soi-même imbu, et perdre de vue ce fait que les théologiens d'autrefois n'ont pas eu et n'ont pu avoir toutes les préoccupations des théologiens d'aujourd'hui, que d'invoquer leur autorité en faveur de telle ou telle opinion scolastique. » — *c.* Les partisans d'une double existence en Jésus-Christ allèguent encore l'*autorité de saint Thomas d'Aquin*, *De unione Verbi incarnati*, q. un., a. 4, où le docteur angélique semble admettre un double *esse* dans le Verbe incarné. Certains auteurs, cf. Billot, *op. cit.*, p. 139, note, répondent que ce traité attribué au saint docteur n'est pas authentique. D'autres, Cajétan, *In III^am p. Sum. theol.*

S. Thomæ, q. XVII, a. 2, disent que saint Thomas s'est rétracté dans la Somme. D'autres enfin, tout en concédant l'authenticité de l'opuscule, cf. Mandonnet, *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, 1909, p. 683; 1910, p. 302, nient que saint Thomas ait posé, dans le texte incriminé, des principes contraires à l'unité substantielle de l'existence dans le Christ : « Dans cette doctrine Thomas d'Aquin maintient, comme partout ailleurs, le principe de l'unité d'être dans le Christ, mais il cherche aussi à maintenir un rapport entre la substance divine et la nature humaine au point de vue de l'être. Ici, il semble aller plus loin qu'ailleurs en distinguant un *esse principale* et un *esse secundarium*, le premier étant l'être éternel de la personne divine, et le second l'être temporel que contracte la personne en s'unissant à la nature humaine dans le temps. Sans doute, cette façon de formuler la doctrine ne recouvre exactement aucun des passages signalés plus haut (c'est-à-dire, *In IV Sent.*, l. III, q. II, a. 2; *Quodlibet.*, IX, a. 3; *Sum. theol.*, IIIª, q. XVII, a. 2). Mais elle ne s'en écarte probablement pas assez pour faire renoncer purement et simplement à l'attribution, étant données les observations que nous avons déjà présentées, en faveur de l'authenticité. » Mandonnet, *op. cit.*, p. 306. — *d.* Enfin, entre les deux systèmes thomistes, le *système de Cajétan* prétend seul résumer la tradition catholique de l'union *selon l'hypostase*, c'est-à-dire *la subsistence* καθ' ὑπόστασιν. C'est là, à proprement parler, l'argument théologique apporté en faveur de cette opinion. Nous avons déjà fait remarquer qu'à l'origine le καθ' ὑπόστασιν signifie simplement : selon la réalité, la vérité. Voir HYPOSTASE, col. 388. Ce n'est que postérieurement que le sens théologique actuel : *selon l'hypostase ou la personne*, a été donné à cette expression. Mais encore faut-il entendre ce sens comme les Pères et toute la tradition jusqu'au XIVᵉ siècle l'ont entendu. La subsistence dont il est question ici n'est pas une modalité, conçue par abstraction, mais l'être concret, subsistant, c'est-à-dire existant en soi et par soi. D'où il apparaît clairement que l'opinion de Cajétan ne peut prétendre résumer une tradition vis-à-vis de laquelle précisément la conception du mode substantiel accuse une innovation réelle. D'ailleurs, l'union se ferait-elle, comme le conçoit Cajétan, selon le mode de la divine personnalité, il ne s'ensuivrait pas encore que l'union *selon la subsistence* se trouverait formellement réalisée. Formellement, en effet, la personnalité divine est constituée par la relation comme telle, qui n'est subsistante qu'en raison de son identité matérielle avec l'essence. Il est donc tout aussi simple de s'en tenir à la théorie de Capréolus, qui, elle du moins, ne supprimant pas, dans la nature humaine du Christ, le mode réel qu'y place Cajétan, maintient la parfaite *consubstantialité* de cette nature avec la nôtre. Voir, sur ces arguments, Billot, *op. cit.*, p. 135-137, et, en ce qui concerne la réfutation de l'argument théologique de la thèse de Cajétan, *op. cit.*, c. XXIX.

2. *Les caractères de l'union hypostatique.* — *a)* C'est une union *immédiate*. — Quelques théologiens ont imaginé entre l'humanité et la divinité en Jésus-Christ un lien substantiel, espèce de trait d'union entre le Verbe et l'humanité. Cette théorie a revêtu plusieurs formes différentes. Au temps de saint Thomas, certains théologiens imaginèrent une grâce d'union, qui naturellement aurait la force d'unir l'humanité au Verbe. On attribue cette opinion singulière tout empreinte de nestorianisme à Alexandre de Halès, *Summa*, IIIª, q. VII, m. II, a. 1, et à saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, a. 3, q. II. Il est plus exact d'affirmer qu'on en retrouve des traces chez Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXX, q. IV, et l. III, dist. I, q. III, a. 2. Quoi qu'il en soit, cette opinion a dû être enseignée du temps de saint Thomas, puisqu'il la réfute dans son commentaire sur le Maître des Sentences, l. III, dist. II, q. II, a. 1, q. III, en ces termes : « Il faut savoir que, dans l'union de la nature humaine et de la nature divine, il ne peut pas y avoir une sorte de milieu qui produirait l'union par manière de cause formelle, et auquel la nature humaine s'unirait d'abord avant de s'unir à la personne divine. De même, en effet, qu'il ne saurait y avoir entre la matière et la forme un milieu qui saisirait la matière avant la forme (autrement l'être accidentel serait avant l'être substantiel, ce qui est impossible), ainsi, entre la nature et le suppôt il ne saurait y avoir un intermédiaire. » Cf. *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 10; q. VI, a. 6; *De veritate*, q. XXIX, a. 2. Pour bien préciser la force de l'argumentation, il suffit de rapporter cet autre texte de saint Thomas, *In IV Sent.*, *art. cit.*, q. III, ad 3ᵘᵐ : « Rien n'empêche qu'un accident apparaisse comme un milieu dans une union substantielle, s'il s'agit simplement de manifester l'union déjà existante, mais cela est impossible, s'il s'agit de causer l'union. » Ainsi toute l'école thomiste, et avec elle la plupart des théologiens catholiques professent que l'union immédiate de l'humanité au Verbe se traduit, du côté de l'humanité, par une relation *réelle prédicamentale*, qui, par conséquent, est quelque chose de créé, marquant le rapport de la nature humaine au Verbe qui l'élève à l'unité de son hypostase. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 7, et tous les commentateurs de ce texte. Cette relation prédicamentale, *aliquid creatum*, est niée par certains nominalistes, qui ne voient entre l'humanité du Christ et le Verbe qu'une relation *transcendantale*. Cf. Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II; Scot, dist. I, q. I; Occam, l. I, dist. XXX; l. III, dist. I, q. I. La relation prédicamentale admise par l'école de saint Thomas est une relation réelle, du côté de la nature humaine; du côté de la nature divine, il ne peut être question, conformément à la doctrine générale de saint Thomas, *De potentia*, q. VII, a. 8-11, que d'une relation de raison. La raison en est que l'incarnation n'apporte aucun changement à la divinité; tout le changement se trouve du côté de la nature humaine, qui, dès le premier instant de son existence, a été élevée dans le Christ à la dignité de l'union hypostatique. Mais ici encore, tout en maintenant la doctrine commune de l'union immédiate, certains théologiens, suivant en cela Suarez, *De incarnatione*, disp. VIII, sect. III, n. 8, notamment Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, disp. XVIII, c. III, quelques thomistes, dont les théologiens de Salamanque, *De incarnatione*, disp. IV, dub. I, et, en général, les scotistes (voir, dans les Salmanticenses, *loc. cit.*, § 1, n. 3, l'énumération des partisans de cette opinion); cf. Frassen, *De incarnatione*, disp. I, a. 2, sect. I, q. I, concl. 1, prétendent que la nature humaine ne peut être unie immédiatement au Verbe sans y être disposée par un mode substantiel qui lui enlève son indifférence par rapport à l'union, et soit le terme de l'action de la trinité dans l'incarnation. Sur ce point, voir INCARNATION. Le mode substantiel, à la façon dont le comprennent ces auteurs, n'est pas un accident, mais une modification de la substance elle-même. On a fait remarquer déjà, voir HYPOSTASE, col. 422, la contradiction qu'implique cette conception du mode substantiel, mais, si contradictoire en soi que paraisse l'hypothèse envisagée, l'argument de saint Thomas ne peut plus être invoqué contre un milieu constitué, entre deux substances qui s'unissent par un simple accident. Cf. Gonet, *Clypeus*, IIIª, disp. VI, a. 3, n. 16-50. La vraie démonstration de l'inutilité et de l'improbabilité de l'hypothèse suarézienne, c'est que le Verbe, par lui-même, est le terme et le

dernier complément de l'humanité dans le Christ : pas n'est nécessaire de supposer que cette humanité requière un terme, une perfection autre que celle même de l'être divin pour l'agréger à l'hypostase du Verbe. Gonet, *loc. cit.*, n. 51-68. Cf. Jean de Saint-Thomas, *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, q. II, disp. IV, a. 3, n. 4. Les autorités patristiques invoquées par Thomassin, *De incarnatione*, l. III en entier, militent en faveur de l'opinion communément reçue dans l'école thomiste, puisqu'elles impliquent l'union pour ainsi dire physique des deux natures. Cf. Witasse, *Tractatus theologici, De Verbi divini incarnatione*, Venise, 1738, q. VII, assert. I; Legrand, *op. cit.*, diss. VI, a. 2. Quant à la raison qu'apporte Suarez, *loc. cit.*, n. 22, plaçant dans ce mode substantiel le fondement réel de la relation prédicamentale, il ne semble pas qu'elle soit irréfutable : l'union immédiate de l'humanité au Verbe et par le Verbe ne constitue-t-elle pas un fondement réel et très suffisant de la relation par le changement qu'elle apporte dans la nature humaine? *Fundamentum ejus non est aliquid medium inter naturam assumptam et personam, sed mutatio qua tracta est humanitas ad esse personæ; quæ in ipsa natura nihil aliud est. quam passio ex actione unitiva proveniens, qua dependens facta est a persona.* Sur l'union immédiate, voir, au sujet de l'école franciscaine, De Rada, t. III, contr. IV, a. 6; sur l'ensemble de la question, Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. III, sect. II.

b) C'est une union *toute surnaturelle.* — Le surnaturel peut être surnaturel *quoad modum,* ou extrinséquement, ou bien *quoad substantiam,* c'est-à-dire intrinséquement. « Que faut-il entendre par surnaturel? C'est, pour un être, ce qui dépasse les proportions de la nature de cet être, sans lui être pourtant contraire, *quod excedit proportionem naturæ,* dit souvent saint Thomas. Plus explicitement : ce qui dépasse les forces et les exigences naturelles de cet être, mais lui conviendra s'il lui est gratuitement donné. L'erreur du naturalisme est précisément de confondre surnaturel et contre-nature. Le surnaturel est dit *relatif,* lorsqu'il dépasse seulement telle nature déterminée, par exemple, la nature humaine, mais non point la nature angélique. Le surnaturel est dit *absolu,* ou divin, lorsqu'il dépasse toute nature créée ou créable... Le surnaturel sera essentiellement différent selon qu'il dépassera toute nature créée et créable, soit par ses causes *intrinsèques,* soit seulement par ses causes *extrinsèques.* Les causes intrinsèques d'une chose sont les principes essentiels qui la constituent ce qu'elle est. Aristote et les scolastiques les appellent cause matérielle et cause formelle. Or, il est clair qu'une chose ne peut être, par sa cause matérielle, supérieure à toutes les natures créées et créables. Mais si cette supériorité lui convient par sa *cause formelle,* par le principe intrinsèque qui la constitue et la spécifie, on dira qu'elle est surnaturelle *quoad substantiam vel essentiam.* Elle excède, en effet, par son essence même, non seulement toutes les forces créées, mais toutes les natures créées ou créables. Telle est l'essence même de Dieu, et aussi la grâce sanctifiante, participation de la nature de Dieu, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXII, a. 1, ainsi que les vertus infuses et les dons qui dérivent de la grâce habituelle comme les propriétés d'une essence. *Ibid.*, q. CX, a. 3, 4. Par contre, les causes extrinsèques d'une chose sont la cause efficiente et la cause finale. Ce qui est surnaturel, non point par sa cause formelle ou spécificatrice, mais seulement par ses causes extrinsèques, est appelé surnaturel *quoad modum*... Les cadres de cette division du surnaturel s'imposent, semble-t-il, à tous les théologiens. » Garrigou-Lagrange, *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal,* dans la *Revue thomiste*, 1913, p. 321-324. Cf. Billot, *De gratia*, p. 79, note ; GRACE, t. VI, col. 1583. Cette terminologie, qu'on ne trouve pas d'ailleurs chez les anciens scolastiques, n'implique nullement que le surnaturel essentiel soit une substance. Toute participation de la vie divine, reçue dans une créature, est ontologiquement un accident, que les théologiens placent réductivement dans la catégorie de qualité. Le surnaturel *essentiel, quoad substantiam,* est donc une participation *accidentelle* de la vie divine : Dieu lui-même, et Dieu seul, constitue le surnaturel *substantiel*, c'est-à-dire le surnaturel incréé. La substance surnaturelle créée est une chimère qui répugne à la raison, quoi qu'en ait pensé sur ce point certains théologiens comme Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. XXIII, CXXXII, sect. XL; Becan, *In Sum. S. Thomæ*, Iª, tr. I, c. IX, q. V; cf. Suarez, *De Deo*, l. II, c. IX, n. 15; Ysambert, *In Sum. S. Thomæ*, Iª, q. XII, disp. IV; Franzelin, *De Deo vero*, th. XIV, corollarium. Ces principes une fois rappelés, il devient clair que l'union hypostatique est surnaturelle, d'une « surnaturalité » qui dépasse toute autre. Il ne s'agit pas ici d'un surnaturel modal, mais il est évident que l'union surnaturel du Verbe à l'humanité relève du surnaturel intrinsèque ou essentiel. Sans doute la cause efficiente de l'incarnation est surnaturelle, puisque c'est la Trinité elle-même qui est cette cause; mais la réalité même de l'union est, en soi, surnaturelle, « car il n'existe et ne peut exister dans la nature absolument rien qui se puisse comparer avec cette union transcendante des deux substances dans l'unique personne du Verbe. C'est même un surnaturel tout à fait à part et qui ne se retrouvera jamais ailleurs. Les autres formes du surnaturel ne sont que des participations *accidentelles* de Dieu : participation transitoire de sa vertu propre, lorsque, par la causalité instrumentale, la créature concourt à la production de la grâce ou des miracles; participation permanente de son opération propre, comme, dans la vision et l'amour béatifiques, nous voyons et aimons ce que Dieu voit et aime toujours, voir INTUITIVE *(Vision)*; participation habituelle de son essence propre, comme nous recevons, par la grâce sanctifiante, un écoulement physique de sa nature, une vraie communion avec lui : *divinæ consortes naturæ.* II Pet., I, 4. Mais dans tous ces exemples nous restons dans l'ordre accidentel. L'union hypostatique est la communication *substantielle* de Dieu, attendu que l'humanité n'a pas d'autre subsistence et d'autre existence que celle du Verbe. Il n'est pas vrai, assurément, que la nature humaine devienne substantiellement divine, ni que la nature divine devienne substantiellement humaine, mais il est vrai, à cause de l'unité de personne, que Dieu est substantiellement homme et que cet homme est substantiellement Dieu. Ainsi le surnaturel hypostatique est le surnaturel *substantiel*, le terme suprême des communications divines. » Hugon, *loc. cit.*, p. 186-187.

c) C'est une union qui dépasse toute autre union. — C'est, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 9, la plus grande de toutes les unions, non pas si l'on regarde les termes extrêmes de l'union hypostatique considérés respectivement l'un par rapport à l'autre : l'un est infini, l'autre fini : ils seront donc, pris en eux-mêmes, toujours infiniment distants. Mais si on les considère dans l'unique sujet qu'ils constituent, « leur union l'emporte sur toute autre union; car l'unité de la personne divine dans laquelle les deux natures sont unies, est la plus grande des unions ». « L'union est d'autant plus étroite que le sujet où elle s'accomplit est plus un en lui-même et plus étroitement uni à chacun des deux extrêmes qui s'enlacent par elle. Or, la personne dans laquelle se réalise l'union

hypostatique est en elle-même l'unité *absolue*, l'unité subsistante, l'acte pur, l'infinie perfection; elle est intimement unie à chacune des deux natures : à la nature divine, d'abord, puisqu'elle s'identifie entièrement avec elle; à la nature humaine, ensuite, puisqu'elle lui communique sa propre subsistance, sa propre existence, par un embrassement indissoluble. » Hugon, *op. cit.*, p. 181. Elle est donc bien plus intime, à ce seul point de vue ontologique, que l'union de l'accident et de la substance, de la forme et de la matière, de l'âme et du corps. Ces deux dernières unions, parce que faites dans l'*essence* et non dans la *personne*, paraissent plus fortes que l'union hypostatique à Durand de Saint-Pourçain, *In I V Sent.*, l. III, dist. V, dont l'opinion singulière est rejetée par tous les théologiens. En voir la discussion dans Suarez, *op. cit.*, disp. IX, sect. I, n. 1, 4; cf. Salmanticenses, disp. IV, dub. II, § 3, n. 65 sq.

Tous les auteurs, commentant un beau texte de saint Bernard, *De consideratione*, l. V, c. VIII, n. 19, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 799-800, font remarquer que l'union des trois personnes de la Trinité est plus étroite encore que l'union hypostatique. Toutefois, observe saint Thomas, à propos d'un texte en sens contraire de saint Augustin, *De Trinitate*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 834, « l'homme lui-même est, sous un rapport, dans le Fils plus que le Fils dans le Père, en ce sens qu'on désigne la même personne en disant du Christ l'*homme* et en le nommant aussi *Fils de Dieu*, au lieu que la personne du Père n'est pas la personne du Fils ». *Loc. cit.*

Mais le point de vue ontologique n'absorbe pas tous les aspects du problème. Frassen, *loc. cit.*, q. IV, énumère trois autres motifs pour lesquels les théologiens proclament l'union hypostatique supérieure à toute autre union : raisons de *dignité*, d'*inséparabilité*, de *singularité*. La dignité suréminente de l'union hypostatique éclate dans la démonstration de la divinité du Verbe incarné, et dans la perfection de la nature humaine prise par le Christ, perfection d'ordre naturel et surtout d'ordre surnaturel. Voir JÉSUS-CHRIST. Sur l'inséparabilité, voir plus loin, col. 536. Que l'union hypostatique soit singulière entre toutes, les théologiens le démontrent par là qu'elle est le don le plus excellent que Dieu puisse faire à la créature. Suarez, *op. cit.*, disp. IX, sect. II. Cette vérité « est le corollaire de la doctrine exposée. Les autres dons, même la grâce consommée, même la gloire inamissible, rentrent dans le rayon des unions accidentelles et restent toujours des participations limitées de la vertu, de l'opération ou de la nature de Dieu. Si l'habitation de la sainte Trinité dans les justes est une présence substantielle, elle n'est pas une union substantielle, c'est-à-dire si Dieu est présent en nous par sa substance même et non point seulement par ses dons, sa substance, pourtant, ne s'unit pas à la nôtre au point de former un seul tout substantiellement un : c'est encore l'union accidentelle, qui se réalise entre l'hôte et sa demeure, entre le souverain Seigneur et le temple où il prend ses délices. Subsister par la subsistance de Dieu, exister par son existence, voilà le don unique, le plus grand des bienfaits, de même qu'il est impossible d'avoir un terme plus noble que Dieu ! » Hugon, *op. cit.*, p. 188-189.

Certains auteurs, comme Durand de Saint-Pourçain, *In I V Sent.*, l. III, dist. II, q. I; Richard de Middletown, *ibid.*, a. 2, q. ult.; Gabriel Biel, *ibid.*, dist. I, q. II, a. 2, ad 2um, considèrent que la vision béatifique est un don plus excellent que l'union hypostatique, parce que celle-ci, prise séparément de la vision béatifique, ne rend pas l'homme heureux, tandis que c'est l'effet formel et propre de la vision intuitive. Cette assertion repose sur une conception trop étroite, car l'union hypostatique ne peut, en réalité, se concevoir séparée de la vision béatifique, qui en est le couronnement et le complément nécessaire, l'union hypostatique exigeant l'union de la grâce sanctifiante et de la gloire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. VII, a. 13; q. X, a. 1. C'est également s'égarer en une distinction trop subtile, que d'affirmer avec Scot, *In I V Sent.*, l. III, dist. II, q. I, que l'union hypostatique est plus parfaite que la vision intuitive, si on la considère comme acte premier, et qu'au contraire, la vision est plus parfaite, si on envisage l'acte second.

d) C'est une union naturelle à l'humanité du Christ. — Cette assertion ne contredit pas le caractère éminemment surnaturel de l'union hypostatique. Elle signifie simplement, dans la pensée des docteurs catholiques, que l'humanité de Jésus n'a jamais existé séparée du Verbe de Dieu, mais que l'union hypostatique a commencé dès le premier instant de la conception du Verbe incarné dans le sein de la Vierge Marie. « La grâce de l'union n'est donc pas naturelle dans le sens qu'elle résulte des principes de la nature humaine, mais on peut l'appeler naturelle : *a.* parce qu'elle résulte dans la nature humaine de l'action même de la divinité; *b.* parce que, dès le commencement de sa conception, la nature humaine a été unie à la personne divine. » S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. II, a. 12. Cette vérité fut niée autrefois par tous les partisans de l'adoptianisme des premiers siècles, qui n'admettent en Jésus une filiation divine que postérieurement à sa naissance temporelle, voir col. 465 : puis, par Paul de Samosate, Diodore de Tarse, et Théodore de Mopsueste. Bien qu'on rencontre des hésitations chez ce dernier auteur, il semble difficile de concilier le dogme de l'union hypostatique existant dès la conception du Christ avec l'union purement morale qui suppose en Jésus l'usage de ses facultés pour répondre aux grâces de la divinité. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 147-148. Nestorius est plus ferme sur ce point et admet l'union dès l'instant de la conception. Cette assertion contraire à la plupart des affirmations répandues en Occident grâce à Cassien et à Marius Mercator, est rigoureusement exacte, Jugie, *op. cit.*, p. 198 sq.; il n'est même plus permis de douter sur ce point, cf. Franzelin, *De Verbo incarnato*, p. 222 sq., de la pensée de Nestorius. La simultanéité de l'union et de la conception est une vérité intimement reliée au dogme de l'incarnation : le Verbe de Dieu est dit avoir *été conçu du Saint-Esprit*; au moment même où la Vierge a conçu, c'est *le Verbe* qui *s'est fait chair*. Il faut donc, pour que ces affirmations du dogme catholiques gardent toute leur vérité, que, dès le premier instant où la Vierge mère a conçu, le Verbe se soit uni hypostatiquement la chair qu'elle portait dans son sein. Telle est la doctrine professée dans l'Église catholique depuis les controverses christologiques. On peut en glaner au hasard les témoignages chez les Pères grecs et chez les Pères latins : S. Athanase, *Oratio*, III, *contra arianos*, n. 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 387; *Contra Apollinarem*, l. I, n. 4, col. 1097; S. Basile, *Homil.*, XXV, n. 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 1466; S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177; S. Épiphane, *Adversus hæreses*, hær. LXXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 686; pseudo-Athanase, *Dial. de Trinitate*, IV, n. 5, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1255; Proclus de Constantinople, *Epist.*, II, *ad Armenos*, n. 5, *P. G.*, t. LV, col. 859; Jean Maxence, *Ad epist. Hormisdæ responsio*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 90; *Dial. contra nestorianos*, I, n. 10, col. 127; la confession de Justinien, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 998; cf. col. 1012; Léonce de Byzance, *Contra nestorianos et eutychianos*, l. II, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1351 et col. 1579; Théodore de Raythu, *De incarnatione*, *P. G.*, t. XCI, col. 1491; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. II, XXII, *P. G.*, t. XCIV, col. 986, 1088; Théodore Abucara, *Opusc.*, IV, *P. G.*, t. XCVII, col. 1515;

S. Augustin, *In Joannis Evangelium*, tr. CVIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1916 ; *Contra sermonem arianorum*, c. VIII, n. 6, *P. L.*, t. XLII, col. 688; cf. *De Trinitate*, l. XV, c. XXVI, n. 46, t. XLII, col. 1081 ; *Serm.*, CLXXIV, c. II, n. 2, t. XXXVIII, col. 941 ; Cassien, *De incarnatione Christi*, l. I, c. III, *P. L.*, t. L, col. 21 ; S. Fulgence, *De fide*, n. 16, *P. L.*, t. LXV, col. 679; cf. *Epist.*, XVII, c. III, n. 7, col. 456; *Ad Trasimundum*, l. III, c. XVI, col. 280; Fulgence Ferrand, *Epist.*, V, *ad Severum*, n. 3, *P. L.*, t. LXVII, col. 912; *Epist.*, III, *ad Anatolium*, n. 15, col. 904; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, n. 15, *P. L.*, t. L, col. 658; S. Léon le Grand, *Epist.*, XXXV, *ad Julianum*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 807; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVIII, c. LII, n. 85, *P. L.*, t. LXXVI, col. 89-90; *Epist.*, LXVII, *ad Quiricum*, t. LXXVII, col. 1205; Rustique, *Contra acephalos disputatio*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1188; et, plus près de la scolastique, Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 394; *Summa Sententiarum*, tr. I, c. XV, col. 70-71 ; Jean de Corbie, *De Verbo incarnato*, collat. II, col. 319.

De toutes ces autorités, la plus digne de retenir l'attention du théologien catholique est celle de saint Léon le Grand, dans sa *Lettre à Julien*. Toutefois deux autres autorités sont à signaler, celle des anathématismes II et III de saint Cyrille, Denzinger-Bannwart, n. 204, 205, et du symbole d'union, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176; cf. *Adversus nolentes confiteri S. Virginem esse deiparam*, n. 4, *P. G.* t. LXXVI, col. 260, et celle du VI[e] concile œcuménique, approuvant, dans la XI[e] session, la célèbre lettre synodale de saint Sophrone de Jérusalem, où se trouve nettement formulée l'affirmation de la vérité que l'on rappelle ici. Mansi, t. XI, col. 461. Est-il nécessaire de voir, avec Thomassin, *op. cit.*, l. III, c. XII, dans ces assertions des Pères, l'affirmation que l'union hypostatique n'aurait pas pu se faire si la nature humaine n'avait pas été unie en même temps que conçue? Léonce de Byzance, qui connaissait bien la valeur des affirmations traditionnelles, s'oppose formellement à cette manière d'interpréter la pensée des Pères. *Solutio argumentorum Severi*, *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 1943. Il est impossible de dirimer cette controverse : *Ne cherchons pas ce qui n'est pas, de peur de ne pas trouver ce qui est*, disait avec sagesse Pierre de Poitiers, *Sententiarum liber*, part. IV, c. X, *P. L.*, t. CCXI, col. 1172.

La théologie du moyen âge recueillit cette assertion dogmatique de toute la tradition catholique, et saint Thomas la formule ainsi, *Sum. theol.*, III[a], q. XXXIII, a. 3 : « Si la chair du Christ avait été conçue avant d'être épousée par le Verbe, elle aurait eu à un moment donné une hypostase indépendamment de l'hypostase du Verbe de Dieu; ce qui est contraire à la nature de l'incarnation, d'après laquelle nous supposons que le Verbe de Dieu a été uni à la nature humaine et à toutes ses parties dans l'unité de l'hypostase. Il n'eût pas été d'ailleurs convenable que le Verbe de Dieu détruisît par son incarnation l'hypostase préexistante de la nature humaine ou de l'une de ses parties. C'est pourquoi *il est contraire à la foi* de dire que la chair du Christ a été d'abord conçue et ensuite prise par le Verbe de Dieu. »

Sur cette assertion dogmatique se greffent dans la théologie scolastique deux conclusions subsidiaires : *a.* Il est théologiquement certain que la conception de la chair du Christ a été faite en un instant. Le premier instant de l'existence de la chair du Christ fut aussi l'instant de son animation par l'âme raisonnable, de telle façon que l'humanité du Sauveur fut parfaite dès ce premier instant. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Sur la note théologique de certitude à appliquer à cette doctrine, voir Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XI, sect. II, n. 5. Pour accorder les données physiologiques de l'époque avec cette assertion certaine, les théologiens éprouvent de grandes difficultés. On sait, en effet, que la physiologie du moyen âge n'admettait l'information du corps humain par l'âme raisonnable qu'après 40 jours, l'état antérieur du corps étant transitoire et ordonné à l'état définitif par les informations successives par l'âme végétative et par l'âme sensitive. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. II, c. LXXXIX. Sur la solution à apporter à cette difficulté, voir Suarez, *loc. cit.*, sect. II, n. 12. On recourt, en somme, au miracle. Mais, dans l'hypothèse de la physiologie moderne, qui admet que le fœtus, dès sa conception, est informé par l'âme raisonnable, ces difficultés disparaissent. Cf. Tilmann Pesch, *Institutiones psychologiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 428 sq.; Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, *ibid.*, 1909, t. IV, n. 159. Pour l'opinion des anciens théologiens, voir les références dans Suarez, *loc. cit.*, n. 11. — *b.* Les théologiens scolastiques admettaient généralement qu'en considérant les choses du côté de la nature humaine unie au Verbe, il fallait concevoir l'union hypostatique comme comprenant trois actions dont l'effet sans doute est simultané, mais que la logique nous oblige à distinguer : la création de l'âme raisonnable du Christ, la génération de son humanité et l'assomption de cette humanité par le Verbe de Dieu. C'est par la simultanéité du résultat qu'il faut expliquer les affirmations des Pères à ce sujet. Voir col. 534. Cette doctrine semble résulter des affirmations de saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. IV, a. 2 ; q. VI, a. 3, a. 4, ad 3[um]; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III, a. 1, ad 2[um]; d'Alexandre de Halès, *Summa*, III[a], q. VIII, m. II ; elle est expressément enseignée par Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XV, q. II, n. 4 ; par Scot, *ibid.*, dist. I, q. I, etc. Mais cette doctrine généralement admise a été contredite par certains théologiens de l'école thomiste, par exemple, Cabrera, *In Sum. theol. S. Thomæ*, III[a], q. II, a. 11, disp. II. Sur la discussion de cette divergence, voir Suarez, *De incarnatione*, disp. VIII, sect. I ; Gonet, III[a], tr. I, disp. VI, a. 4.

e) C'est une union indissoluble. — Cette assertion peut être justifiée, soit par rapport à l'indissolubilité de l'union hypostatique dans la vie glorieuse où est entré Jésus après sa résurrection et son ascension, soit en fonction de la séparation survenue entre l'âme et le corps du Sauveur, pendant le temps qui sépara sa mort de sa résurrection. Sans doute le principe théologique sur lequel repose la doctrine catholique est identique dans les deux cas; mais la question du *triduum* de la mort possède des aspects qui obligent le théologien à la considérer à part. — *a.* Marcel d'Ancyre, en distinguant le Logos du Fils, distingue aussi deux royaumes du Christ : le royaume du Logos, qui seul est éternel, le royaume du Fils, qui doit finir avec la fin du monde, laquelle entraîne avec elle la fin de tout corps humain. Voir col. 466. Ces spéculations font comprendre pourquoi « Marcel hésitait à accorder à la chair prise par le Verbe une existence et une union avec lui indéfinies. En soi, disait-il, la chair ne saurait convenir à Dieu, et encore que par la résurrection elle ait acquis l'immortalité, elle n'est pas pour autant devenue plus digne de Dieu, lequel est au-dessus de l'immortalité. On peut donc croire que, après la parousie, le Verbe se dépouillera de son humanité et rentrera en Dieu comme il y était avant la création (d'après I Cor., XV, 28). Que deviendra cette humanité? Nous l'ignorons, puisque l'Écriture ne le dit pas. » *Fragm.*, CXVII-CXXI. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 40. Cette erreur est directement opposée aux assertions de la sainte Écriture, où le Christ, c'est-à-dire l'Homme-Dieu, nous est formellement dit devoir être éternel, posséder un sacerdoce éternel ou un rè-

gne sans fin. Heb., VII, 24; XIII, 8; Luc., I, 33; Joa., XII, 34; Ps. CIX, 4; Dan., VII, 24; Rom., VI, 9, etc. Les Pères ont toujours entendu ces textes dans le sens de l'indissolubilité de l'union hypostatique. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XVI, n. 9, *P. G.*, t. VII, col. 928; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12; l. II, n. 5, 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113, 1140, 1160; S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 5, *P. G.*, t. XLV, col. 1257; S. Amphiloque, *Fragm.*, IX, *P. G.*, t. XXXIX, col. 105; Leporius (qui avait d'abord soutenu l'erreur de Marcel d'Ancyre), *Libellus emendationis*, n. 6, *P. L.*, t. XI, col. 1226; Cassien, *De incarnatione Christi*, l. VI, c. XXII, *P. L.*, t. L, col. 185; S. Cyrille d'Alexandrie, *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1292; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, c. XIII, *P. L.*, t. L, col. 656; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXVIII, c. I; LXXI, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 372, 387; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. LXV, col. 280. Les documents officiels de l'Église ont consacré cette doctrine : l'union des natures subsiste *incommutabiliter*, dit saint Agathon, Denzinger-Bannwart, n. 288; inséparablement, ἀχωρίστως, dit le IIIe concile de Constantinople, *ibid.*, n. 290. Plus expressément encore, le XIe concile de Tolède, approuvé par Innocent III, définit que les deux natures, dans le Christ, ont été unies en une seule personne, *de telle façon que la divinité ne pourra jamais être séparée de l'humanité, ni l'humanité de la divinité*. *Ibid.*, n. 283. Aussi, parmi les théologiens catholiques qui ont fait l'exposé didactique des vérités touchant l'union hypostatique, on ne constate aucune note discordante : la doctrine traditionnelle est acceptée sans discussion; il ne semble même pas que l'on se soit attardé dans les écoles à l'exposer directement et pour elle-même. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. XII, c. XVIII. Le principe théologique invoqué pour réfuter cette erreur est celui qu'énonce saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. L, a. 2 : « Ce que la grâce de Dieu nous accorde ne nous est jamais retiré sans qu'il y ait de notre faute... (cf. Rom., XI, 29). Or, la grâce d'union, par laquelle la divinité a été unie à la chair du Christ en personne, a été beaucoup plus grande que la grâce d'adoption par laquelle les autres hommes sont sanctifiés; elle est aussi plus permanente de sa nature, parce que cette grâce se rapporte à l'union personnelle, au lieu que la grâce d'adoption n'a pour but qu'une union d'affection. Or, nous voyons que la grâce d'adoption ne se perd jamais, à moins qu'on ne fasse une faute; donc, le Christ n'ayant pu pécher, il est impossible que l'union de sa divinité avec son corps fût jamais détruite. » — *b.* Ces mots indiquent la position du problème dans la théologie du moyen âge. Il s'agit bien plutôt de savoir si, pendant le *triduum* de la mort du Christ, l'âme étant réellement séparée du corps, l'union hypostatique a cependant continué d'exister tant avec l'âme qu'avec le corps. Saint Thomas, *loc. cit.*, conclut ainsi son argumentation : « Aussi, comme, avant la mort du Christ, sa chair a été unie selon la personne et l'hypostase au Verbe de Dieu, de même, après la mort, elle est restée unie, de manière que l'hypostase du Verbe de Dieu était, même après la mort, l'hypostase même du corps du Christ, selon la doctrine de saint Jean Damascène », *De fide orth.*, l. III, c. XXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1096. Ainsi donc, le problème se pose : alors, en effet, que toute la tradition catholique est ferme touchant l'indissolubilité de l'union hypostatique dans la gloire et le règne éternel de l'Homme-Dieu, certains Pères ont manifesté des hésitations en ce qui concerne la permanence de l'union hypostatique relativement au corps séparé de l'âme, pendant le triduum de la mort. C'est le texte de Matth., XXVII, 46, qui leur fait difficulté. Il ne semble pas, bien qu'on l'affirme parfois, que Tertullien, *Adversus Praxeam*, c. XXX, *P. L.* t. II, col. 195, l'ait entendu « d'une séparation personnelle d'avec le Père : c'est l'effet de la sentence inexorable qui livre son humanité à la mort. » A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 80. D'autres auteurs catholiques ont parlé de l'abandon de la nature humaine par le Verbe, au moment même de la mort. S. Hilaire, *In Matthæum*, c. XXXIII, n. 6, *P. L.*, t. IX, col. 1074-1075; mais d'autres textes fixent l'orthodoxie de la pensée du docteur de Poitiers, *De Trinitate*, l. VIII, n. 8; l. IX, n. 11; l. X, n. 51-65; l. III, n. 15, *P. L.*, t. X, col. 242, 290, 383, 393, 84 (voir, sur cette controverse, HILAIRE *(Saint)*, t. VI, col. 2433-2434, et sur l'orthodoxie de saint Hilaire, voir dom Coustant, *Præfatio generalis*, n. 176-181, *P. L.*, t. IX, col. 81-87); S. Épiphane, *Hær*, XX, *P. G.*, t. XLI, col. 276; LXIX, n. 62, *P. G.*, t. XLII, col. 308. Eusèbe de Césarée, *Demonstratio evangelica*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. XXII, col. 288; Leporius, *Libellus emendationis*, n. 9, *P. L.*, t. XI, col. 1228; S. Ambroise, *Expositio Evangelii sec. Lucam*, l. X, n. 127, *P. L.*, t. XV, col. 1836; les évêques espagnols Vital et Constant, dans leur *lettre à Capræolus*, évêque de Carthage, *P. L.*, t. LIII, col. 849. Cf. Petau, *op. cit.*, l. XII, c. XIX. Dom Coustant, *op. cit.*, n. 166-168, col. 80-81, fait remarquer les différences doctrinales qui séparent les Pères de certains hérétiques qui ont soutenu apparemment les mêmes erreurs : les hérétiques attribuaient au Verbe une crainte véritable de la passion, tandis que les Pères hésitent simplement devant l'apparente contradiction que comporte l'affirmation de la mort attribuée à l'auteur même de la vie; et, de plus, leur hésitation se traduit simplement par l'affirmation de l'effacement de la divinité, au seul moment de la mort, *par rapport au corps et non à l'âme* de Jésus-Christ. D'ailleurs, l'ensemble de la tradition catholique est resté ferme sur ce point particulier. Les Pères affirment la persistance de l'union hypostatique, même au moment de la mort, dans le Christ. N'est-ce pas d'ailleurs l'affirmation implicitement contenue dans l'article du symbole, par lequel nous croyons *en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, qui... a souffert, est mort?* Parmi les Pères, ayant explicitement professé cette doctrine citons en particulier : S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, n. 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 1159; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXVIII, *De passione Domini*, XVII, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 375; voir d'autres autorités dans Petau, *op. cit.*, l. XII, c. XIX; dom Coustant, *op. cit.*, n. 181, col. 87. Sur l'explication de Matth., XXVII, 46, voir Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, dist. I, c. X. Parmi les théologiens plus récents, on consultera avec profit Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XXXVIII, sect. II; Stentrup, *Soteriologia*, th. XLII. Toutefois pendant le triduum de la mort, le Christ ne pouvait plus être dit *un homme*, l'âme étant séparée du corps. L'opinion contraire, du Maître des Sentences, l. III, dist. XXVI, et d'Hugues de Saint-Victor, *loc. cit.*, c. XI, ne peut être défendue. Voir Petau, l. XII, c. XX, n. 3. — *c.* L'indissolubilité de l'union hypostatique fut l'occasion, au XVe siècle, d'une querelle entre franciscains et dominicains. *Le sang du Christ, répandu dans la passion, est-il devenu hypostatiquement uni au Verbe?* Déjà, sous le pontificat de Clément VI, à Barcelone, un prédicateur avait été blâmé par les inquisiteurs pour avoir soutenu la séparation. La controverse devint plus vive un siècle plus tard, lorsqu'un franciscain, le bienheureux Jacques de Marchia, fut accusé d'hérésie par les dominicains pour avoir enseigné la même doctrine. La question fut portée devant Pie II, qui interdit la discussion, en laissant les adversaires libres de garder leur opinion, les dominicains étant pour l'affirmative, les franciscains pour la négative. Denzinger-Bannwart, n. 718. Voir le résumé

des controverses et des arguments dans Wadding, *Annales minorum* (cf. Frassen, *op. cit.*, disp. II, a. I, sect. II, q. II, concl.); dans Genér, *Prodromus ad theologiam*, Rome, 1767, p. 30; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XLVII, sect. III, n. 6; De Lugo, *De incarnatione*, dist. XIV, sect. III, n. 39 sq.; les théologiens de Wurzbourg (Holtzklau), *De Deo Verbo incarnato*, n. 271. Aujourd'hui l'opinion des dominicains semble avoir prévalu : les franciscains eux-mêmes, à l'exception de Fr. Collius, *De sanguine Christi*, ne se prononcent plus résolument pour l'opinion contraire. Cf. Frassen, *loc. cit.* Tous les théologiens admettent néanmoins que Notre-Seigneur a perdu de son sang, qu'il n'a pas repris ensuite dans l'unité de sa personne, soit à la circoncision, soit même à la passion. Cf. Legrand, *op. cit.*, dissert. VI, c. II; Gonet, *op. cit.*, disp. IX, c. VII, § 4, n. 155. Ce dernier point, relativement à l'union hypostatique, a été autrefois un grand sujet de discussions théologiques. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. II, a. 2, q. II; *Sum. theol.*, IIIª, q. LIV, a. 2, ad 3um; *Quodl.*, V.; Bacon, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXI, q. I, a. 3; Suarez, *De incarnatione*, disp. XV, sect. VI, n. 22; Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, disp. XXXVI, c. VIII; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XIV, sect. V; Arriaga, *Disputationes theologicæ, In IIIam D. Thomæ, De incarnatione Verbi*, disp. XXIII, sect. III; Raynaud, *Christus Deus homo*, l. II, sect. III, c. III, n. 198, *Opera*, Lyon, 1665, t. I, p. 138; Gretser, *De cruce Christi*, Ingolstadt, 1698, c. XCVII; Léon III, voir Baronius, *Annales*, an. 804; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. X, dub. III, etc.

6° *Les analogies de l'union hypostatique.* — Dans l'exposition que les Pères font du dogme de l'union hypostatique, toutes les comparaisons dont ils se servent s'éclairent l'une par l'autre; mais elles se rapportent toutes finalement à la comparaison fondamentale de l'union de l'âme et du corps. Voir col. 476, 499, 501, 504. Chez les scolastiques, les mêmes comparaisons se retrouvent; mais il semble que chaque école affectionne une comparaison déterminée et s'attache à la faire ressortir spécialement.

1. *Comparaison de l'union de l'âme et du corps.* — Saint Thomas et avec lui la plupart des théologiens maintiennent et développent cette analogie comme étant la plus importante pour faire mieux saisir l'union hypostatique. Ils laissent de côté d'autres analogies moins expressives, et évitent les termes dont les Pères se servent pour exprimer l'intime mélange de l'une et l'autre nature en Jésus-Christ. Aussi bien, deux aspects du problème les attirent surtout vers la comparaison de l'union de l'âme et du corps. Cette comparaison, en effet, est bien propre à faire ressortir l'unité substantielle d'être qui existe dans le Christ et fait pour ainsi dire de l'humanité l'instrument du Verbe. De même que l'âme et le corps ne font qu'un seul tout substantiel, l'homme, de même le Verbe, s'unissant la nature humaine, ne forme qu'un seul Christ, dans l'unité de personne du Fils de Dieu lui-même. Et cependant, de même que le corps et l'âme demeurent, dans leur union, distinct l'un de l'autre, de même la nature divine, dans l'union hypostatique, est unie sans confusion à la nature humaine. C'est dans ce sens qu'il faut retenir la célèbre comparaison du symbole d'Athanase. Si l'on prétendait en tirer la conclusion que le Verbe s'unit à l'humanité comme une forme, à l'instar de l'âme s'unissant au corps, pour former une nature unique, on tomberait dans l'hérésie : de ce côté, l'analogie n'existe plus. Voir *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 1, ad 2um; *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. I, a. 3, q. I, ad 2um; dist. V, q. I, a. 2, ad 3um; l. III, dist. VI, q. II, a. 3, ad 7um. Les attributs de l'âme ne peuvent être rapportés au corps et *vice versa;* mais ils peuvent fort bien qualifier les uns et les autres le sujet qui possède l'âme et le corps; de même, à l'unique personne du Verbe, on peut attribuer les prédicats de la divinité ou de l'humanité. *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. I, ad 1um. Cette unité substantielle permet de saisir comment l'humanité est l'« instrument joint » au Verbe, l'instrument possédé par la personne divine, qui se sert de l'humanité pour réaliser l'œuvre divine de la rédemption, « de même que le corps est l'organe de l'esprit en tant qu'esprit, c'est-à-dire non dans les fonctions de la vie animale, mais dans les actions dirigées par les forces spirituelles, que la langue est l'instrument de la pensée et que les autres membres servent à l'expression des sentiments respectueux et interviennent dans toutes les œuvres d'art. Les thomistes émettent une opinion semblable lorsqu'ils qualifient constamment l'union « d'union personnelle » : ils comparent le rapport dont il s'agit entre le corps et l'âme spirituelle à celui qui existe entre une chose et celui qui la possède comme sa véritable et parfaite propriété. » Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., t. IV, p. 734. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XVIII, a. 1, ad 2um; *Cont. gentes*, l. IV, c. XLI; *Compendium theologiæ*, c. CCXII.

Cette comparaison a été reprise sous un aspect plus particulier par le grand commentateur de saint Thomas, Cajétan, *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, q. II, a. 6. L'analogie est prise par Cajétan dans la réunion de l'âme séparée à son corps, au moment de la résurrection. L'âme séparée a sa subsistence propre, qui, par le fait de la réunion, devient la subsistence même du corps. La comparaison est bien choisie pour faire comprendre la thèse particulière de Cajétan relativement à l'élément formel constitutif à l'union hypostatique. Voir col. 526 et HYPOSTASE, col. 415. Tolet critique vivement cette comparaison. *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, q. II, a. 6, nota 3. Les critiques de Tolet ne paraissent pas, en soi, justifiées : elles s'expliquent facilement, étant donnée la position prise par Tolet dans le problème philosophique de la personnalité du Christ. Voir HYPOSTASE, col. 420. Sur la comparaison de l'âme et du corps, voir Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. III, dub. I, n. 11, 14.

2. *Comparaison de l'union de la greffe et du tronc.* — La seconde comparaison, moins usitée chez les Pères, est empruntée à la vie organique des plantes : elle consiste dans le rapport d'une greffe avec le tronc dans lequel elle est entée. Le but de cette comparaison est de faire comprendre que l'union hypostatique provient non de la nature des choses, mais d'un acte libre de la volonté, et que, dans l'union, les deux natures gardent leur propre vie sans confusion. L'analogie n'est ici que très imparfaite, puisqu'elle ne s'étend pas au rôle que joue, comme sujet de la personnalité, le Verbe par rapport à l'humanité du Christ. Il semblerait que la greffe, infusant une vie nouvelle au tronc, dût être le terme de comparaison du Verbe, et que le tronc dût représenter l'humanité : c'est l'analogie suggérée par Eccli., XXIV, 16, et surtout par saint Jacques, I, 21, λόγος ἔμφυτος. En réalité, les théologiens exposent à l'inverse l'analogie. L'implantation est prise par eux comme la comparaison classique de l'union hypostatique précisément parce que le tronc, étant le principe dominateur, représente le Verbe, la greffe, unie au tronc, représente l'humanité, et l'enracinement du tronc dans la greffe représente l'union hypostatique elle-même. Cf. Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 3; Alexandre de Halès, *Summa*, IIIª, q. VII, m. I, a. 1; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, a. 2, q. I. Mais il s'en faut que ces trois théologiens présentent la comparaison avec la même force. Chez Durand, l'image de l'implantation est grossière et superficielle : le contact établi par l'implantation entre le tronc et la branche

est l'image de l'union hypostatique. Nestorius se serait contenté d'une telle analogie. Alexandre de Halès et saint Bonaventure approfondissent davantage la comparaison. S'ils ne choisissent pas l'union de l'âme et du corps comme symbole de l'union hypostatique, c'est qu'ils y voient l'expression de l'unité de *nature* bien plutôt que celle de l'unité de *personne*. Ils cherchent donc un autre symbole, celui de l'implantation, en faisant du tronc, à l'instar de saint Paul, Rom., xi, 24, l'image du Verbe, attirant à son unité de sujet la nature humaine. Alexandre de Halès s'exprime ainsi : *Unio quæ fit, utraque natura servata, est duplex : quia aut ex illis fit tertium aut non, sed unum fit de altero. Secundo modo est unio sicut dicimus quod surcutus piri unitur arbori cui inseritur, sicut pomo vel alii; servatur enim natura utriusque, scilicet piri et pomi, nec unquam fiet pirum pomum nec e converso, nec ex illis efficitur tertium, scilicet arbor, quæ nec sit pirum nec pomum, quia in insertione dominans trahit alterum ad sui unitatem, ita quod est de illo, sed non est illud.*

C'est en expliquant l'enlacement des organismes résultant de l'insertion qu'Alexandre de Halès a paru aboutir à une théorie attribuée également à saint Bonaventure (mais, à tort, semble-t-il), cf. col. 529, à savoir que le lien de l'union hypostatique du côté de la nature humaine serait une grâce créée. Saint Bonaventure reprend la comparaison, en accentuant encore le point précis de l'analogie : *quando arbor una inseritur stipiti alterius, tunc utraque arbor servat naturam propriam et tamen una arbor substantificatur in stipite alterius, ita quod unus est stirps utriusque... Quia... in unione naturæ divinæ cum humana,... est ulterius scilicet divinæ naturæ prædominantia, necesse est quod divina natura humanam trahat ad unitatem... ita ut una et eadem hypostasis sit divinæ et humanæ naturæ et quasi humana natura fundetur et substantificetur in divino stipite.* Saint Thomas reprend l'idée fondamentale de cette analogie et l'adapte à l'incarnation dans la *Somme theologique*, III[a], q. xvii, a. 2.

3. *Comparaison de l'union de l'accident à la substance.* — L'école franciscaine abandonne rapidement la comparaison chère à saint Bonaventure et à Alexandre de Halès pour prendre, avec Scot et Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, l'analogie plus métaphysique de la dépendance de l'accident à l'égard de la substance : analogie faible, artificielle, qui ne rappelle en rien l'union substantielle de l'humanité avec le Verbe, le perfectionnement substantiel de l'une par l'autre, la possession personnelle d'une autre substance qui n'est concevable que dans une substance spirituelle. Le point de comparaison, c'est la dépendance *suppositale* qui, chez les scotistes, caractérise le rapport de l'accident à la substance, transportée dans l'humanité du Christ pour expliquer comment elle n'est point, grâce à cette dépendance, un sujet doué de personnalité. Voir HYPOSTASE, col. 412. Conception assez étroite et, répétons-le, superficielle, qui, à elle seule, suffirait à expliquer les lacunes de la christologie de l'école franciscaine. Cf. Scheeben, *op. cit.*, p. 736-737.

Sur ces trois comparaisons, voir Janssens, *op. cit.*, p. 186, 632. Sur les analogies, consulter spécialement Th. Raynaud, *Opera*, t. i, *Christus Deus homo*, l. II, sect. v, où cet auteur étudie successivement les nombreuses métaphores ou analogies proposées par les Pères et les théologiens, c. i, *Verbum prolatum*; c. ii, *Verbum scriptum*; c. iii, *Verbum vestitum*; c. iv, *Verbum calceatum*; c. v, *Verbum inumbratum ac tenebratum*; c. vi, *Verbum effusum*; c. vi, *Verbum insitum*; c. viii, *Verbum abbreviatum*; c. ix, *Verbum inequitans*; c. x, *Verbum negotians*; c. xi, *Verbum hamatum*; c. xii, *Verbum fermentans*.

VIII. ERREURS MODERNES. — 1° *Jean Hus et Augustin de Rome.* — 1. Sur les erreurs de Jean Hus touchant la constitution de l'Église, voir ÉGLISE, t. iv, col. 2112, se greffe une erreur christologique, rappelant le nestorianisme. Pour Jean Hus, le pape n'est, à aucun titre, le chef de l'Église, réunion des prédestinés : *les deux natures, la divinité et l'humanité, sont un seul Christ* [*lequel est la tête unique de son épouse*], l'Église universelle, c'est-à-dire la réunion des prédestinés. Cette proposition, la 4[e] des 30 propositions condamnées par le concile de Constance, XV[e] session, Mansi, *Concil.*, t. xxvii, col. 754, n'est pas ordinairement rapportée dans son texte complet. Par un oubli du copiste, les mots entre parenthèses ont été supprimés. « Le texte actuel, dit Mgr Hefele, *duæ naturæ, divinitas et humanitas, sunt unus Christus* (cf. Denzinger-Bannwart, n. 630), peut être considéré aussi bien comme orthodoxe que comme erroné. Dans le sens strict cependant, on ne peut pas dire : « La nature divine et la nature humaine sont un seul Christ », car on en pourrait aisément conclure que la divinité et l'humanité constituent ensemble la personne du Christ. Cet article fait d'ailleurs partie d'une des argumentations les plus spécieuses du livre de Hus. Dans le iv[e] chapitre de son livre *De Ecclesia*, il distingue entre le chef intérieur et le chef extérieur de l'Église; ce dernier est au-dessus de l'Église, le premier en dedans de l'Église, comme la personne principale à l'intérieur de l'Église même. Maintenant, le Christ, *secundum suam divinitatem*, est le chef extérieur de l'Église, et, *secundum suam humanitatem*, son chef intérieur; par conséquent le pape ne peut pas être le chef de l'Église. Abstraction faite des derniers mots, tout cet argument est, pour ainsi dire, par hypothèse, le fondement de l'hérésie nestorienne, qui enseigna que le Christ suivant son humanité est une personne distincte. Sans doute, Hus n'était nullement nestorien, mais, à force de subtilité, en distinguant ainsi entre le chef extérieur et intérieur, il tomba dans des erreurs dogmatiques. » Trad. Leclercq, Paris, 1916, t. vii, p. 317. — 2. Quelques années plus tard, le concile de Bâle, dans sa XXII[e] session (15 octobre 1435), condamnait le livre d'Augustin de Rome, archevêque de Nazareth, *De sacramento unitatis Jesu Christi et Ecclesiæ*. Parmi les propositions erronées que les Pères et principalement Torquemada, dans son *Mémoire* sur ce livre, relevèrent, se lit celle-ci : « *La nature humaine dans le Christ est le vrai Christ, la personne du Christ.* » Mansi, *Concil.*, t. xxix, col. 108; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. vii, p. 891.

2° *L'ubiquisme.* — C'est à propos de la présence simultanée en de multiples endroits que le corps du Christ acquiert dans l'eucharistie, que certains luthériens, à la suite de Luther lui-même, inventèrent la doctrine hérétique de l'ubiquisme. On a déjà dit un mot de cette erreur, voir EUCHARISTIE, t. v, col. 1347. L'ubiquisme, proposé par les luthériens, peut être ramené à deux formes principales, distinctes l'une de l'autre par une simple nuance d'accentuation dans la doctrine. Certains hérétiques (Chemnitz, Wigand, Selnecker) soutiennent que de l'union hypostatique *résulte* une communication réelle des propriétés divines à l'humanité. D'autres vont plus loin et affirment que l'union hypostatique *consiste* dans une réelle communication des propriétés. Cette dernière formule, d'un monophysisme plus accentué, est la formule de Brenz, qui passe en général pour le père de l'ubiquisme, bien que cette erreur ait été enseignée déjà par Lefèvre d'Étaples, *Epistolæ divi Pauli cum commentariis*, Paris, 1531, dans les commentaires sur I Cor., xii; cf. *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, Paris, 1522, commentaire sur Joa., xiv; et expressément par Luther, dans sa *Defensio verborum cœnæ*, *Werke*, Weimar, 1883, t. xxiii, p. 149. Les théologiens de la Confession d'Augsbourg lui consacrent plusieurs

articles dans la *Formula concordiæ*, part. I, VII, 15; part. II, VII, 101; VIII, 77, dans Hase, *Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ*, Leipzig, 1846, p. 600, 752, 783. Brenz a particulièrement exposé son point de vue dans *De personali unione duarum naturarum in Christo*, Tubingue, 1561, et dans le *De majestate D. N. J. C. ad dexteram Dei Patris*, Francfort, 1563. On retrouve l'ubiquisme chez bon nombre de théologiens luthériens; citons, avec Bellarmin, Chemnitz, *De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum*, etc., Iéna, 1570; Nicolas Selnecker, *De pedagogia spirituali*; Jean Wigand, *De communicatione idiomatum*, et, au cours de ses écrits de controverses, Flacius Illyricus. Les controversistes catholiques n'ont pas manqué de s'attaquer à la doctrine de l'ubiquisme. Parmi les principales réfutations, il faut citer Grégoire de Valencia, *Contra fundamenta duarum sectarum, ubiquetariæ et sacramentariæ*, Ingolstadt, 1582, et *In Summam theologicam S. Thomæ*, IIIª, l. I, q. II, p. III; le P. Jean Buys (Busæus), *Disputatio de persona Christi adversus ubiquetarios*, Mayence, 1585; cf. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlian Theologie*, Schaffouse, 1861-1867, t. IV, p. 621 sq.; Bellarmin, dans les *Controverses, De Christo*, l. III, en entier; Bécan, *Manuale controversiarum hujus temporis*, l. II, c. I, *Opera omnia*, Mayence, 1649, t. II, p. 1499 sq.; Th. Raynaud, *Christus Deus homo*, l. II, sect. IV, c. II, dans *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. I, p. 147 sq. Du côté des sacramentaires calvinistes, citons, parmi les adversaires de l'ubiquisme, Théodore de Bèze, *De corporis Christi omnipræsentia*, Genève, 1578; Bullinger, *De duabus naturis Christi*, Zurich, 1564; Pierre Martyr (Vermigli), *Dialogus de loco corporis Christi*, dans *Loci communes*, Heidelberg, 1603. Nous n'avons à nous occuper ici de l'ubiquisme que par rapport à l'union hypostatique.

1. *Exposé.* — L'ubiquisme est une exagération de la doctrine de la communication des idiomes, renouvelant l'hérésie monophysite. Chose remarquable, en effet, l'attribution de l'ubiquité à l'humanité de Jésus-Christ, en raison de l'union hypostatique, avait été déjà condamnée explicitement par le VIIᵉ concile œcuménique, sess. VII : Sur celui qui ne reconnaît pas que le Christ a, dans son humanité une forme déterminée, anathème : Εἴ τις Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν περιγραπτὸν οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀνάθεμα ἔστω... Mansi, t. XIII, col. 898; Denzinger-Bannwart, n. 379. Le raisonnement fondamental sur lequel s'appuient les ubiquitaires pour asseoir leur doctrine est ainsi résumé par Bossuet : « L'humanité de Notre-Seigneur est unie à la divinité; donc l'humanité est partout aussi bien qu'elle. Jésus-Christ comme homme est assis à la droite de Dieu : la droite de Dieu est partout; donc, Jésus-Christ, comme homme, est partout. » *Histoire des variations*, l. II, c. XLI. Les développements que la dogmatique luthérienne a donnés à ce fondement méritent d'être rappelés succinctement. En voir l'exposé « dogmatique » dans la *Formula concordiæ*, VIII, 64, *op. cit.*, p. 778-779. Dans l'incarnation, en raison de la communication des idiomes, il faut distinguer pour ainsi dire trois moments : la κτῆσις, en vertu de laquelle, dès le premier instant de l'incarnation, la nature humaine fut en possession des attributs divins; l'état de l'humiliation qui s'offre à nous sous deux aspects, la κένωσις, en vertu de laquelle le Christ renonça absolument à faire usage des prérogatives divines, ou la κρύψις, en vertu de laquelle il n'y fit appel que d'une façon secrète et momentanée, suivant son bon vouloir; l'état d'exaltation, la ὑπερύψωσις, qui comporte l'usage complet et à découvert des prérogatives divines, usage par lequel, cf. *Concordia*, *op. cit.*, p. 779, « le Christ révéla désormais sa majesté, *plene*, et *efficacissime atque manifeste*, devant tous les saints au ciel et sur la terre ». Une difficulté théologique concerne la conciliation, pendant la vie terrestre du Christ, de ces deux moments : l'entière abstention de l'usage de la majesté divine, ou l'usage secret des attributs divins, avec la possession réelle de la divinité, la κτῆσις et la κένωσις ou la κρύψις. Une controverse s'éleva à ce sujet, à partir de 1616, entre les théologiens de Tubingue, Luc Osiander, Melchior Nicolaï, Théodore Thunnius, et les théologiens hessois, Balthazar Menzer et Juste Feuerborn. La controverse portait exactement sur cette question : *An homo Christus, in Deum assumptus, in statu exinanitionis tanquam rex præsens cuncta, licet latenter, gubernarit?* Les Souabes répondaient affirmativement, nonobstant certaines restrictions de détail; les Hessois niaient cette proposition, sans nier toutefois que le Christ se servît de sa majesté divine pour opérer ses miracles. L'opinion souabe est bien dans la ligne logique de la communication des idiomes, telle que l'entendent les livres symboliques de l'Église évangélique. D'après l'opinion luthérienne, cette communication a donc dû s'opérer en trois moments successifs, correspondant aux trois états dont on vient de parler, et qui distinguent les trois « genres » selon lesquels peut exister la communication des idiomes. Le premier genre, correspondant à l'état de possession des deux natures par une seule personne, est le genre « idiomatique », *genus idiomaticum*, ou ἰδιοποιητικόν, contenant toutes les propositions, par lesquelles les propriétés de l'une ou l'autre nature sont attribuées au sujet concret de la personnalité, *genus idiomaticum completitur eas propositiones quibus idiomata alterutrius naturæ concreto personæ tribuuntur.* Sur la subdivision de ce premier genre en trois espèces, cf. Luthardt, *Compendium der Dogmatik*, Leipzig, 1878, p. 180. C'est la périchorèse, dont parlent les Pères de l'Église à propos de l'incarnation, voir col. 504, et qui, dans une certaine limite, exprime une idée juste. Les luthériens ont le tort, d'un principe juste en soi, de déduire une conclusion forcée et, par là, fausse : de ce que les attributs d'une des deux natures peuvent être rapportés à la personne concrète, ils concluent que les attributs de la *nature* divine sont renfermés d'une manière véritable et réelle dans la *nature* humaine. Tel est le vice radical et fondamental de la thèse luthérienne, vice qui apparaît pleinement lorsque les théologiens de l'Église évangélique exposent le second et le troisième genre relatifs à la communication des idiomes. A l'état d'humiliation correspond le genre *apotélesmatique* (le mot est emprunté à saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1056). Ce second genre de propositions idiomatiques renferme toutes les propositions « par lesquelles les actions de l'œuvre rédemptrice, appartenant à la personne entière, sont attribuées à l'une ou l'autre nature considérée séparément ou concrètement : *quibus apotelesmata, id est actiones ad opus redemptorium ad totum inde personam pertinentes, de altera tantum natura vel ejus concreto prædicantur.* Ainsi la formule de « l'ancienne Église orthodoxe » : *una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod proprium est*, cf. col. 430, doit être ainsi comprise : *itaque Christus est noster Mediator, Redemptor, summus Pontifex, Caput et Pastor... non secundum unam naturam tantum, sive divinam, sive humanam, sed secundum utramque naturam*, part. II. Cf. *Formula concordiæ*, VIII, 47, p. 773. Les théologiens luthériens sont peu d'accord pour déterminer le sens exact du *concretum ejus* ; d'après la Formule de concorde, *loc. cit.*, il semble qu'il s'agisse, non pas tant du principe même de la communication des idiomes, de l'*unio personalis*, que de la coexistence

des deux natures dans l'état d'abaissement. Enfin, à l'état d'exaltation correspond le genre majestatique, αὐχηματικόν, contenant les propositions « par lesquelles la nature humaine est élevée jusqu'à la divinité », *quibus humana natura attributis divinis effertur.* Il s'agit ici, contrairement à l'opinion de Hase, de Klein, de la nature humaine concrètement considérée, c'est-à-dire de la nature humaine en tant qu'hypostatiquement unie à Dieu. Il est évidemment question de la nature humaine et de son union personnelle dans les passages de la sainte Écriture qui sont cités en faveur de ce genre, Joa., III, 13; v, 27; Matth., XXVIII, 18, 20; Rom., IX, 5; Phil., II, 10, et dans les passages de la *Formule de concorde* qui s'y rapportent, part. II, VIII, 53, 64, p. 774, 778. Quels attributs divins ont été conférés ainsi à la nature humaine? Les théologiens luthériens affirment que seuls les attributs *actifs*, se rapportant aux opérations de Dieu dans ce monde, *attributa transeuntia seu operativa*, ont été directement et immédiatement communiqués à la nature humaine; tandis que les attributs *passifs*, se rapportant à la vie intime de Dieu, *attributa immanentia seu quiescentia*, ne sont communiqués à la nature humaine que médiatement, grâce aux attributs actifs. Ce dernier point est contesté par Hase, *Hutterus redivivus*, Leipzig, 1839, p. 232, n. 12. Parmi les attributs divins que l'état de glorification communique à la nature humaine, les luthériens insistent surtout (en raison du dogme de la cène) sur l'omniprésence du corps du Christ (ubiquité), omniprésence *substantielle*, non pas *extensive*, mais *opérative*, en vertu de laquelle le Christ est avec nous, agit et opère en nous, même quant à sa nature corporelle et charnelle. Cf. *Formula concordiæ*, part. II, VIII, n. 76 sq., p. 788 sq. C'est la troisième des présences possibles qu'assigne le dogme luthérien au corps du Christ : la première étant la présence corporelle, selon laquelle *cum in his terris corporaliter conversaretur, cum certo loco secundum quantitatem suam circumscriberetur*; la seconde étant une présence spirituelle, selon laquelle *alicubi esse potest, ut loco non circumscribatur, sed per omnes creaturas penetret, pro liberrima sua voluntate*, à l'exemple de la vue qui pénètre l'air, l'eau, la lumière ou du son que n'arrêtent l'eau, ni l'air, ni même une barrière solide; la troisième, enfin, étant une présence divine et céleste, en raison de l'union personnelle avec Dieu, présence selon laquelle, d'une manière mystérieuse et incompréhensible, le corps du Christ est partout où Dieu se trouve. Cette présence est un article de foi, qu'il ne convient pas de démontrer positivement, mais contre lequel il est impossible d'apporter un argument péremptoire. Cf. *Formula concordiæ*, part. II, VII, n. 99-102, p. 752-754.

2. *Critique.* — Les controversistes catholiques ont réfuté cette doctrine, soit en montrant la fragilité de ses fondements, soit en lui opposant les arguments de la tradition, soit enfin en montrant les conséquences désastreuses que l'on en doit logiquement tirer par rapport au dogme de l'unité personnelle de Jésus-Christ, dogme que prétendent cependant garder les luthériens. Cf. *Formula concordiæ*, part. II, VIII, en entier. — *a) Fragilité des fondements de la doctrine luthérienne.* — Tout d'abord, les fondements scripturaires sont sans valeur relativement à la démonstration qu'on en veut tirer. Luther étaie sa théorie sur Matth., XXII, 44; Ps. CIX, 1; Rom., VIII, 34; Col., III, 1; Heb., I, 13; cf. *Defensio verborum Christi*, t. XXIII, p. 133 sq.; ces textes rappellent que l'humanité du Christ siège à la droite du Père. Or, conclut Luther, la droite du Père est partout; donc, l'humanité du Christ est aussi partout présente. Bellarmin, *De Christo*, l. III, c. XV, après avoir rappelé les significations différentes attribuées par les Pères à cette expression, *la droite de Dieu*, s'attache à montrer que le sens le plus communément reçu, à savoir que le Christ règne avec la même gloire et la même puissance que son Père, ne comporte pas la communication à la nature humaine comme telle de l'ubiquité divine : « Cette prérogative de siéger à la droite du Père n'a pas été conférée à l'humanité du Christ prise en elle-même, mais unie à la personne du Verbe; la nature humaine n'est pas, en tant que telle, assise à la droite de Dieu, mais elle est l'humanité de cette personne qui est assise à la droite de Dieu. » Cf. Bécan, *op. cit.*, n. 35-37. Les autres arguments scripturaires invoqués par les ubiquitaires ne sont pas plus probants. Eph., IV, 10, ne signifie nullement que l'humanité du Christ, après l'ascension, doive remplir tous les espaces, *ascendit... ut impleret omnia*, il s'agit du *règne* universel du Christ glorifié. Cf. Bécan, *op. cit.*, n. 33, 34. La promesse du Christ d'être présent au milieu de ses fidèles, Matth., XVIII, 20; XXVIII, 20, ne concerne pas la présence de son humanité, mais l'influence sanctifiante et surnaturelle de sa grâce, conférée aux âmes des fidèles. *Ibid.*, n. 38; Th. Raynaud, *op. cit.*, n. 224. Pour la réfutation plus complète des arguments scripturaires, voir Bellarmin, *op. cit.*, c. XV et XVI.

Les arguments d'autorité, apportés principalement par Brenz, n'ont pas plus de valeur : ni les Pères, S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 128; S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, I, *ad Succensum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 236; S. Ambroise, *In Lucam*, l. VII, n. 82, *P. L.*, t. XV, col. 1720; S. Jérôme; *Epist.*, LIX, *ad Marcellam*, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 588; S. Augustin, *Serm.*, CCXCIV, c. IX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1341; S. Gélase, *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium*, Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, t. I; cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. XVIII; ni Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXII; ni saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXII, q. II; ni saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LII, a. 8; cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. XIX, n'ont admis le fait de la communication de l'ubiquité divine au corps du Christ : ils la lui refusent au contraire expressément. Voir plus loin. Brenz abuse de certaines expressions en les tirant à lui, et il en méconnaît le véritable sens. Enfin, le raisonnement lui-même pèche chez les luthériens partisans de l'ubiquisme. L'union hypostatique est bien le fondement de la communication des idiomes; mais cette communication doit être entendue comme l'exigent la foi et la « raison ». Cette communication n'est pas réelle entre les deux natures, comme si la divinité était devenue passible, et l'humanité toute-puissante ; elle n'est pas non plus verbale; elle est réelle, mais seulement à l'égard de la personne en qui subsistent les deux natures... « D'après saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 998, nous disons qu'il y a communication des idiomes parce que les propriétés de chaque nature s'appliquent justement à la personne qui leur est commune, et partant aux deux natures prises au sens concret, puisque le nom concret signifie la personne... » La communication des idiomes, voir ce mot, ne comporte pas la communication réelle des propriétés d'une nature à l'autre nature : « Si vraiment et réellement les propriétés d'une nature étaient communiquées à l'autre, elles ne seraient plus distinctes et non confondues. Comment seraient-elles distinctes si la nature humaine a les propriétés divines, et la nature divine les propriétés humaines? Si les attributs de chaque nature sont communiqués à l'autre, ce ne sont plus des propriétés, mais des qualités communes...; les propriétés des deux natures sont souvent incompatibles, comme être créé et incréé, fini et infini; si donc la nature divine prend les propriétés de la nature

humaine, elle perd les siennes et *vice versa*; comment, dans ce cas, l'incarnation se serait-elle faite, les propriétés de chaque nature restant sauves ? » Bellarmin, *op. cit.*, l. III, c. IX, X. Cf. Bécan, *op. cit.*, n. 11-19, 22-28. Les luthériens appuyaient leur conception de la communication des idiomes sur certains textes de l'Écriture. Le premier est le texte de Col., II, 9 : sur le sens de ce texte, voir col. 447; et, par rapport à l'usage qu'en firent les luthériens, Grégoire de Valencia, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. II, p. II, § 2; Bécan, *op. cit.*, n. 28-30. Le deuxième texte est tiré de Luc., X, 22; cf. Joa., XV, 3. Le troisième est le texte de Matth., XXVIII, 18. Mais tout ce que le Père a donné au Fils, y compris la puissance, ne s'entend pas nécessairement d'une communication faite à la nature humaine. Les attributs divins ont été communiqués à l'hypostase du Verbe incarné et non à sa nature humaine comme telle. Bécan, n. 31, 32. — *b) L'ubiquisme est contraire à l'Écriture aussi bien qu'à la tradition.* — Les textes de l'Écriture sont multiples, qui assignent à l'humanité du Christ, à tel instant déterminé, une présence locale et, comme on dit, circonscriptive; cf. Matth., XXVIII, 6; Joa., VI, 3, 24; XI, 15; tandis que l'ubiquité est représentée comme un attribut distinguant Dieu de la créature. Cf. Jer., XXIII, 25; Ps. CXXXVIII, 7; Sap., I, 7. « Plusieurs articles du symbole, cf. Bellarmin, c. XII, supposent que l'humanité du Christ n'est pas présente en tous lieux; comment comprendre autrement la conception, la nativité, la mort, la sépulture, l'ascension du Sauveur? Pour les ubiquistes, tous ces articles doivent s'entendre de la manifestation de la présence du Christ en tel ou tel lieu donné, alors qu'en tous les autres elle restait invisible; cette interprétation contredit les textes de l'Écriture et des Pères sur lesquels sont fondés les articles de notre symbole. » Bellarmin, *op. cit.*, l. III, c. XII; cf. J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908 p. 61. De plus, les Pères tirent un grand argument contre les eutychiens du fait que, le corps du Christ n'étant pas en tout lieu comme sa divinité, les deux natures doivent être distinctes. Que devient cet argument dans la théorie ubiquiste? Bellarmin, c. XIV; de La Servière, p. 62. — *c) L'ubiquisme est condamné par ses conséquences logiques.* — Tout d'abord, admettre l'ubiquité de l'humanité du Christ, c'est nier la présence réelle, à laquelle cependant les luthériens ne veulent pas renoncer : « En effet, dit Bellarmin, c. XIII, si la chair du Christ est partout, nous n'avons pas besoin de l'eucharistie; et il est bien inutile d'aller à l'église, de réciter les paroles de la cène, de se préparer à la communion, puisque, sans sortir de nos maisons, nous trouvons dans notre pain, dans notre vin, dans tous nos autres aliments, le corps du Christ. » Brenz répond « que, si le corps du Christ est partout vraiment, personnellement, quoique non localement, présent d'une présence céleste, il est présent à la cène par définition et précepte divin, le Christ ayant, par sa parole, décrété et défini où il voulait qu'on distribuât son corps et son sang aux communiants. » *De duabus naturis*, p. 21. Luther donne une réponse analogue, *Defensio verborum cœnæ*, t. XXIII, p. 149. Seule, cette communion est efficace. Avec cette théorie, conclut Bellarmin, c. XIII, on tombe en plein calvinisme. « Si je ne reçois rien à la cène qui n'existe également en dehors de la cène, si ce n'est une efficacité spéciale du corps du Christ, je ne reçois pas vraiment ce corps du Christ, mais seulement une vertu particulière émanant de lui. » De La Servière, *op. cit.*, p. 62. Mais l'ubiquisme ruine surtout la doctrine de l'incarnation. « Enlever à l'humanité du Christ son être corporel et terrestre, pour lui attribuer, avec Brenz, l'excellence, la majesté, la beauté de Dieu même, c'est manifestement changer l'humanité en divinité, et détruire tout le mystère de l'incarnation. » Bellarmin, c. XXX. Cette conclusion de Bellarmin est pleinement justifiée. Poussé jusqu'à sa dernière formule logique, l'ubiquisme admet que l'union hypostatique *consiste* dans la communication des propriétés : cette formule le place dans l'alternative de choisir, comme explication finale de l'incarnation, entre le nestorianisme ou le monophysisme. Le nestorianisme, si la nature divine et la nature humaine sont envisagées comme concrètes et préexistantes à la communication réciproque de leurs propriétés. Le monophysisme, si l'on considère que, par cette mutuelle communication, les deux natures perdent respectivement leurs propriétés pour revêtir les propriétés l'une de l'autre. Brenz oscille entre ces deux extrêmes que la logique lui impose. Dans le *De majestate Domini nostri Jesu Christi ad dexteram Dei Patris, et de vera præsentia... in cœna*, Francfort, 1563, il enseigne que l'union hypostatique *résulte* de ce que le Fils de Dieu a répandu ses dons et ses propriétés sur le fils de Marie, et dès lors, comme le remarque Bellarmin, *op. cit.*, l. III, c. I, d'un seul coup, on enseigne le nestorianisme et l'eutychianisme. Brenz espère amortir la conséquence nestorienne en affirmant que « l'union du Fils de Dieu avec le fils de Marie n'est pas, comme chez les autres hommes, une union passagère, transitoire, mais qu'elle est permanente et consiste *en ce que Dieu confère au fils de l'homme toute sa majesté et l'orne de tous les dons célestes et divins, omnem majestatem suam conferat, omnibus suis cælestibus ac divinis donis ornet.* En réalité, il oppose la conception eutychienne à la conception nestorienne, mais ne résout pas la difficulté. La conciliation apparente des éléments contradictoires de l'ubiquisme, tentée par Chemnitz, et reproduite, dans la *Formula concordiæ*, par l'énumération des trois sortes de présence possible pour le corps du Christ (présence corporelle, spirituelle, céleste), voir plus haut, n'est pas en réalité une solution : les difficultés restent entières, en ce qui concerne l'état de glorification. On comprend dès lors que certains théologiens luthériens aient été amenés logiquement à nier, soit la réalité de la nature humaine après l'ascension, tel Flacius Illyricus; soit la réalité de la nature divine, le Christ n'étant qu'un homme, doué de la conscience divine, cette conscience divine étant l'être vrai de Dieu en lui. En effet, en exagérant la doctrine de la communication des idiomes, et en attribuant à la nature ce que la logique et la vérité attribuent à la seule personne, les luthériens semblent vouloir réduire la nature humaine du Christ à une simple apparence, renouvelant en cela l'erreur gnostique, voir col. 463, et contredisent par là à la fois et la vérité historique et le dogme traditionnel de l'incarnation. Si le Christ a paru visiblement dans le monde, en tel endroit déterminé, à tel moment fixe et si sa vie s'est écoulée avec toutes les apparences extérieures de la vie naturelle de l'homme; si, en un mot, tous les états de son humanité ont été des *réalités*, il faut bien admettre que ces réalités humaines ne s'expliquent en lui qu'à la condition de différencier le divin de l'humain. Or, l'ubiquisme, tout en maintenant verbalement la distinction des natures, comporte l'attribution, en raison de l'union hypostatique, à la nature humaine, des propriétés de la divinité : l'humanité du Christ, d'après cette doctrine, devrait être simultanément partout, et toutes les circonstances de sa vie, conception, naissance, enseignements, souffrances, mort, ascension, auraient eu lieu simultanément et, à l'endroit où elles se passaient, d'une manière visible et corporelle, et partout, d'une manière invisible et céleste. N'est-ce pas là une affirmation contradictoire et ne devrait-on pas en conclure que la présence du Christ et son action en un lieu

déterminé n'étaient qu'une présence et une action apparentes, une illusion de la vulgaire raison qui admet que le lieu d'une chose est le lieu où cette chose apparaît? « Cette opinion, remarque à bon droit le protestant Hase, *op. cit.*, p. 256, introduit quelque chose de magique et de faux dans la vie de Jésus, puisque toutes les circonstances où il paraît agir humainement sont réduites à de pures apparences, ou, pour parler plus clairement et plus loyalement, la personne du Christ est réduite à un fantôme gnostique. De là, il résulte évidemment que le dogme tend à entrer de plus en plus en contradiction directe avec la réalité historique. » L'incarnation ne serait en réalité qu'une théophanie de plus, analogue aux théophanies de l'Ancien Testament. D'autre part, les imaginations auxquelles fatalement aboutissent les dogmatisants de l'ubiquisme, si manifestement en contradiction avec les données historiques, ne peuvent manquer d'amener une réaction tout aussi funeste pour le dogme de l'incarnation. Devant l'impossibilité d'expliquer l'union hypostatique par la communication réelle des attributs divins à l'humanité, il faut, si l'on veut sauvegarder la réalité de cette humanité, nier l'union physique du Verbe de Dieu à Jésus-Christ : « Une fois la sagesse des sociniens décidée, dit encore Hase, *op. cit.*, p. 236, à laisser monter un homme au ciel et à l'adorer, toutes les théories imparfaites des anciens Pères de l'Église et toutes les imaginations fantasques des anciens hérétiques ont reparu; les rationalistes ont fini par avoir le courage de déclarer ouvertement que le Christ n'est qu'un homme. »

Sur l'ubiquisme, consulter spécialement Dorner, *Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, Berlin, 1854, t. II; Fr. J. Stahl, *Die lutherische Kirche und die Union*, Berlin, 1860; H. Schmid, *Die Dogmatik der evang. - lutherischen Kirche*, Francfort-sur-le-Mein, 1876; H. Schultz, *Die Lehre von der Göttheit Christi*, Gotha, 1881; Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, Fribourg, 1892; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III; art. *Ubiquität* et *Communicatio idiomatum*, de la *Realencyclopädie für protest. Theologie*; *Ubiquitätslehre*, du *Kirchenlexikon*.

3° *L'erreur de Hardouin et de Berruyer.* — Au XVIII[e] siècle, le P. Hardouin, voir t. VI, col. 2042-2046, et son disciple le P. Berruyer, voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 1627, tous deux de la Compagnie de Jésus, proposèrent une théorie de l'union hypostatique à tendances rationalistes et nestoriennes. Cette théorie, aujourd'hui tombée dans le plus complet oubli, mérite cependant une attention particulière, tant à cause de la façon dont elle était formulée, que parce qu'elle est l'antécédent logique des théories plus modernes de Günther et des rationalistes. Elle a été formulée par le P. Hardouin dans son *Commentarium in Novum Testamentum*, Amsterdam, 1741, mis à l'Index, le 28 juillet 1742. Le P. Hardouin d'ailleurs était mort depuis douze ans, lorsque son commentaire fut publié. Mais c'est surtout le P. Berruyer qui reprit la thèse de son maître, dans la II[e] partie de son *Histoirs du peuple de Dieu*, publiée en français, Paris, 1753, suivie des cinq dissertations latines qui forment le t. VIII et contiennent l'exposé didactique et la défense de la théorie. La II[e] partie de l'*Histoire du peuple de Dieu* fut mise à l'Index le 17 avril 1755; elle avait d'ailleurs été publiée à l'insu des supérieurs du P. Berruyer et sans doute du P. Berruyer lui-même. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1628.

1. *Exposé.* — Abusant de la comparaison de la greffe entée sur le tronc, ces auteurs exposent que l'humanité du Christ doit être considérée comme un véritable sujet uni au Verbe : elle garde donc toutes les propriétés de l'hypostase proprement dite. Dans son union et en vertu même de son union avec le Verbe, elle doit être considérée *in recto* comme étant le Christ, le Fils de Dieu : *secundum veram et germanam generationis filiationisque rationem, in propositione cujus subjectum et prædicatum in recto est sanctissima Christi humanitas completa Verbo in genere subsistendi, Jesus Christus Dominus noster vere dici potest et debet naturalis Filius Dei, Dei, inquam, ut vox illa, Deus, supponit pro Deo uno et vero, subsistente in tribus personis, agente ad extra, et per actionem transeuntem et liberam uniente humanitatem Christi sanctissimam primo conceptionis suæ instanti, cum persona una divina, in unitate personæ*, Diss. II, p. 48. Trois assertions sont à relever dans cette déclaration : *a)* Le sujet et l'attribut de cette proposition : *Jésus-Christ est le Fils naturel de Dieu*, c'est, considérée *in recto*, l'humanité même du Christ en tant que complète dans sa subsistence par son union au Verbe; *b)* Jésus-Christ, c'est-à-dire cette humanité, est le Fils naturel de Dieu, selon la vraie notion de la filiation et de la génération; *c)* Jésus-Christ est le Fils naturel de Dieu, de telle façon que Dieu signifie ici Dieu dans son unité et sa trinité, agissant *ad extra* et, par une action libre et transitive, unissant, dès le premier instant de sa conception, l'humanité sainte du Christ avec la personne divine. — De ces principes on doit déduire les conclusions suivantes, qui éclairent la structure de tout le système : *a)* Il y a donc, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, deux filiations naturelles : l'une existant dans la personne du Verbe, par rapport au Père; l'autre réalisée dans l'humanité de Jésus, physiquement unie à la personne du Verbe, *ibid.*, p. 49-50; logiquement Berruyer devrait admettre que cette deuxième filiation existe par rapport au Père, au Verbe, à l'Esprit-Saint, c'est-à-dire par rapport à toute la Trinité : la filiation de Jésus-Christ n'est-elle pas, en effet, conséquente à l'action *ad extra* de la Trinité dans l'œuvre de l'incarnation? Mais il évite cette conclusion inadmissible, en rappelant que l'action transitive ne dépend pas des trois personnes comme telles, mais des trois personnes dans leur communauté de nature et d'action. De même que la création, commune aux trois personnes, est cependant rapportée purement et simplement à Dieu, de même le Fils de Dieu est tel par rapport à Dieu, subsistant en trois personnes sans doute, mais considéré dans sa nature et comme agissant *ad extra*. *Quoniam autem non a tribus personis agentibus, quatenus sunt a se invicem distinctæ, sed quatenus unus sunt natura Deus, peracta est mundi creatio, ideo Deus simpliciter dicitur mundi creator. Non est ergo secundum legitimam prædicandi rationem Jesus Christus, sive Trinitatis, sive trium personarum, sive suiipsius, sive Spiritus Sancti Filius; verum Filius naturalis et est et proprie dicitur Dei unius in tribus personis subsistentibus quidem, sed secundum naturam spectati et ad extra agentis*, p. 50-51. Cf. *Défense de la seconde partie de l'Histoire du peuple de Dieu contre les calomnies d'un libelle intitulé : Projet d'instruction pastorale*, Avignon, 1755. — *b)* Dieu le Père, par rapport à Jésus-Christ considéré dans son humanité, est donc Père par simple appropriation : *recte, sed per appropriationem, ut aiunt, Deus Pater, sive prima persona, dicitur Pater Jesu Christi, Hominis-Dei, Dei et Filii, quemadmodum recte dicimus : Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ...* C'est en ce sens que souvent, dans l'Évangile, Jésus-Christ, Homme-Dieu et Fils de Dieu, emploie l'expression : *Père*. Jésus-Christ, Homme-Dieu, pourrait donc être appelé Fils naturel de Dieu, sans que cette appellation impliquât pour autant les dogmes de la trinité et de l'incarnation, ce dernier constitué par la vérité affirmant l'union de

la *seconde* personne de la Trinité avec l'humanité : *Fateor ista dogmata duo non includi formaliter et explicite in notione Filii Dei, qualis a nobis describitur aut definitur.* Dans l'hypothèse où Dieu, tel que les Juifs le connaissaient, c'est-à-dire un Dieu unique et personnel, mais sans la trinité des personnes, se serait uni une humanité afin de racheter le genre humain pécheur, cette humanité unie à Dieu, Jésus-Christ, devrait encore être dit et cru Fils véritable et naturel de Dieu : *oporteret (credi) revelanti Deo, Jesum Christum esse verum naturalemque Dei Filium, per veram et physicam unionem sanctissimæ suæ humanitatis cum Deo sic cognito et revelato in unitatem personæ*, p. 76-78. — *c)* Il n'y a cependant pas deux Fils en Jésus-Christ, mais un seul, dont la filiation est doublement justifiée : *Per actionem unientem,... fit ut secunda e personis divinis, quæ prius erat Filius Dei, propter generationem æternam, sub alia ratione denominetur in tempore Filius Dei propter generationem temporalem, sive actionem Dei ad extra, qua humanitas Christi unita est hypostatice personæ uni divinæ.* Cette dénomination nouvelle affecte directement l'humanité en tant qu'unie au Verbe et devenue par son union l'humanité du Verbe, complète dans sa subsistence *à l'instar d'une hypostase.* — *d)* Ces dernières paroles nous amènent à la conclusion philosophique qui est à la base du système de Berruyer : l'humanité en Jésus-Christ est une quasi-hypostase, en raison de son union avec le Verbe divin. On peut lui accorder les attributs du suppôt : expliquant le texte de l'Épître aux Romains, I, 3, *De Filio suo qui factus est ei (Deo) ex semine David secundum carnem*, Berruyer s'exprime ainsi : *Verba, ut jacent, in obvio et nativo sensu nulla formidine interpretare de Jesu Christo Deo et homine, qui ex semine David per Mariam in Filium suum derivato, factus est in tempore Deo uni et vero Filius secundum carnem; intellige dicta instar suppositi et in masculino genere de sanctissima Christi humanitate, quæ superveniente Spiritu Sancto in Mariam, et virtute Altissimi ei obumbrante, conjuncta est in tempore cum persona una divina, unione reali, physica et substantiali in unitatem personæ et individuam societatem naturæ*, p. 109. On trouve les mêmes formules dans Hardouin, *Comment. N. T.*, Rom., I, 4. — *e)* Relativement à la sainte Vierge, Hardouin et Berruyer admettent pleinement le titre de mère de Dieu. Marie est mère de Dieu en raison de la double filiation du Verbe incarné, Berruyer, *op. cit.*, p. 55; filiation du Verbe et filiation de l'humanité unie hypostatiquement au Verbe. L'affirmation touchant la maternité divine de Marie est orthodoxe, mais les raisons de cette maternité auraient dû conduire leur auteur à concéder à la sainte Vierge une maternité divine d'honneur dans le sens nestorien. Voir plus loin.

Évidemment de telles assertions ne trouvent pas de fondement dans l'Écriture ni dans la tradition, et cependant Berruyer est obligé de rendre compte des affirmations si précises de la sainte Écriture touchant la filiation divine en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il le fait en expliquant que les attributs et toutes les dénominations qu'accorde à Jésus-Christ l'Évangile, concernent en réalité l'humanité, entendue comme on vient de l'exposer. *Eo sensu intelligenda sunt omnia... quæ de Jesu Christo Filio Dei a scriptoribus sacris in tertia persona narrantur aut pronuntiantur; omnia aut fere omnia quæ in illorum scriptis de seipso Jesus Christus Filius Dei in prima persona loquens dixisse perhibetur.* p. 96. Cf. p. 3, 4, 5. Aucun attribut, même celui de Fils de Dieu, qui ne concerne donc l'humanité du Christ, en tant qu'unie au Verbe; tous ou presque tous les *prédicats* qui, d'après l'interprétation traditionnelle, ne conviennent au Sauveur qu'en raison de sa divinité, se vérifient directement dans son humanité sainte. D'après Berruyer, ce sont tous les auteurs du Nouveau Testament qui ont parlé de Jésus en ce sens, p. 8; et les textes de saint Jean, Joa., I, en entier, et I Joa., V, 7, font à peine exception, p. 105. L'exégèse de Berruyer part de ce principe absolu, auquel il n'apporte pas ou presque pas de tempérament : *Dico propositiones fere omnes quæ sunt de Jesu Christo in Scripturis sanctis Novi præsertim Testamenti, habere pro objecto in recto Hominem-Deum, sive humanitatem Christi in Verbo subsistentem. Dico insuper omnes et singulas ejusmodi propositiones a Christo Dei Filio et a Deo Christi Patre et a scriptoribus sacris prolatas semper et ubique verificari directe et primo in Homine-Deo, sive in humanitate Christi divinitati unita et Verbo completa in ratione personæ, nisi, quando propositiones quæ habent pro subjecto in recto compositum illud theandricum, habent pro prædicato attributum aliquod, quod vel naturæ divinæ, ut natura divina est, vel naturæ humanæ, ut est natura humana, essentialiter convenit, v. g. Jesus Christus est Deus, Jesus Christus est homo. Reliquæ, quotquot sunt, et tales sunt fere omnes, verificantur in Jesu Christo Homine-Deo, quia mixtæ sunt et resultant ex unione facta in tempore humanitatis Christi sanctissimæ cum persona una divina in unitatem personæ : quod est scriptorum omnium Novi Testamenti objectum in recto fere perpetuum*, p. 18-19. Quant à la tradition, Berruyer entend bien être d'accord avec la tradition primitive : l'appellation de Fils de Dieu chez les premiers chrétiens n'avait pas d'autre sens que celui qu'il lui accorde. Au temps où écrivait saint Jean, *Filius*, selon l'usage courant, signifiait, en parlant de Jésus-Christ, l'humanité unie au Verbe. Voilà pourquoi saint Jean, pour rappeler l'incarnation, ne dit pas *Filius caro factus est*, mais *Verbum caro factum est*, p. 195; voilà pourquoi aussi, dans la formule trinitaire du baptême, c'est le mot *Filii* et non *Verbi* qui est employé, afin de bien désigner ici que l'on entend parler de l'humanité sainte de Jésus, p. 150-154. Même sens dans les doxologies : *per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum*, etc., ou dans les formules du signe de la croix ou des bénédictions, p. 154-155. De plus, sur ce point, la doctrine des Pères est difficilement appréciable et le P. Berruyer semble plutôt l'esquiver. Cf. Legrand, *op. cit.*, col. 831-834.

2. *Critique.* — Toutes ces interprétations des textes scripturaires et des formules de la tradition catholique sont fantaisistes. Non seulement elles sont contraires au sens véritable de l'Écriture et aux données traditionnelles, mais elles aboutissent, dans l'interprétation des formules, à des conclusions si évidemment fausses, qu'elles sont par là même condamnées. Si, en effet, dans les formules scripturaires et traditionnelles, le terme Fils de Dieu, par exemple, doit être toujours entendu de l'humanité de Notre-Seigneur dans le sens où l'explique Berruyer, que faudra-t-il entendre par l'Esprit-Saint, dont l'invocation termine ces formules? La formule du signe de la croix : *in nomine Patris*, etc., signifiera nécessairement : au nom de Dieu subsistant en trois personnes, qui est Père du Christ, en tant qu'il a uni l'humanité au Verbe, et du Fils, c'est-à-dire de la très sainte humanité du Christ, qui, par son union avec une personne de la Trinité, est devenue le Fils de Dieu, et du Saint-Esprit. On se demande quelle peut être ici l'acception de ce dernier terme de la formule. Legrand, *op. cit.*, col. 831. La faculté de théologie de Paris, en censurant plusieurs propositions de Berruyer, en 1762, a noté sévèrement son système d'interprétation des formules scripturaires et traditionnelles : on trouvera l'exposé des considérations théologiques des censures portées dans Legrand, *op. cit.*, col. 857-893. Mais la principale des considérations est que le système d'in-

terprétation de Berruyer énerve singulièrement les preuves scripturaires du dogme de la trinité et du dogme de l'incarnation. Berruyer admet lui-même implicitement cette conclusion, puisque, pour lui, Jésus-Christ, Homme-Dieu, pourrait être appelé Fils de Dieu, sans que cette appellation impliquât les dogmes de la trinité et de l'incarnation. Voir plus haut. Voir, dans la censure de la faculté, les propositions 43 et 138. Sur le vrai sens du terme Fils de Dieu, voir ce mot, t. v, col. 2386 sq. Mais, en nous tenant sur le terrain strictement théologique du problème de l'union hypostatique, les critiques à formuler contre le système de Berruyer peuvent se résumer sous trois chefs principaux.

a) Le concept philosophique de l'humanité unie au Verbe est équivalent chez Berruyer au concept de l'hypostase ou de la personne. L'humanité est un véritable sujet auquel on attribue légitimement les qualités même divines : c'est, comme on le dit habituellement, en résumant d'un mot la conception de Berruyer, un quasi-suppôt, une quasi-hypostase ou personne. Il s'en faut de si peu que ce soit un véritable suppôt, une hypostase ou personne complète, que l'on ne voit pas bien ce qui manque en réalité à l'humanité de Jésus-Christ pour être une personne. La logique devrait conduire Berruyer à admettre la dualité de personnes en Jésus-Christ, tout comme elle le conduit à admettre une double filiation. Voir la censure de la proposition 21e, qui résume la doctrine de Berruyer sur ce point, proposition notée par la faculté de Paris, comme fausse, erronée, téméraire, entachée de superstition, scandaleuse et conduisant au nestorianisme; par certains côtés, la thèse de Berruyer incline vers l'arianisme, parce qu'elle enlève aux arguments traditionnels leur valeur démonstrative en faveur de la consubstantialité du Fils, c'est-à-dire du Verbe, et vers le sabellianisme, parce qu'elle enlève aux mêmes arguments leur valeur démonstrative relative à la distinction des trois personnes consubstantielles. — *b)* Le concept de la filiation divine, tel que le propose Berruyer, est complètement en dehors de la tradition théologique. Des définitions de l'Église contre l'adoptianisme, voir t. i, col. 419, il résulte que « la filiation naturelle de Jésus-Christ... *a.* a pour unique fondement la génération éternelle du Verbe, celui-ci gardant son titre de Fils dans toute nature qu'il daigne s'unir; *b.* constitue Jésus-Christ le Fils naturel du Père seul, et non point de la Trinité; *c.* due uniquement à la propriété personnelle du Verbe et non à l'union hypostatique, cette filiation disparaîtrait si, au lieu du Verbe, le Saint-Esprit ou le Père s'était incarné ». Quant à l'opinion subsidiaire défendue par certains théologiens, tels que Suarez, *De incarnatione*, disp. XLIX, sect. i, n. 5; sect. ii, n. 24; Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, III^{a}, disp. LXXXIX, c. xiv, et qui consiste à considérer en Jésus-Christ deux filiations naturelles, bien que non condamnée, elle ne saurait être admise. Voir Adoptianisme, t. i, col. 420. A plus forte raison faut-il rejeter l'opinion de Berruyer, plus accentuée encore dans ses formules.—*c)* Dans l'opinion de Suarez, le défaut d'extranéité dans la nature humaine par rapport au Verbe (en raison de l'union hypostatique) exclut toute possibilité d'interpréter la filiation quant à la nature humaine dans le sens d'une filiation adoptive. Mais dans l'opinion de Berruyer, cette possibilité, non seulement n'est pas exclue, mais elle semble l'aboutissant logique des prémisses posées. Jésus-Christ est Fils naturel de Dieu en raison de l'action *ad extra*, commune aux trois personnes divines, et qui unit la nature humaine au Verbe. Cette action *ad extra* semble bien être l'unique lien de la divinité à l'humanité dans l'incarnation. Telle n'est pas la doctrine catholique, qui attribue sans doute à la Trinité, comme cause efficiente, l'œuvre de l'incarnation, mais qui enseigne formellement que seule la deuxième personne de la Trinité s'est incarnée : ce que les théologiens expliquent en rappelant que la personne du Verbe divin seule termine l'incarnation en *assumant* l'humanité à son être personnel. Voir col. 507, et Incarnation. L'opinion de Berruyer ne semble laisser au Verbe aucun rôle particulier dans l'incarnation : celle-ci résulte de l'action commune des trois personnes. Sans doute, elle maintient l'union personnelle dans les formules qu'elle emploie, mais elle n'en rend pas suffisamment compte. L'union entre la divinité et la sainte humanité du Christ semble bien n'être qu'une union morale à la façon de Nestorius : on ne voit pas ce qui différencie les relations de la Trinité et de l'humanité de Jésus et les relations de la Trinité et de l'âme juste. Rien d'étonnant que cette opinion ait été qualifiée sévèrement par Benoît XIV et par Clément XIII. Benoît XIV, dans son bref du 17 février 1758, condamna la deuxième partie de l'*Histoire du peuple de Dieu*, comme contenant des propositions « respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, favorisant l'hérésie sinon hérétiques », et Clément XIII, avec termes identiques, censura la troisième partie par son bref du 2 décembre 1758, en déclarant que la « mesure du scandale était comble ». La Sorbonne censura pareillement 74 propositions (1762-1764). Cf. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la C*^{ie} *de Jésus ;* Schörckh, *Christliche Kirchengeschichte*, t. vii, p. 181; Schætzler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, Fribourg-en-Brisgau, 1870, p. 201 sq.

4° *Günther.* — Avec la thèse de Berruyer, expliquant l'union hypostatique sans relation explicite au mystère de la sainte Trinité et avec la seconde personne de la Trinité, la porte était ouverte au rationalisme. L'action divine *ad extra*, fondement de cette union, semble la réduire à la proportion d'une union simplement morale. C'est sur ce dernier point, tout particulièrement, que l'introduction de la philosophie moderne dans la théologie accentuera l'explication purement dynamique de l'union hypostatique, et fera de Jésus un homme, semblable aux autres hommes quoique plus particulièrement uni à Dieu par la grâce qui l'inonde. Toutefois, entre Berruyer et Günther, le point de départ et l'aboutissement de cette évolution, il faut signaler un théologien aujourd'hui bien oublié, le P. Stattler, jésuite, qui, dans ses polémiques antikantiennes et ses essais de conciliations avec le protestantisme, esquissa le premier d'une façon précise la théorie de l'union dynamique. On trouvera sa thèse exposée dans sa *Theologia theoretica christiana*, Eichstadt, 1760, à l'Index, décret du 10 juillet 1797. Cf. Schætzler, *op. cit.*, 1870, c. xiv. Mais c'est Günther, voir t. vi, col. 1992 sq., qui donna à cette théorie sa forme plus précise et définitive, sous laquelle elle fut directement condamnée par l'Église.

1. *Exposé.* — Le fondement de la théorie de Günther se trouve dans la conception moderne de la personnalité, constituée par *la conscience de soi.* Voir Hypostase, col. 431. Dans le Christ, Günther distingue deux consciences, la conscience divine et la conscience humaine, donc deux personnalités. L'union entre la divinité et l'esprit (*Geist*) de l'humanité est conçue comme celle de l'esprit et de l'âme *(Seele)* dans le composé humain. Voir Forme du corps humain, t. vi, col. 561-562. C'est par la continuité des deux consciences, dont l'inférieure (la conscience humaine) est pour ainsi dire enveloppée et absorbée par la supérieure (la conscience divine), que s'explique l'unité de personne dans le Christ, *unité non numérique, mais formelle, dynamico-organique*, que Günther présente comme le constitutif de l'*union hypostatique.* Cette explication amène Günther à d'autres conséquences,

notamment en ce qui concerne l'impeccabilité du Christ. Sur ce dernier point, voir Jésus-Christ. On trouvera exposé le système de Günther principalement dans son ouvrage : *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, t. II, *Incarnationstheorie*, Vienne, 1829.

2. *Critique*. — On a déjà relevé, voir Hypostase, col. 433, les conséquences erronées de la conception moderne de la personnalité constituée par la conscience de soi. En réalité, c'est établir en Jésus-Christ deux personnes réelles, unies par la simple continuité des consciences. N'est-ce pas là le nestorianisme, sous une forme nouvelle? Günther s'en défend, et les disciples de Günther renchérissent sur cette défense. — *a)* Tout d'abord, le dualisme nestorien, à leur avis, accentuait beaucoup plus, en Jésus-Christ, la séparation des natures, jusqu'à faire des deux natures deux personnes véritables. Günther, au contraire, s'efforce de ramener le dualisme des natures à l'unité de la personne. De plus, affirme Günther, l'erreur de Nestorius consistait surtout à nier l'union hypostatique au moment de la conception du Christ. Or, nous avons vu, cf. col. 534, que cette dernière assertion est inexacte, Nestorius ayant admis l'union de la divinité et de l'humanité dès le premier instant de la conception du Christ. La seule différence qui subsiste entre le günthérianisme et le nestorianisme réside donc en ce que Günther ajoute à l'union morale du nestorianisme l'union dynamico-organique des deux consciences se continuant et se superposant dans le Christ. Mais cette addition, relativement à la constitution intime de la personne du Christ, est totalement inefficace. Ontologiquement, il n'y a donc aucune différence entre la conception de Nestorius et celle de Günther. — *b)* Günther fait grand cas du progrès de la philosophie pour détourner de sa thèse les anathèmes autrefois portés contre le nestorianisme. Si l'Église, au temps de Nestorius, a défini sa foi en se servant de formules qui paraissent contraires à la doctrine proposée par Günther, c'est que les concepts philosophiques dont elle disposait étaient alors insuffisants. C'est précisément parce que la philosophie contemporaine a fourni une nouvelle conception de la personnalité, qu'il est permis de trouver dans une formule philosophique différente l'expression même du dogme de l'incarnation. *Vorschule*, t. II, p. 283. Cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1898, t. II, n. 839. Cette affirmation de Günther semble supposer que le dogme varie ses formules selon les systèmes philosophiques qui se succèdent au cours des âges : erreur pernicieuse qui ferait de la philosophie, dans l'expression des vérités religieuses, la maîtresse de la théologie, alors qu'elle n'en est, en réalité, que la servante. Voir Dogme, t. IV, col. 1602; Vacant, *op. cit.*, n. 842. La prétention de Günther a d'ailleurs été directement signalée et condamnée par Pie IX, bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, Denzinger-Bannwart, n. 1656. — *c)* Baltzer, *Neue theologische Briefe an Dr Anton Günther*, Breslau, 1853, p. 162-163, invoque en faveur de l'opinion de son maître un prétendu symbole « approuvé » au concile de Chalcédoine. Voir le texte dans Mansi, t. VI, col. 889. Ce symbole semble exclure, en effet, l'unité numérique en Jésus-Christ pour ne laisser subsister qu'une unité morale. Cf. Knoodt, *Günther und Clemens*, Bonn, 1854, p. 325. On y affirme que nous croyons en un seul Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites, entendant par là *principalement* le Verbe, Dieu et Seigneur, mais entendant aussi avec lui Jésus de Nazareth, que Dieu a marqué de son esprit et de sa vertu, pour le rendre participant, par cette union au Verbe, de sa filiation et de sa puissance. Ce symbole, loin d'avoir été approuvé (ainsi que le pensait Knoodt) au concile de Chalcédoine, a été formellement condamné. Ce symbole *altéré* était l'œuvre de Théodore de Mopsueste, cf. Walch, *Ketzergeschichte*, Leipzig, 1769, t. V, p. 354; il avait été répandu par les nestoriens et apporté au concile d'Éphèse par le prêtre Charisius, qui le lut au cours de la VI[e] session, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 331, afin de le faire condamner. La condamnation fut portée en termes non équivoques, déclarant soumis aux anathèmes du concile quiconque, évêque, clerc ou laïque, croira ou enseignera les doctrines renfermées dans la profession apportée par le prêtre Charisius touchant l'incarnation du Fils unique de Dieu... Ce symbole, lu derechef au pseudo-concile appelé le Brigandage d'Éphèse, fut en fin de compte, avec les actes du pseudo-concile, évoqué devant le concile de Chalcédoine, qui devait juger la cause de Dioscore. Voir t. IV, col. 1373-1374. Si Théodore de Mopsueste sembla trouver une grâce apparente devant le concile de Chalcédoine, le V[e] concile œcuménique se chargea de parfaire la condamnation déjà portée à Éphèse. Voir session VI[e], Mansi, t. IX, col. 229. Sur la condamnation de Théodore, voir Franzelin, *De Verbo incarnato*, p. 210-213; Pirot, *op. cit.*, p. 304, 322. — *d)* De même, dans la X[e] lettre, Baltzer invoque, avec aussi peu de droit, l'autorité de saint Anselme. Saint Anselme avait écrit : *In Christo Deus est persona et homo est persona, nec tamen duæ sunt personæ, sed una persona. Cur Deus homo*, c. VI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 278. Mais on a vu plus haut, col. 511, combien l'interprétation nestorienne doit être éloignée de ce texte. Saint Anselme représente, au XII[e] siècle, la plus pure tradition catholique.

3. *Condamnation*. — La doctrine de Günther et de ses disciples, renouvelant en fait l'hérésie nestorienne, ne pouvait qu'être condamnée par Rome. Une première condamnation générale fut portée contre le günthérianisme par une mise à l'Index des ouvrages du maître, le 8 janvier 1857. Günther se soumit le 13 janvier. Mais le souverain pontife, tout en marquant sa joie de la soumission de Günther, dut préciser dans la suite quels points étaient répréhensibles, au point de vue de la foi, dans les doctrines condamnées en bloc. On a vu, à propos des éléments constitutifs de la nature humaine, Forme du corps humain, t. VI, col. 562-563, les documents qui précisèrent la condamnation globale. Au sujet de l'incarnation, Pie IX se contente d'affirmer, dans son bref au cardinal de Geissel, archevêque de Cologne, que le dogme de l'incarnation n'est pas correctement exposé par Gunther : *in compertis pariter habemus, neque meliora, neque accuratiora esse, quæ traduntur de sacramento Verbi incarnati deque unitate divinæ Verbi personæ in duabus naturis divina et humana.* Denzinger-Bannwart, n. 1655. L'indication est sommaire, mais suffisante, puisque l'erreur günthérienne aboutit précisément à la négation de l'unité numérique de la personnalité en Jésus-Christ. Voir également le bref *Dolore haud mediocri*, 30 avril 1860, dirigé principalement contre Baltzer, et adressé à l'évêque de Breslau. Denzinger, 10[e] édit., n. 1513.

Le concile du Vatican se proposait d'anathématiser les erreurs christologiques de l'école günthérienne. Il convient de signaler le projet de constitution dogmatique relatif au mystère de l'incarnation et les canons projetés contre l'explication de Günther.

a) Schema reformatum constitutionis dogmaticæ de doctrina catholica. Caput VI. De mysterio Verbi incarnati.

(N. 2.) Sicut in SS. Trinitate tres personæ distinctæ in una subsistunt natura, ita	De même que dans la très sainte Trinité les trois personnes subsistent en une na-

in Christo, contra una divina persona in duabus subsistit naturis distinctis et diversis. Ex quo quidem secundum SS. Patrum admonitionem intelligant omnes oportet, essentiæ, substantiæ seu naturæ notionem cum notione hypostasis, subsistentiæ seu personæ minime confundendam; ne cum manifesta sacratissimorum dogmatum subversione tot semper dicantur esse personæ, quot sint intellectuales, sive ut loquuntur sui consciæ naturæ. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 559.

ture unique, ainsi, à l'inverse, dans le Christ, une seule personne divine subsiste en deux natures distinctes et diverses. Aussi est-il nécessaire que tous retiennent, d'après la doctrine même des Pères, que la notion d'essence, de substance ou de nature ne doit en aucune façon être confondue avec la notion d'hypostase, de subsistence ou de personne, de peur que l'on n'en arrive à affirmer — ce qui serait la négation des dogmes les plus sacrés — qu'il y a autant de personnes qu'il existe de natures intelligentes ou, selon l'expression des novateurs, conscientes de soi.

b) Canones (Projet).

Can. 2. Si quis negaverit humanam Christi naturam ita Deo Verbo esse unitam, ut Verbum in ea tanquam sibi propria facta subsistat, a. s.

Si quelqu'un nie que la nature humaine du Christ soit unie au Verbe de façon que le Verbe subsiste en elle comme en une nature qu'il a faite sienne, qu'il soit anathème.

Can. 3. Si quis unam personam Jesu Christi tanquam plures complectentem intelligat, duasque in mysterio Christi personas introducat, divinam et humanam, quæ nexu indissolubili inde a conceptione conjunctæ, unam personam compositam efficiant, a. s.

Si quelqu'un comprend l'unique personne de Jésus-Christ comme renfermant plusieurs (sujets) et, par là, introduit dans le mystère du Christ deux personnes, l'une divine, l'autre humaine, qui, dès l'instant de la conception unies par un lien indissoluble, forment une seule personne composée, qu'il soit anathème.

Can. 4. Si quis dixerit tot necessario esse personas, quot sunt intellectus et voluntates; aut negata duplici in Christo persona negari humanæ naturæ perfectionem, a. s. *Ibid.*, col. 566.

Si quelqu'un dit qu'il y a nécessairement autant de personnes qu'il y a d'intelligences et de volontés; de telle sorte que refuser au Christ la personnalité humaine, c'est lui enlever la nature humaine complète, qu'il soit anathème.

5° *Rosmini.* — A proprement parler, Rosmini n'a pas de système christologique. Sa théorie de l'union hypostatique a été simplement esquissée en fonction de son système philosophique général, à l'occasion d'un commentaire sur le 1er chapitre de l'Évangile de saint Jean. Il faut néanmoins accorder à cette esquisse quelque attention puisqu'elle a été expressément réprouvée par l'Église, dans la réprobation de la proposition 27e extraite des œuvres de Rosmini, et condamnée par le Saint-Office, le 14 décembre 1887. Voir Denzinger-Bannwart, n. 1917.

1. *Exposé.* — Pour comprendre la pensée de Rosmini, il faut se rappeler qu'il accorde aux créatures deux existences, l'une objective, l'autre subjective. L'existence objective, existence non pas seulement idéale, mais réelle, est celle que les créatures possèdent dans le Verbe de Dieu, et en ce sens le Verbe est cette matière invisible dont le livre de la Sagesse, XI, 18, dit que toutes choses ont été faites, prop. 19e. Denzinger-Bannwart, n. 2019. Par l'existence subjective, les créatures possèdent un être particulier, distinct de l'être du Verbe. Rosmini suppose cette assertion fondamentale, lorsque, à propos de l'action surnaturelle de l'eucharistie dans les âmes, il aborde au préalable le problème de l'union hypostatique. *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Turin, 1882, lezione LXXX, p. 279 sq. D'après cette théorie générale, l'humanité du Christ existait, avant l'incarnation, dans le Verbe; mais comme elle n'y était que selon son existence objective, à l'instar de toutes les autres créatures, elle n'était pas unie au Verbe hypostatiquement : « L'existence objective des créatures est réelle par le Verbe, mais elle ne l'est pas dans les créatures elles-mêmes, dont l'existence propre est exclusivement subjective; ainsi les créatures peuvent exister dans le Verbe, et elles sont le Verbe lui-même, sans cependant exister encore en elles-mêmes. Par là, les créatures, en raison de leur existence objective, ne sont pas en elles-mêmes, et, lorsqu'elles existent subjectivement, le Verbe ne les renferme pas nécessairement, bien qu'il les possède objectivement et que l'existence objective et l'existence subjective soient deux modes du même être. De telle façon que, pour que le Verbe « assume » à lui et s'unisse une créature intelligente considérée dans l'être qu'elle possède en soi, il ne suffit pas qu'il la possède objectivement, bien que réellement, en lui-même, mais il est nécessaire qu'il s'unisse subjectivement à cette créature, ou, pour mieux dire, qu'il unisse cette créature subjectivement à lui-même », p. 280. Comment expliquer l'union selon l'être subjectif, l'incarnation? « Il faut considérer que c'est le propre de l'Esprit-Saint d'agir dans le sujet, puisque l'Esprit s'unit comme principe actif à la volonté humaine. La volonté humaine, dans cette union avec l'Esprit, s'élève jusqu'à la *reconnaissance pratique* de l'être, et par-dessus tout, de l'Être absolu, ce qui constitue la sanctification de l'homme. Or, il semble que l'on doive croire que dans *l'humanité du Christ la volonté humaine fut tellement ravie par l'Esprit-Saint dans l'adhésion à l'Être objectif, c'est-à-dire au Verbe, qu'elle lui a cédé entièrement le gouvernement de l'homme. Le Verbe a pris ainsi personnellement ce gouvernement et, par là, s'est incarné.* La volonté humaine demeurait avec les autres puissances subordonnée à cette volonté, au pouvoir du Verbe, et le Verbe, premier principe de cet être théandrique, accomplissait toutes choses ou les faisait accomplir par les autres puissances, avec son consentement. *Ainsi la volonté humaine cessa d'être personnelle dans l'homme, et ce qui constituait dans les autres hommes la personne demeura dans le Christ simple nature.* » Prop. 27e. C'est ainsi que s'explique l'union hypostatique, dont la réalisation est vraiment l'œuvre du Saint-Esprit agissant dans l'humanité du Christ.

2. *Critique.* — En réalité, l'explication de Rosmini, abstraction faite de la thèse erronée de l'ontologisme qu'elle recouvre, ressuscite, sous une autre forme, l'hérésie nestorienne. L'union hypostatique n'est plus l'union substantielle, physique, réelle, selon la subsistence, καθ' ὑπόστασιν, telle que l'ont définie les conciles et proposée les Pères de l'Église; mais c'est une union accidentelle, par l'accord des volontés, selon la grâce, union purement morale et qui laisse subsister en Jésus-Christ les éléments physiques constitutifs de deux personnes complètes. Aussi est-ce à juste titre que la proposition que nous avons soulignée dans le texte a été réprouvée. D'autre part, l'explication de Rosmini laisse entrevoir une confusion d'être et de facultés, une suppression de la volonté humaine ou tout au moins de ses fonctions, qui touche de près au monophysisme ou au monothélisme. Cf. Didiot, *La fin du rosminianisme*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1888, p. 126.

6° *La théologie protestante contemporaine.* — Nous n'avons pas à nous occuper de la théologie protestante qui a versé dans le pur rationalisme. Cette théologie a existé, de tous temps, dans l'Église réformée, depuis les sociniens, voir ce mot, jusqu'aux rationalistes contemporains. Le rationalisme, sous toutes ses formes, procède de la philosophie hégélienne : il

nie la divinité du Christ et explique par l'illusion personnelle de Jésus, par la négation des paroles attribuées par l'Évangile à Jésus, par des infiltrations étrangères dans la rédaction des livres inspirés, et par mille autres hypothèses aussi peu admissibles, le fait historiquement rapporté des affirmations touchant la divinité du Messie. Sur les interprétations rationalistes de la vie et de la personne du Christ, voir Jésus-Christ. Nous ne pouvons évidemment considérer ici que les doctrines maintenant les deux termes extrêmes de l'union hypostatique, l'élément divin et l'élément humain en Jésus. Ces deux termes ne sont niés ni par les protestants conservateurs, ni même par les libéraux. Mais les premiers prétendent admettre sans restriction la personnalité divine de Jésus, tandis que les autres se tiennent sur un terrain doctrinal moins assuré et plus mouvant. Tous d'ailleurs rejettent les *formules* d'Éphèse et de Chalcédoine. La christologie orthodoxe trouve à peine un protestant instruit pour la défendre dans sa forme traditionnelle. Cf. Fr. Loofs, *What is the truth about Jesus Christ*, Édimbourg, 1913, p. 184. Le dogme défini à Chalcédoine n'est de nature, dit-on, à satisfaire ni le cœur ni la tête. Kirpatrick, dans *Dictionary of Christ and the Gospel*, 1906, t. I, *Incarnation*, p. 812; cf. Mackintosh, *The doctrine of the person of Jesus Christ*, Édimbourg, 1912; W. Sanday, *Christologies*, Oxford, 1910, p. 54-55. Rejetant les formules catholiques de l'union des deux natures en une seule personne, tout en prétendant en maintenir le sens dogmatique, les protestants ont dû trouver des systèmes plus en rapport avec la philosophie moderne. La définition de la personne par la conscience de soi jouera ici un grand rôle. Voir Hypostase, col. 431.

1. *Le protestantisme libéral.* — Le protestantisme libéral se rapproche du rationalisme, en ce sens qu'il ne reconnaît pas en Jésus-Christ un être divin proprement dit. Dieu, Jésus ne l'est pas; mais, grâce aux effusions incomparables des faveurs divines dans son âme, il s'est élevé à un degré de perfection inégalable par les autres hommes, et, par rapport au Christ, définitive. C'est par ce concept de perfection surhumaine, due à l'influence de la grâce divine, que le protestantisme libéral d'un Auguste Sabatier se différencie du pur rationalisme. Jésus a été la parfaite image du Père, et « voyant Dieu son Père dans le miroir filial de la plus belle âme qui fut jamais, conscient de le connaître et de l'aimer plus et mieux que ceux qui l'entouraient, indigné du rigorisme littéraliste que les Pharisiens imposaient aux hommes sous couleur de garder la Loi, sentant en lui-même une force et une ardeur capables de changer le monde, le Maître Nazaréen a pu sans blasphème dire ce que les Évangiles lui font dire et prendre les attitudes qu'ils lui prêtent... Jésus n'a été qu'un homme, mais l'homme dans le cœur duquel s'est révélé le plus complètement le cœur paternel de Dieu. » Ainsi résume la position de Sabatier, dans l'art. *Jésus-Christ*, du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, M. de Grandmaison. Cette explication de l'élément divin en Jésus-Christ a été reprise et accentuée par M. Harnack. Conscient de sa haute valeur personnelle, Jésus, dans la pensée de M. Harnack, s'est donné aux hommes pour le médiateur universel, le juge suprême et le consolateur de l'humanité. La communication qu'il faisait de ses dons aux hommes manifestait, à la lumière des expériences quotidiennes, la gloire que le Père lui avait donnée et la puissance dont il l'avait comblé. *L'essence du christianisme*, trad. franç., 1907, p. 176. On trouvera dans l'article de M. de Grandmaison des indications suffisantes relativement à cette thèse, admise par MM. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tubingue, 1904; Jülicher, *Die Religion Jesu*, dans la collection *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1906, t. I, fasc. 4; W. Bousset, *Jesus*, dans la collection des *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, Tubingue, 1904; A. Meyer, *Jesus*, dans *Unsere religiösen Erzieher*, Leipzig, 1908, t. I; W. Heitmüller, *Jesus*, Tubingue, 1913; H. Weinel, *Jesus*, dans la collection *Die Klassiker der Religion*, Berlin, 1912, etc. Il nous suffit présentement de retenir la doctrine esquissée par ces différents auteurs pour la juger en fonction du dogme catholique de l'union hypostatique. Qu'ils le veuillent ou non, les protestants libéraux sont obligés de faire de Jésus-Christ, à l'instar des rationalistes, un prophète, plus grand, meilleur, plus inspiré que ses prédécesseurs, mais à coup sûr homme comme eux et tout autant qu'eux. L'union de cet homme avec la divinité s'explique simplement par la grâce céleste qui inonde son âme et lui communique des dons extraordinaires. C'est dans ce sens qu'ils sont obligés d'interpréter les textes, rapetissant la figure de Jésus à des proportions simplement humaines. Objectivement, la personne du Sauveur n'apparaît plus en réalité, dans ce système, composée de deux éléments essentiels, l'un divin, l'autre humain; mais elle est toute absorbée dans l'humanité, l'élément divin étant constitué par une faveur, une grâce extrinsèque, en somme, à la constitution intime de Jésus. Nous retombons ainsi dans le nestorianisme. Ou bien, s'ils veulent éviter cette conclusion funeste pour la divinité du Sauveur, les libéraux sont obligés de voir en Jésus une transcendance véritable. Mais, ne voulant pas aller jusqu'au bout des conclusions où devrait les amener la logique, ils se refusent à suivre les catholiques jusque dans la confession des deux natures en une personne, ils font du Christ une personnalité d'un genre particulier. Ainsi le Messie nous apparaît comme dépassant l'humanité sans toutefois arriver à égaler la divinité. Compromis qui se rapproche singulièrement des anciens concepts ariens, apollinaristes et monophysites. Tant il est vrai que, lorsque l'on abandonne la voie traditionnelle, il faut nécessairement tomber dans les excès que la tradition catholique a précisément rejetés.

2. *Le protestantisme conservateur.* — On prétend ici sauvegarder la divinité même du Verbe unie à l'humanité de Jésus, mais on veut en expliquer l'union ineffable, en se dégageant des voies tracées à Éphèse et à Chalcédoine. Trois systèmes principaux sont en présence : la kénose, la subconscience, l'influx divin. Ici encore, il est intéressant de voir comment les erreurs modernes ne sont que la reproduction des anciennes conceptions hérétiques.

a) La kénose. — On étudiera ce système en un article spécial. Présentement, nous n'en dirons que ce qui se rapporte immédiatement à la question de l'union hypostatique. Le principal appui du système est le texte aux Philippiens, II, 7. On en discutera le sens à l'art. Kénose. Mais ce texte n'est qu'un appui; en réalité, il n'est pas à la source de la doctrine de la kénose. L'origine première de la kénose est la difficulté de concevoir deux natures complètes unies en une seule et même personne. Parmi les solutions données à ce problème (lequel est en réalité le problème de l'union hypostatique), une des solutions possibles était de concevoir une des deux natures amoindrie afin de pouvoir être complétée par l'autre et former avec elle un tout unique. Cet amoindrissement équivaut à un véritable dépouillement, à une *kénose*. La kénose est donc au fond de la théologie christologique d'Arius, voir col. 468, d'Apollinaire, voir col. 469, et, en général, des monophysites, voir col. 477. La doctrine de l'ubiquisme, voir col. 542, contribua beaucoup à introduire le système de la kénose dans le protestantisme. Dans l'état d'humiliation, c'est,

avons-nous vu, la κρύψις, c'est-à-dire l'usage secret, ou la κένωσις, c'est-à-dire la complète abstention, qui explique en Jésus la présence de la divinité. Les protestants modernes ont repris cette thèse générale de Chemnitz, sous diverses formes. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, note K, et KÉNOSE. Mais au lieu que ce soit, comme dans l'ancienne exégèse luthérienne de Phil., II, 7, l'humanité qui s'efface, il s'agit, dans la moderne kénose protestante, de l'effacement de la divinité ; le système, envisagé simplement au point de vue théologique et relativement à la seule union hypostatique, est inadmissible, car à la fois il supprime l'union substantielle des deux natures dans le Christ et il altère la véritable notion de la personnalité. Il supprime l'union substantielle des deux natures, en impliquant « un mélange d'où résulte une nature nouvelle qui est pour ainsi dire la combinaison des deux autres. Or, le fini ne peut pas se combiner avec l'infini, si ce dernier ne perd momentanément son infinité. » Prat, *loc. cit.*, p. 241. Au fond du système de la kénose, c'est donc le monophysisme que l'on retrouve. L'immutabilité divine oppose à ce système une réelle difficulté, que résolvent les partisans de la kénose en répondant « ou bien que nous ne savons pas en quoi l'immutabilité divine consiste, ou bien que Dieu peut faire tout ce qui n'est pas inconciliable avec son caractère moral, autrement dit avec sa sainteté ». *Ibid.* Cf. d'après le P. Prat, J. A. Dorner, *Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1856, t. I, p. 361-416; *Die neueren Läugnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes*, 1857, t. II, p. 440-500 ; *Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt*, avec deux répliques à Dorner par Liebner, *Christologisches*, *ibid.*, t. III, p. 349-366, et par Hasse, *Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos mit Rücksicht auf die neuesten christol. Verhandlungen*, *ibid.*, t. III, p. 366-417. En second lieu, ce système altère la véritable notion de la personnalité : « Une certaine philosophie identifie la personne avec la conscience; la perte de la conscience (du sentiment du moi) équivaudrait à l'anéantissement de la personne. Dès lors il est impossible d'admettre deux consciences dans un même sujet, car deux consciences seraient deux personnes. Il n'y a donc pas dans le Christ une conscience divine *et* une conscience humaine; il n'y a qu'une conscience divine *ou* une conscience humaine. Mackintosh l'affirme crûment et comme une vérité incontestable : *There were not in him* (Christ) *two consciousnesses or two wills, but the unity of his personal life is fundamental. Expository times*, t. XXI, p. 107. Avec ce principe, on ne peut échapper à la kénose, à moins de dire que l'humanité est absorbée dans la divinité. » Prat, *op. cit.*, p. 242.

b) *La subconscience.* — Cette théorie a été mise en relief par M. W. Sanday, principalement dans *Christologies ancient and modern*, Oxford, 1910. Dans l'esquisse christologique de M. Sanday, « il n'est plus question de personne ni de natures : concepts scolastiques, massifs, usés! A leur place, la conscience psychologique, avec ses deux étages : conscience, claire lumière maîtrisée et moralement constante, mais appauvrie; simple aiguille indicatrice d'actions plus profondes; — semi-conscience intermittente, lueurs vives projetées de temps en temps par le fonds subliminal où se cache et agit l'élément divin présent dans l'âme humaine. Cette double conscience répond aux deux couches de puissances superposées dans le moi total. En lui s'étagent les acquisitions superficielles du premier moi : connaissables, exprimables, mais précaires et vite épuisées; et au-dessous, les ressources immenses, inappréciables, et partiellement ineffables, du moi subconscient. Le *Moi* superficiel du Christ, tel qu'il se connut et s'exprima, fut entièrement, exclusivement humain. Mais de temps en temps, la Déité présente à son *Moi* subliminal s'impliqua, se fit jour confusément dans certaines paroles que la conscience humaine collective, par un procédé obscur et subconscient, lui aussi, mais certain, interpréta dans le sens plénier que pressentait peut-être, mais que n'exprima ni ne connut nettement Jésus de Nazareth. » L. de Grandmaison, *Bulletin de littérature religieuse moderne*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. II, p. 197-198. Sur le système de M. Sanday et les critiques qu'il soulève, voir en entier cet article de M. de Grandmaison, dont on résume ici les conclusions. Ce système suppose en premier lieu, de la part du Verbe, la kénose : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, en s'incarnant, assuma cette impuissance. Il ne pouvait pas, par suite d'un acte propre et délibéré d'abnégation, arborer pour ainsi dire sa divinité. Il savait que la condition qu'il assumait ne permettait qu'une certaine mesure dans la manifestation de lui-même. » *Christologies*, p. 178. — En second lieu la psychologie même du Christ exige, en raison de la perfection de l'activité humaine en Jésus, que l'on restreigne le plus possible (si tant est qu'elle ait jamais existé) cette activité s'exerçant dans le domaine, éclairé par intermittance, de la conscience subliminale. Une telle activité, en effet, n'a dans l'organisme qu'un rôle secondaire et conditionné par les faiblesses et les imperfections des facultés humaines. — En troisième lieu, il faudrait conclure : « 1° que Jésus fut Dieu sans le savoir, de cette connaissance certaine et claire qui lui eût permis une affirmation du fait; que notre jugement sur lui dépasse par conséquent le jugement qu'il pouvait porter, et porta en réalité sur sa personne; 2° que notre profession de foi : « Jésus est Dieu », si elle vise Jésus de Nazareth, doit s'expliquer ainsi : au-dessous du Moi superficiel, conscient, intégrant le Moi humain total, s'étendait un Moi profond, ineffable, subconscient, lieu et siège d'une « Déité » « en continuité avec l'infini de la Divinité ». *Christologies*, p. 166. Toutefois, « ce qui était divin dans le Christ, n'était pas soustrait à la vue au point d'être totalement noyé et submergé dans la nuit de l'insconscient. Il y avait une sorte d'échelle de Jacob par laquelle les forces divines rassemblées en bas trouvaient une issue, pour ainsi dire, jusqu'à l'air libre... » *Ibid.*, p. 166. Ainsi la vie de Jésus était toute humaine, mais « dans ses racines les plus profondes, en continuité avec la vie de Dieu même », p. 167, 168. De Grandmaison, *loc. cit.*, p. 202-203. La deuxième conclusion a le grand tort, en supprimant les notions traditionnelles de nature et de personne, d'être formulée en des métaphores, qui, si elles étaient prises à la lettre, nous conduiraient à concevoir le cas du Christ, dans son union avec Dieu, comme « un cas majeur, privilégié », *divin*, « mais au fond du même ordre que celui de tout homme sincèrement religieux », c'est en quelque sorte un retour déguisé au nestorianisme. Objectivement d'ailleurs la substitution de la notion de conscience psychologique à la notion de personne doit aboutir aux erreurs dogmatiques que l'on a signalées à HYPOSTASE, col. 435. « Nous verrons dans le Christ incarné deux *moi* juxtaposés ou superposés..., nous sommes confrontés à deux sujets d'opération, deux responsables, deux consciences, deux personnes! Pour fuir le mystère impliqué dans la formule traditionnelle, n'est-on pas acculé à un inconcevable dualisme? » De Grandmaison, *loc. cit.*, p. 205. La première conclusion contredit

d'ailleurs tout ce que l'histoire nous apprend du Christ : « Ce n'est pas cette image du Christ que nous renvoient les documents scripturaires. La glorification du Christ ressuscité n'est jamais représentée comme révélant à Jésus lui-même sa divinité. Elle est, pour les Onze et les autres disciples, une preuve, un signe, un témoignage hors pair de la vérité de la mission du Maître. Le travail d'interprétation, attribué à son Esprit, s'opère en eux, non en lui. Dans tous nos Évangiles, non seulement (c'est trop évident) dans l'Évangile de Jean, mais dans les Synoptiques, Jésus est toujours représenté comme sachant d'où il vient, où il va, et les restrictions, les lenteurs, l'économie imposée à la manifestation de ce qu'il est, sont volontaires et réfléchies. » De Grandmaison, *loc. cit.*, p. 206-207.

e) *L'influx divin.* — « Parlant du mystère de la Trinité et observant justement que la notion de « personne » appliquée à ce mystère est fondée sur les *relations* des Termes divins, M. (Reinhold) Seeberg pense que la « divinité » de Jésus a été constituée par un influx, une énergie, une sorte d'« idée force » divine, faisant, de l'homme Jésus de Nazareth, l'organe de Dieu, son instrument pour la fondation sur terre du royaume des cieux. Jésus n'eut d'autre personnalité que son humaine personnalité; mais la volonté personnelle de Dieu collaborait de telle sorte avec la sienne, que la vie de Jésus devenait, en quelque manière, une seule chose avec la volonté personnelle de Dieu. » De Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. II, col. 1395. Cette conception se rapproche beaucoup de l'antique hérésie de l'adoptianisme, que M. Seeberg traite d'ailleurs avec faveur. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1913, t. III, p. 53-58. Voir les idées christologiques de M. Seeberg dans son ouvrage, *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*, Leipzig, 1910, et dans le mémoire, *Wer war Jesus?* dans *Aus Religion und Geschichte*, Leipzig, 1909, t. II, p. 226 sq. La conception de M. Loofs, dans ses articles *Christologie*, *Kenosis*, de la *Realencyklopädie für prot. Theologie*, et surtout dans la dernière *lecture* de *What is the truth about Jesus Christ ?* p. 228-241, est plus vague encore : « La personne historique du Christ a été une personne humaine, seulement humaine, mais enrichie, transformée par une inhabitation de Dieu ou de l'Esprit de Dieu, d'un caractère unique, qui restera inégalée à jamais et a fait de Jésus « le Fils de Dieu », révélateur du Père et initiateur d'une humanité nouvelle. Un écoulement, une effusion, une inhabitation divine analogue, mais inférieure, sera le lot final de ceux qui sont rachetés par le Christ. » De Grandmaison, *loc. cit.*, col. 1395. « En résumé, pouvons-nous conclure avec le même auteur, les théories « continentales » (il s'agit des théories émises ailleurs qu'en Angleterre) des protestants conservateurs abandonnent carrément ce que l'Église catholique a toujours considéré comme la pierre d'angle du dogme de l'incarnation. Pour les auteurs (qu'on vient de citer) et ils font autorité dans leurs Églises, la personne de Jésus ne fut qu'une *personne humaine*. Un influx, un don, une effusion de l'Esprit de Dieu survint, analogue à l'inspiration prophétique, mais d'une espèce plus haute, d'une richesse plus large, et ainsi créatrice de prérogatives plus singulières. Jésus est un *homme divinisé*, d'une façon mystérieuse, mais capable de lui conférer la dignité de « Fils de Dieu » et les pouvoirs conséquents que nous connaissons par les Écritures. A proprement parler, il ne faudrait pas dire : « la divinité du Christ », mais « la Divinité dans le Christ ». Pour bien faire, il ne faudrait plus adorer le Christ, mais Dieu dans le Christ, col. 1395.

Ces indications, trop sommaires pour donner une idée de la christologie protestante contemporaine, qui sera étudiée à Jésus-Christ, sont néanmoins suffisantes en ce qui concerne le point précis de l'union hypostatique. A sacrifier les formules traditionnelles, les protestants en arrivent finalement à nier complètement, sinon le mystère de l'incarnation, du moins le dogme catholique de l'union hypostatique.

7° *Le modernisme.* — On a vu à Hypostase, col. 432, comment le modernisme reprend les formules rationalistes de l'école günthérienne relativement à l'expression à donner au dogme. Mais le rationalisme qui est à la base de cette conception a trouvé chez les modernistes une formule nouvelle qui est à la base de tout le système. La révélation, pour le moderniste, n'est plus, à l'origine, qu'un état subjectif et naturel, une impulsion, une lumière relatives au royaume du ciel, à sa nature, à son avènement. Sur ces données imprécises, la conscience chrétienne élabora les premières formes du dogme, et ce travail tout naturellement se porta sur la personne même du Christ : « Les Actes, dit *Il programma dei modernisti*, p. 81-83, se faisant l'écho de l'enseignement chrétien primitif, décrivent Jésus comme un homme auquel Dieu a rendu témoignage par les miracles, les prodiges, les signes qu'il a opérés par son entremise. Act., II, 22. Il est le Messie; sa mort ignominieuse lui a conféré la gloire céleste et il doit revenir pour inaugurer son royaume. Voilà la foi naïve et intense des premiers disciples. Mais le Christ a appelé les membres de la famille humaine fils de Dieu et s'est donné comme leur modèle. Il est le Fils de Dieu par excellence, d'après la synonymie que la tradition messianique établissait entre ce titre et celui de Messie... Mais ce qui marque le point culminant de cette élaboration, c'est la traduction du concept hébraïque du Messie par le concept platonicien du Logos; c'est l'identification du Christ, tel qu'il était apparu aux âmes attendant dans l'angoisse la rédemption d'Israël, avec la notion abstraite, germée en terre hellénique de l'intermédiaire cosmique entre l'être suprême et le monde; c'est la transcription, pourrait-on dire, de la valeur morale et religieuse, inhérente à une conception hébraïque, inintelligible pour le monde gréco-romain, en langage alexandrin, lui conservant ainsi la même valeur éthique et religieuse », p. 70 sq. Le dogme de l'incarnation et *a fortiori* le dogme de l'union hypostatique ne sont ainsi que le résultat des élaborations successives de la pensée chrétienne réfléchissant sur elle-même. Les formules dont l'Église s'est servie, se sert encore actuellement, pour exprimer sa croyance, ne sont pas des énoncés irréformables : elles ne sont que l'expression plus ou moins heureuse des expériences religieuses des chrétiens; et il faut les considérer comme « soumises à un travail perpétuel d'interprétation, où *la lettre qui tue* est efficacement contrôlée par *l'esprit qui vivifie*... L'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale. » Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 158, 174. Sur cette conception générale de l'élaboration des dogmes dans la théologie moderniste, voir le décret *Lamentabili*, prop. 20e, 21e, 22e, Denzinger-Bannwart, n. 2020-2022. Cf. J. Lebreton, *Modernisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. III, col. 675-685, et Mgr H. Quilliet, *L'évolution et le modernisme*, § 2 et 3, dans les *Questions ecclésiastiques*, 1908, p. 219 sq., 325. D'où il suit que les formules christologiques élaborées avec des notions empruntées à des systèmes philosophiques périmés ne sont plus adaptées à l'état de la science moderne. Voir Hypostase, col. 433.

Au début, le dogme de l'union hypostatique se

résout dans la conscience que le Christ possède de sa qualité de Messie, fils de Dieu. Mais cette conscience n'implique pas la conscience de la divinité unie à l'humanité. « La divinité de Jésus n'est pas un fait de l'histoire évangélique dont on puisse vérifier critiquement la réalité, mais c'est la définition du rapport qui existe entre le Christ et Dieu, c'est-à-dire une croyance dont l'historien ne peut que constater l'origine et le développement. Cette croyance appartiendrait à l'enseignement de Jésus, et l'historien devrait le reconnaître, si le quatrième Évangile était un écho direct de la prédication du Sauveur, et si la parole des Synoptiques sur le *Père qui seul connaît le Fils, et le Fils qui seul connaît le Père*, Matth., xi, 27; Luc., x, 22, n'était pas un produit de la tradition. Mais le quatrième Évangile est un livre de théologie mystique, où l'on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire, et j'ai expliqué, dans *l'Évangile et l'Église*, p. 45, 46, pourquoi le passage de Matthieu et de Luc a chance d'être un fruit de la spéculation théologique, l'œuvre d'un prophète chrétien, comme le quatrième Évangile. » A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 330. Le Christ historique s'est toujours personnellement distingué de Dieu et n'a pas eu conscience d'être Dieu. C'est la théologie postérieure qui a superposé la christologie de saint Jean, fruit d'une spéculation étrangère à la conscience du Christ, à la christologie des Synoptiques. « En soi, le dogme est une construction doctrinale que le théologien est enclin à interpréter comme une réalité psychologique, sauf à créer, pour la circonstance, une psychologie spéciale, qui n'est pas une psychologie, puisqu'elle n'est pas fondée sur l'observation, mais sur des raisonnements dont le point de départ est une *interprétation non historique* de l'Évangile. Le théologien conçoit deux intelligences et deux volontés distinctes, on peut dire deux consciences qui sont comme superposées, avec pénétration réciproque, la conscience humaine étant entièrement subordonnée à la conscience d'être Dieu. On ne reconnaît, dans cette doctrine, ni la psychologie que laissent entrevoir les Synoptiques, ni la simple théologie de Jean, mais une combinaison des deux, avec prédominance de l'élément johannique. » *Ibid.*, p. 148-149.

A l'origine de l'élaboration du dogme de l'union hypostatique, nous trouvons donc l'idée messianique, existant dans la conscience de Jésus, et manifestée par lui dans ses paroles et ses actes. Cette idée implique un rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme Christ. Mais il n'est pas établi que ce rapport, quoique spécial et unique, dépasse l'ordre créé et humain et comporte une participation substantielle à la divinité. Puis, la conscience chrétienne, par une évolution graduée, aurait ajouté et superposé à cet élément primitif des éléments nouveaux et étrangers. « En premier lieu, saint Paul aurait imaginé que Jésus, non seulement avait été prédestiné éternellement à la dignité messianique, mais encore avait réellement préexisté au ciel avant de venir sur la terre. Jésus était *l'homme céleste*, I Cor., xv, 47-48, qui était prédestiné par Dieu et qui préexistait auprès de lui, pour venir, au temps marqué par la Providence, réparer la faute de *l'homme terrestre*, détruire le péché et ses suites, sauver le monde par la foi. » A. Loisy, *op. cit.*, p. 123. Dans un second stade, l'apôtre aurait fait du Christ, non « plus seulement l'agent médiateur du salut des hommes, mais l'agent intermédiaire de la création », p. 124. Philon avait essayé de relier le monde à Dieu par le Logos, identifié à la Sagesse de l'Ancien Testament. Paul assigne hardiment cette place au Christ éternel, image du Dieu invisible, premier-né de toute créature, par qui et pour qui tout a été fait, en qui tout subsiste, premier en tout, dans le monde physique, pour l'amener à l'existence, et dans le monde moral, pour rétablir, par sa mort et sa résurrection, la paix au ciel et sur la terre », p. 125. A son tour, l'auteur de l'Épître aux Hébreux représente le Fils comme *la splendeur de la gloire divine et l'image de la substance incréée*. Enfin, Jean complète l'idée de Paul, en découvrant, dans la vie de Jésus, la révélation même du Logos, du Verbe divin, p. 126. Désormais, on a « les éléments essentiels de la christologie ecclésiastique, la notion du Verbe incarné, du Christ Fils de Dieu et Dieu parce que Verbe fait chair en Jésus », p. 119. « Tout n'était pas dit cependant, et la foi avait encore à trouver le moyen de concilier entre elles la réalité de l'histoire évangélique, la théorie de Paul et celle de Jean, pour en faire un système coordonné », p. 126. « Ce fut l'œuvre des docteurs et des premiers conciles. Le travail entier de la pensée chrétienne, depuis Paul, Jean, Justin, Irénée, jusqu'aux derniers conciles qui ont fixé le dogme, tend à définir le rapport de prédestination et d'union qui rattache Jésus à Dieu. Le travail théologique n'a pas son point de départ en dehors de l'histoire, dans la spéculation pure; car l'explication hellénique n'est pas prise à côté du fait initial; elle s'appuie sur ce fait, elle coïncide avec lui; on peut même dire qu'elle sort de lui... La modalité de la pensée johannique n'est pas juive, mais la substance de cette pensée était dans les Synoptiques, et la pensée des Synoptiques reflète ce qu'il est bien permis d'appeler la conscience psychologique de Jésus », p. 134.

De cet exposé succinct de la doctrine moderniste relativement à l'élaboration du dogme de l'union hypostatique, exposé que l'on emprunte à M. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 61-74, il résulte que, si le dogme christologique se produit bien autour du fait évangélique, il ne sort pas strictement de lui; il le dépasse, il y ajoute des faits et des éléments nouveaux et étrangers. Il faut, dit à bon droit M. Lepin, employer les termes à rebours de leur sens ordinaire, pour prétendre, comme le faisait M. Loisy, qu'« aucune solution de continuité ne se remarque entre le fait et son interprétation ». Tout au contraire, il apparaît bien que le Christ de la théologie n'est pas celui de l'histoire, mais lui est bien supérieur; cf. décret *Lamentabili*, prop. 29e; *la doctrine christologique que nous livrent Paul, Jean et les conciles de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, n'est pas celle que Jésus enseigna, mais celle que conçut de Jésus la conscience chrétienne*. Prop. 31e. En somme, le modernisme proclame équivalemment l'incompatibilité des données de l'histoire avec les définitions actuelles de la foi. Cf. Lepin, *Christologie, Commentaire des propositions 27e, 38e du décret du Saint-Office « Lamentabili »*, Paris, 1908; *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1910, c. iii, iv, et *appendice*. Voir Jésus-Christ.

IX. Les corollaires de l'union hypostatique. — On les indiquera brièvement en renvoyant aux articles spéciaux où ils seront étudiés.

1° *La maternité divine de la sainte Vierge*. — Tout d'abord, le dogme de la maternité divine mérite une place à part, puisque c'est sa définition au concile d'Éphèse, cf. Éphèse, t. v, col. 137 sq., par la consécration officielle du mot Θεοτόκος dans la terminologie ecclésiastique, qui a été le point de départ par voie de conséquence de la définition du dogme de l'union hypostatique. Voir, dans l'art. Cyrille d'Alexandrie (*Saint*), les anathématismes et le symbole d'union, t. iii, col. 2509, 2511. A proprement parler, le dogme de la maternité divine est si intimement lié au dogme de l'union hypostatique, qu'il résume en lui toute l'économie de l'incarnation. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. xii, *P. G.*, t. xciv, col. 1028. Voir Marie.

2° *La communication des idiomes et l'emploi des termes concrets et abstraits.* — Voir Abstraits (*Termes*), t. i, col. 285-286, et Idiomes (*Communication des*), t. vii.

3° *La perfection de l'humanité unie à la divinité.* — Perfection dans l'ordre naturel, mais surtout dans l'ordre surnaturel : pour l'intelligence du Christ, science parfaite, voir Agnoètes, t. i, col. 587; vision intuitive, voir Jésus-Christ; pour la volonté, impeccabilité jointe à une liberté certaine, *ibid.*, et Rédemption; perfection qui laisse subsister dans la nature humaine les imperfections requises par la mission rédemptrice du Sauveur, en particulier la passibilité. Voir Jésus-Christ et Rédemption.

4° *Possibilité de l'accomplissement de cette mission rédemptrice.* — D'une part, infériorité du Christ, considéré dans la nature humaine, par rapport au Père, au Saint-Esprit et à lui-même, considéré dans sa nature divine : donc possibilité de satisfaire à Dieu. D'autre part, en raison de l'union hypostatique, satisfaction suffisante, c'est-à-d re de condignité. Voir Rédemption, Congruo (*De*), t. iii, col. 1145; Incarnation.

5° *Dualité d'opérations en Jésus-Christ*, en raison des deux natures, divine et humaine, et très particulièrement dualité de volontés. Voir Monothélisme. Mais, en raison de l'attribution des opérations au même sujet, Jésus-Christ, coordination nécessaire entre les opérations, soit dans l'ordre de la perfection morale, soit dans l'ordre de l'exécution, soit dans l'ordre de la satisfaction. Aussi les opérations de Jésus-Christ ne sont pas des opérations purement humaines si elles procèdent de la nature humaine, ou purement divine, lorsque, procédant de la nature divine, elles se rapportent à l'œuvre de l'incarnation ou de la rédemption : ce sont des opérations divino-humaines, voir Théandriques (*Opérations*). De ce principe général se déduit pareillement la doctrine concernant le *sacerdoce* et la *prière* du Christ. Voir Jésus-Christ.

6° *Unique filiation naturelle du Christ.* — Le Christ, Fils de Dieu, Verbe incarné, est fils naturel et non pas adoptif de Dieu. Voir Adoptianisme, t. i, col. 408-413. On ne peut même pas concevoir en lui une double filiation naturelle, une par rapport à la génération divine, l'autre en raison de la naissance temporelle. *Ibid.*, col. 420, et Jésus-Christ.

7° *Adoration unique de Jésus-Christ.* — Voir Jésus-Christ et Cœur sacré de Jésus (*Dévotion au*), t. iii, col. 283-285, 293-298.

I. Ouvrages généraux. — 1° Partie positive : Petau, *De theologicis dogmatibus, De incarnatione*, l. III-VII; Thomassin, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. III; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1912; Scheeben, *La dogmatique*, l. V, trad. franç., Paris, 1882, t. iv; Schwane, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen et Leipzig, 1895; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1893; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1893-1897; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907-1916; et, pour la partie du moyen âge, Bach, *Die Dogmengeschichte des katholischen Mittelalters*, Vienne, 1873-1875. Les textes dans dom Maran, *Divinitas Domini nostri Jesu Christi*, Wurzbourg, 1859, mais plus spécialement dans Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Munster-en-Westphalie, 1907; Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ ex documentis magisterii ecclesiastici*, Paris, 1920, n. 659-781; et dans les *Enchiridions* de Denzinger-Bannwart et de Rouët du Journel. — 2° Pour la partie spéculative, la bibliographie sera donnée d'une façon complète à Incarnation, dans la nomenclature des ouvrages publiés sur ce dogme. Se référer aux indications données au cours de l'article.

II. Ouvrages spéciaux. — 1° Sur la christologie antérieure aux discussions du ve siècle : Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e édit., Stuttgart, 1845; G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, IIIe partie; *La doctrine christologique de saint Athanase*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. i; Draeseke, *Apollinarios von Laodicea*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1892, t. vii, fasc. 3-4; Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue, 1904; Baltzer, *Christologie des hl. Hilarius von Poitiers*, Rottweil, 1889. — 2° Controverse nestorienne : L. Fendt, *Die Christologie des Nestorius*, Kempten, 1910; Bethune-Baker, *Nestorius and his teaching; a fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius*, Cambridge, 1908; A. Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim, 1902; J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, t. vii; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912; J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, spécialement, c. ix; Bertram, *Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica*, Hildesheim, 1883. — 3° Controverse monophysite, voir t. v, col. 1608-1609. — 4° Sur la christologie de saint Augustin : O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig, 1901; C. van Crombrugghe, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. v. — 5° Théologie grecque postérieure aux controverses du ve siècle : F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887; J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908; Ermoni, *De Leontio Byzantino*, Paris, 1895; W. Ruegamer, *Leontius von Byzanz*, Wurzbourg, 1894; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 754*, Paris, 1905; Straubinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn, 1906; M. Peisker, *Severus von Antiochen*, Halle, 1903. — 6° Sur saint Jean Damascène, voir ce mot. — 7° Sur la doctrine scolastique et particulièrement thomiste : Terrien, *S. Thomæ Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissime declarata*, Paris, 1894; Schwalm, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910; Villard, *L'incarnation d'après saint Thomas*, Paris, 1908; Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, principalement IIIe partie.

A. Michel.

HYPOTHÈQUE. — I. Notion. II. Espèces. III. Effets. IV. Extinction.

I. Notion. — L'hypothèque forme avec le cautionnement, le gage et l'antichrèse ce que le droit appelle « les contrats de garantie, » c'est-à-dire les contrats destinés à garantir les créanciers contre l'insolvabilité de leurs débiteurs en leur donnant une « sûreté » de remboursement. Le patrimoine du débiteur est le gage du prêteur, mais ce gage deviendrait illusoire si le propriétaire pouvait, frauduleusement ou non, l'aliéner à sa guise et disposer du prix; car, suivant l'adage juridique, « tout ce qui sort du patrimoine du débiteur sort du gage du créancier ». Le gage deviendrait illusoire encore, au moins partiellement, si le débiteur ajoutait indéfiniment dettes à dettes; alors, en effet, ses biens finiraient par ne représenter qu'une partie de son passif et, à leur vente, ses créanciers ne pourraient toucher qu'un tant pour cent sur ce qui leur est dû : « les biens du débiteur sont le gage commun de ses créanciers et le prix s'en distribue entre eux par contribution. » L'hypothèque a pour but de protéger le créancier contre ces deux surprises.

Le mot hypothèque désignait primitivement un contrat par lequel un débiteur donnait à son créancier, sans cependant la lui livrer, une chose en garantie de sa créance; plus tard, il désigna la chose elle-même donnée en garantie; aujourd'hui il sert le plus habituellement à désigner le droit conféré au prêteur sur l'objet hypothéqué. Ainsi entendue, l'hypothèque peut être définie : une sûreté réelle qui, sans déposséder actuellement le propriétaire du bien hypothéqué, permet au créancier de s'en emparer à l'échéance de sa créance pour le faire vendre n'importe en quelque main qu'il se trouve et se faire payer sur le prix, de préférence aux autres créanciers.

Avec l'hypothèque le créancier n'a pas à redouter l'effet des aliénations consenties par son débiteur, car

il a le droit de suivre la chose hypothéquée, c'est-à-dire de la saisir entre les mains des tiers qui la détiendraient, l'auraient-ils acquise sans fraude et par contrat onéreux. Il n'a pas à redouter davantage de n'être payé qu'au « sol le franc », car il a droit à voir sa créance remboursée avant toutes celles des créanciers non hypothécaires ou des créanciers ayant pris hypothèque après lui. L'hypothèque lui confère le droit de « préférence » en même temps que le droit de « suite ».

En règle générale, ne sont susceptibles d'hypothèque que les biens immobiliers. Pendant longtemps, les biens mobiliers ont été rigoureusement exclus par notre droit; on disait que « meubles n'ont pas de suite par hypothèque ». Actuellement quelques exceptions sont admises; ainsi la loi reconnaît l'hypothèque des fonds de commerce, de certains produits agricoles, etc. Il est inutile de faire remarquer que l'hypothèque, étant la simple garantie d'une créance, suit le sort de celle-ci et ne peut exister sans elle. Elle ne saurait ni prendre naissance avant elle ni lui survivre. Son existence implique nécessairement la préexistence d'un droit qu'elle sert à « assurer ».

L'hypothèque, tout en répondant à la même préoccupation que le gage et l'antichrèse, en diffère essentiellement. Dans le gage et l'antichrèse le débiteur est dessaisi de sa chose, il la remet entre les mains de son créancier, qui en est désormais nanti. Dans l'hypothèque il garde non seulement la propriété, mais encore la possession de l'objet qu'il a hypothéqué; il en a la disposition en fait et en droit. Ce n'est qu'au jour fixé pour le remboursement que le prêteur, s'il veut être payé, peut exiger que la garantie lui soit remise pour la faire vendre afin de rentrer dans ses fonds.

Pour qu'une hypothèque soit valable et puisse avoir ses effets, il ne suffit pas qu'elle soit consentie par le débiteur; il est nécessaire qu'inscription en soit faite sur un registre tenu par des fonctionnaires spéciaux qu'on appelle conservateurs des hypothèques. Dans l'inscription doivent être énoncés : le nom du débiteur et les biens qu'il hypothèque, le nom du créancier, le montant et l'époque de sa créance, le domicile dont il fait élection dans la circonscription du bureau de l'inscription, la date et la nature des titres qui lui confèrent le droit de prendre hypothèque. Quelques hypothèques seules sont dispensées d'inscription; ce sont celles des femmes mariées, des mineurs, des interdits et de certains créanciers privilégiés.

L'hypothèque n'est pas une innovation du droit moderne; elle a été pratiquée dans l'antiquité. On la trouve à Athènes au IVe siècle avant notre ère et à Rome aux premiers temps de l'empire. Venue après le gage, la vente à réméré et l'aliénation fiduciaire, elle exista simultanément avec ces modes de garantie et ne les supplanta jamais complètement. Elle s'établissait par simple consentement, pouvait porter sur les meubles aussi bien que sur les immeubles et, si elle ne fut pas toujours entièrement occulte, on ignorait les moyens de publicité employés de nos jours pour avertir de son existence les tiers intéressés. Elle n'a fait qu'assez tard son apparition dans les pays occidentaux. Nos plus anciennes chartes, comme les formulaires de l'époque mérovingienne et de l'époque carolingienne, l'ignorent absolument; elles ne parlent que de la constitution de gage. Comme l'*impignoratio* sous ses diverses formes donnait lieu à beaucoup d'abus et que souvent elle ne servait qu'à dissimuler de coupables procédés usuraires, les canonistes et les théologiens, en les combattant sans repos, contribuèrent pour une large part à faire insensiblement pénétrer dans la pratique et adopter par le droit l'hypothèque romaine longtemps oubliée. Elle réapparaît au XIIIe siècle sous l'appellation d'*obligatio bonorum;* ce n'est que bien plus tard — dans le courant du XVIe siècle — qu'elle reprend son nom ancien. A cette époque, elle peut être établie par acte privé aussi bien que par acte public, porter sur les biens mobiliers comme sur les immobiliers, être générale ou demeurer occulte. Elle évolue assez lentement et n'arrive que progressivement à la forme sous laquelle, à quelques variantes près, nous la trouvons dans presque tous les codes de notre temps.

II. Espèces. — Une hypothèque peut ou être établie par la volonté du propriétaire débiteur, ou naître de stipulations de la loi, ou résulter d'une sentence soit de juges soit d'arbitres; on peut donc distinguer, en se plaçant au point de vue de leur « source », trois espèces d'hypothèque : l'hypothèque conventionnelle, l'hypothèque légale et l'hypothèque judiciaire.

1° L'hypothèque conventionnelle est un contrat accessoire et solennel par lequel une personne capable d'aliéner engage des biens, qui lui appartiennent actuellement et qui sont spécifiés, pour servir de garantie à une obligation déterminée. Celui-là seul peut valablement consentir et constituer une hypothèque à qui la loi reconnaît la capacité de vendre et il ne peut la laisser prendre que sur les biens qu'il a le droit de vendre, par conséquent que sur ce qui est à lui en qualité de propriétaire, d'usufruitier ou d'emphytéote. Toute hypothèque prise dans d'autres conditions est annulable; elle sera même nulle radicalement et de plein droit si l'on a hypothéqué un bien qui n'appartient pas. Ce n'est qu'exceptionnellement et dans quelques rares cas fixés par la loi qu'on a le droit d'hypothéquer des biens à venir. L'acte constitutif d'hypothèque doit être passé devant notaire ou, s'il est simplement sous seing privé, déposé chez un notaire.

2° L'hypothèque légale ou tacite est celle qui est établie par la loi; le créancier la possède de plein droit, il n'a nul besoin de se la faire donner par une convention expresse. Ainsi la femme mariée a hypothèque sur tous les biens de son mari pour le montant de sa dot et les accroissements qui lui sont survenus depuis le mariage; les mineurs et les interdits sur les biens de leurs tuteurs; l'État, les communes, les établissements publics sur les biens de leurs receveurs et administrateurs-comptables. La loi ne s'est pas contentée de créer ces hypothèques, elle a établi des hypothèques privilégiées, c'est-à-dire des hypothèques qui, au lieu de prendre rang par ordre de date, passent avant d'autres qui leur sont antérieures. Elles jouissent d'un classement de faveur, de telle sorte que ceux qui les possèdent devront être payés de préférence et avant les autres sur le prix de l'immeuble hypothéqué, si cet immeuble est vendu. Les principales hypothèques privilégiées sont celles du vendeur, du copartageant, des architectes et entrepreneurs.

3° L'hypothèque judiciaire est une forme de l'hypothèque légale; elle suit, en vertu de la loi, tout jugement condamnant un débiteur à s'acquitter des obligations qu'il a à l'égard d'un créancier. Elle est prise de plein droit par le fait seul que la sentence est rendue; son but est d'assurer de la façon la plus efficace leur exécution aux arrêts de la justice.

III. Effets. — Les effets de l'hypothèque peuvent être considérés par rapport au débiteur, par rapport aux autres créanciers et par rapport au tiers acquéreur de l'immeuble hypothéqué. — Le propriétaire d'un bien hypothéqué, comme il a été déjà dit, en garde la jouissance comme la propriété, il en perçoit les fruits et revenus, il peut même le donner ou le vendre, mais il ne peut légitimement l'aliéner qu'à la condition de désintéresser le créancier auquel ce bien sert de garantie. Le créancier a un droit réel sur l'immeuble hypothéqué, droit en vertu duquel, lorsque sa créance viendra à échéance, il pourra, après commande-

ment de payer, le faire saisir et vendre aux enchères. Autrefois le créancier pouvait le faire vendre à l'amiable et à sa guise, comme le débiteur pouvait se libérer en le lui « délaissant ». Sur ce point l'ancien droit a été complètement modifié.

Par rapport aux autres créanciers l'hypothèque donne un droit de préférence. Si, lorsqu'ils sont vendus, les biens du débiteur ne suffisent pas pour désintéresser tous les créanciers, les créanciers hypothécaires passent avant les non-hypothécaires; ceux-ci n'arrivent à participation que tout autant que les hypothécaires ont été intégralement remboursés. Quand il y a plusieurs créanciers hypothécaires, ils prennent rang par ordre d'ancienneté : *prior tempore, potior jure.* L'ancienneté se détermine, non par la date de la créance ni même par celle de la naissance de l'hypothèque, mais par celle de son inscription. C'est le jour de l'inscription qui donne rang au créancier. Les hypothèques privilégiées passent avant toute autre; elles donnent droit « d'être préféré aux autres créanciers quoique antérieurs en hypothèque », comme s'exprime le code civil.

Par rapport au tiers détenteur de l'immeuble hypothéqué, l'hypothèque confère le droit de suite. Le créancier hypothécaire peut suivre cet immeuble s'il a été aliéné, le faire, à l'échéance de sa créance, saisir et vendre n'importe entre quelles mains il se trouve; et cela, alors même que celui qui le détient l'a régulièrement acquis et ne lui est, à lui, redevable de rien. « Les créanciers ayant privilège ou hypothèque inscrits sur un immeuble le suivent en quelques mains qu'il passe pour être colloqués ou payés suivant l'ordre de leurs créances ou inscriptions. » Code civil, a. 2166. Dans ce cas, le tiers détenteur a à choisir entre: obliger le débiteur à payer, payer lui-même, purger l'hypothèque, se laisser saisir ou délaisser le bien acheté.

IV. Extinction. — L'hypothèque s'éteint quand le débiteur se libère, mais il faut qu'il se libère totalement. S'il n'y a qu'une libération partielle, l'hypothèque, qui est indivisible, subsiste entière pour garantir le surplus de la créance. Elle s'éteint encore par renonciation du créancier qui donne mainlevée de l'inscription. La renonciation peut être expresse ou tacite, mais le conservateur des hypothèques ne doit procéder à la radiation que sur la présentation d'une mainlevée authentique. Elle s'éteint pareillement par prescription; quand la créance est prescrite, l'hypothèque disparaît : les privilèges et hypothèques s'éteignent par l'extinction de l'obligation principale. Code civil, a. 2180-2184. Ils s'éteignent aussi si le bien est passé entre les mains d'un tiers et qu'on ne les fasse pas renouveler avant l'époque où s'établit la prescription de la propriété en faveur du tiers détenteur. L'hypothèque s'éteint, enfin, par l'accomplissement des formalités requises pour purger l'immeuble dont on fait l'acquisition. Le Code civil n'énumère que ces quatre cas d'extinction d'hypothèque, mais on pourrait en signaler d'autres encore, par exemple, la destruction de la chose hypothéquée, son acquisition par le créancier hypothécaire, etc.

Tels sont, en abrégé, les principes généraux formulés par le droit sur la question si complexe, si épineuse et pourtant si pratique de l'hypothèque. Ces règles inspirées par l'équité et la prudence, la théologie ne fait aucune difficulté de les admettre; nos moralistes les ont acceptées et ont basé sur elles leur enseignement. Non seulement on peut les suivre en sûreté de conscience, mais il serait dangereux de s'en écarter. De toutes les garanties que l'on a imaginées en faveur des créanciers, l'hypothèque sous sa forme actuelle est incontestablement la plus perfectionnée; elle offre tous les avantages du gage et de l'antichrèse sans en avoir les graves inconvénients; aussi tend-elle de plus en plus à les supplanter.

De Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXXII, sect. II; Carrière, *De contractibus*, part. II, c. XIV, a. 3; Troplong, *Hypothèques;* Thécard, *Du nantissement, des privilèges et hypothèques ;* Guillouard, *Traité des privilèges et hypothèques.*

L. Garriguet.

HYPSISTARIENS. Secte du IVe siècle, répandue en Cappadoce, à laquelle avait appartenu, avant sa conversion, le père de saint Grégoire de Nazianze. *Orat.*, XVIII, 5, *P. G.*, t. XXXV, col. 989-992. Ses partisans paraissent avoir été, en religion, des éclectiques assez indépendants qui, sans abandonner complètement le paganisme et sans s'inféoder le moins du monde soit au judaïsme, soit au christianisme, mêlaient à des pratiques idolâtriques quelques-unes des observances légales. Ils durent subir l'influence du sabéisme qui, de l'Euphrate, s'était répandu en Égypte, en Palestine, en Asie Mineure, et notamment en Cappadoce; car, à l'exemple des mages de la Perse ou de la Chaldée, ils révéraient le feu et la lumière. Ils se défendaient pourtant d'être polythéistes, car ils méprisaient les idoles et les sacrifices offerts aux dieux et faisaient profession de ne croire qu'à un seul Dieu, le Très-Haut, τὸν ὕψιστον, d'où leur nom de ὑψιστάριοι.

D'autre part, en contact avec le judaïsme essénien ou ébionite, ils en étaient venus à observer le sabbat ainsi que la distinction entre les animaux purs et impurs, sans toutefois pratiquer la circoncision ni prendre part aux sacrifices offerts à Jéhovah. Le christianisme ne leur était pas inconnu, mais ils ne l'avaient pas embrassé. Ils refusaient de reconnaître à Dieu le nom de Père que lui donne l'Évangile, ainsi que le note saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, II, *P. G.*, t. XLV, col. 483. Et leur insistance à se donner le nom d'hypsistariens semble avoir été une protestation contre le dogme trinitaire défini au concile de Nicée. Ils rappellent quelque peu les messaliens, tels que les dépeint saint Épiphane, *Hær.*, LXXX, *P. G.*, t. XLII, col. 756-762, ou encore les célicoles d'Afrique, dont parle saint Augustin, *Epist.*, XLIV, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. XXXIII, col. 180. Ils font penser surtout aux monothéistes sans culte extérieur proprement dit, qui devaient accueillir si facilement plus tard la religion de Mahomet. Au IXe siècle, Nicéphore, patriarche de Constantinople († 826), parlait encore d'eux comme d'une secte qu'il qualifie d'abominable parce qu'elle joignait l'erreur païenne au mensonge juif. *Antirrhet. adv. Constantinum Copronymum*, I, 5, *P. G.* t. C, col. 210.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. IX, p. 312; Ullmann, *De hypsistariis*, Heidelberg, 1823 ; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, p. 812; Herzog, *Real-Encyklopädie* ; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 188-189; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 1424.

G. Bareille.

HYVENS Henry (d'Yve), augustin belge, fit profession à Bruxelles en 1597, prit le doctorat à Toulouse, se fit renommer comme prédicateur, et mourut à Orléans en 1627. On a de lui : 1° *Oratio panegyrica quam recitavit in ecclesia cathedrali Carcassonis, quando Ludovicus XIII, Galliarum rex, inauguratus fuit*; 2° *Oratio funebris habita Bruxellis in exequiis P. Cornelii de Bye;* 3° *Vie de S. Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence*, in-8°, Bruxelles, 1621; 4° *Jacula animæ.*

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 283; *Revisto agustiniana*, Valladolid, 1884, t. VII, p. 353; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 411.

N. Merlin.

I

IBAS. Voir t. III, col. 1257 sq.

ICARD Henri-Joseph-Alexandre-Toussaint, quinzième supérieur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice, naquit le 1er novembre 1805 à Pertuis, au diocèse d'Avignon. C'est dans cette commune, au domaine de Castellane, qu'en 1793, son père était venu de Marseille se fixer après son mariage. La famille de sa mère, d'origine lyonnaise (les Delabat, apparentés aux Terrasson), s'était établie à Cadix, puis à Marseille. Parmi ses grands-oncles maternels, il comptait un chanoine régulier de Sainte-Geneviève, prieur de Cassan, et un chanoine de Saint-Antoine, de l'ordre de Malte, résidant à Rouen. Les études du jeune Henri (le dernier de quatre enfants), commencées au collège d'Orange, s'achevèrent avec succès au petit séminaire d'Avignon, où il reçut la tonsure à 13 ans et demi. En octobre 1822, il entrait au grand séminaire de cette ville et y passait cinq années, durant lesquelles il reçut les ordres mineurs et le sous-diaconat. En 1827, il vint à Paris, avec l'intention d'entrer dans la Compagnie de Saint-Sulpice, et fit sa solitude ou noviciat, pendant lequel il fut ordonné diacre. En octobre 1828, il débutait comme professeur au séminaire d'Issy et recevait le sacerdoce, avec dispense d'âge, le 20 décembre de la même année. Lorsqu'éclata la révolution de 1830, il fut envoyé à Avignon, où il resta trois ans pour enseigner le dogme, puis la morale. Aux vacances de 1833, il était de retour à Paris, au grand séminaire que durant soixante ans il ne devait plus quitter.

Il allait y exercer les fonctions de professeur de théologie, puis de droit canon, et en même temps de directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice. En 1865, quand M. Caval fut nommé supérieur général, M. Icard devint directeur du séminaire. Dès 1861, la confiance de Mgr Morlot l'avait appelé au conseil épiscopal et lui avait donné les pouvoirs de vicaire général : ce qui fut confirmé par Mgr Darboy et ses successeurs. Conseiller d'un grand nombre d'évêques, il fut invité par Mgr Bernadou, archevêque de Sens, à l'accompagner au concile du Vatican, en qualité de théologien. Il y exerça la plus utile influence, consulté qu'il fut par de nombreux évêques, soit de la majorité, soit de la minorité, qui tous avaient pleine confiance dans sa science et sa sagesse, sa prudence et sa modération et dans son amour de l'Église et du saint-siège. On peut apprécier son influence en lisant *Le concile du Vatican*, publié en 1919 par M. F. Mourret, qui a eu entre les mains, avec de nombreuses lettres d'évêques, le *Journal* que M. Icard écrivait au jour le jour pendant son séjour à Rome. Après le concile il eut à supporter les épreuves de l'année terrible, étant resté à Paris durant la guerre et la Commune. Emprisonné comme otage à la Santé, du 7 avril au 24 mai 1871, il utilisa ces loisirs forcés en étudiant la Somme de saint Thomas et en écrivant le *Journal de ma prison*, qui a servi avec d'autres relations à M. R. Clément pour composer *Saint-Sulpice pendant la guerre et la Commune*, in-8°, Paris, 1909.

En 1875, à la démission de M. Caval, il fut nommé supérieur général du séminaire et de la Compagnie, et, pendant dix-huit ans de gouvernement, il exerça une action très féconde pour Saint-Sulpice et pour le bien de l'Église. Il mourut subitement le 20 novembre 1893, à l'âge de 88 ans. Son portrait, peint par Salanson, a été gravé par Fleuret.

Dans les différentes fonctions qu'il exerça, il composa plusieurs ouvrages. Au professeur de théologie et de droit canon on doit les suivants : en 1839, l'*Appendix : De probabilismo*, inséré à la fin du t. XI du *Theologiæ cursus completus* de Migne, col. 1489-1530. Dans les *Études* de 1866, t. IX, p. 19, le P. Matignon, renvoyant à cet article anonyme, ajoute : « Nous n'avons pas besoin d'indiquer aux théologiens la source *autorisée* d'où cette dissertation est sortie. » L'*Ami de la religion* du 16 novembre et du 28 décembre 1848 contient deux articles : *De l'élection des vicaires généraux capitulaires*, signés S. S. et, en 1849, du 10 au 26 avril, six articles intitulés : *Questions canoniques sur l'état actuel de l'Église de France*, et signés H. T. (Henri Toussaint). Son principal ouvrage, *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario Sancti Sulpitii annis 1857, 1858, 1859*, parut à Paris, en 1859, 3 in-12. Il eut sept éditions jusqu'en 1893.

Comme directeur des catéchismes il a publié plusieurs ouvrages souvent réédités, qui ont eu une très heureuse influence. Ils ont tous été édités à Paris sous le nom *Le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice*. Ce sont : *Persévérance chrétienne*, ou moyen d'assurer les fruits de la première communion, in-12, 1840 (4 éditions jusqu'en 1877); *Cours d'instruction religieuse à l'usage des catéchismes de persévérance, des élèves des petits séminaires et des collèges*, 2 in-12, 1846; la 2e édit., 4 in-12, et les suivantes jusqu'à la 4e en 1875; *Exposition de la religion chrétienne, mise à la portée de tout le monde*, in-12, 1855; 4e édition, 1877; *Explication du catéchisme du diocèse de Paris, pour les enfants de la première communion*, in-12, 1857; 2e édit., 1874; *Instructions tirées de l'histoire de l'Église à l'usage des jeunes enfants*, in-12, 1858. Il donna aussi une seconde et troisième édition en 1856 et 1874 de la *Méthode de Saint-Sulpice pour la direction des catéchismes*, composée par M. Faillon en 1832 et hautement louée par Mgr Dupanloup.

Depuis son élection comme supérieur général de Saint-Sulpice, il a donné : *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, recueillie des écrits de M. Olier, in-12, Paris, 1875; 2e édit., en 1880. M. Faillon avait édité à Rome en 1866, en 2 in-8°, un ouvrage sur le même sujet, où il accompagnait le texte de M. Olier de commentaires personnels. Cette œuvre, approuvée par le maître du Sacré-Palais, avait cependant donné lieu à quelques critiques sur lesquelles l'auteur composa un mémoire. M. Icard publia un texte plus exact et sans commentaire, qui reçut l'approbation des théologiens et en particulier du cardinal Pie et de Mgr Gay. En 1886, il fit imprimer *Traditions de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice pour la direc-*

tion des grands séminaires, in-8°, Paris, et en 1889, *Doctrine de M. Olier, expliquée par sa vie et par ses écrits*, in-8°, Paris, séminaire de Saint-Sulpice; une 2e édit., augmentée, fut donnée, in-8°, à Paris, 1891.

Il fut amené à défendre la Compagnie contre les calomnies et les attaques de Justin Fèvre : *Observations sur quelques pages de la continuation de l'Histoire de l'Église de M. l'abbé Darras*, in-8°, Paris, 1886; une 2e édit. en 1887, augmentée de lettres d'évêques et d'un bref du pape. On peut voir sur cette affaire les pages curieuses de L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. II, p. 504-507. Il eut à répondre à d'autres attaques dans *Observations sur quelques articles de la Correspondance catholique de Bruxelles, relatives à M. Olier et à l'œuvre des séminaires*, in-8°, Paris, 1892. On a de lui également *Lettre du supérieur général de Saint-Sulpice aux élèves des séminaires dirigés par les prêtres de la Société* (à l'occasion de la loi qui les soumet au service militaire), in-32, s. d. (1890), signée H.-J. Icard, S. S.

Outre le *Journal* manuscrit, mentionné plus haut, sur le concile du Vatican, il a laissé un Mémoire de 98 pages, commencé le 28 décembre 1868 et achevé le 12 mars 1869, *Sur le concile œcuménique annoncé pour le 8 décembre 1869*. Il fut composé, dit-il, pour se rendre compte de la situation de l'Église au point de vue de la doctrine, de la discipline intérieure et des rapports avec les divers gouvernements.

Outre les ouvrages cités : *Monsieur Icard, supérieur général de Saint-Sulpice*, articles signés P. de Terris, dans la *Semaine religieuse du diocèse d'Avignon*, nos du 25 novembre et des 2, 9, 16, 23 décembre 1893; *Lettre de S. Ém. le cardinal Richard, archevêque de Paris, à l'occasion de la mort de M. Icard*, 23 novembre 1893; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. v, col. 1773; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, 1900, t. II, p. 498-510, 604-605; et les documents manuscrits des archives de Saint-Sulpice.

E. Levesque.

ICONOCLASME. Sous le nom d'*iconoclastes* (briseurs d'images) ou d'*iconomaques* (adversaires des images), l'histoire a désigné les partisans de la lutte contre les saintes images, inaugurée officiellement en 725 par l'empereur byzantin Léon III l'Isaurien et continuée par plusieurs de ses successeurs jusqu'en 842. (La querelle des images en Occident sera étudiée à l'art. Images.)

Dans la question fameuse qui nous occupe, on ne saurait trop relever la distinction extrêmement importante de l'*usage* et du *culte*. Au point de vue de l'usage, ce qu'il est nécessaire de mettre en relief, c'est la légitimité des εἰκόνες (entendons par ce mot les représentations sensibles, par la peinture ou la sculpture, du monde surnaturel). Est-il permis à l'artiste de représenter les saints, la Vierge ou le Sauveur lui-même? Nullement, déclarent les iconoclastes proprement dits. Au point de vue du culte, le problème est de savoir s'il est licite de vénérer des objets matériels représentant des êtres spirituels, dignes de nos hommages, et dans quelle mesure cette vénération, si elle est légitime, doit s'exercer. L'existence des images est admissible, mais non leur culte, répondent les adversaires modérés des icones.

Il y a donc deux catégories d'iconomaques (ce terme générique est très juste) : ceux qui rejettent et le culte et l'usage, ce sont les vrais iconoclastes; et ceux qui condamnent le culte seulement. Ces derniers représentent en général les adversaires des images en Occident. Les autres forment la grande majorité du parti qui fit triompher ses idées au concile d'Hiéria, en 753; l'Église byzantine doit à leurs proscriptions intransigeantes d'avoir compté plus d'iconoclastes farouches, au tempérament de septembriseurs, que d'iconomaques modérés, respectueux de l'art religieux.

I. Les premiers adversaires des images. II. Causes et origines de l'iconoclasme. III. La résistance orthodoxe et la persécution de Léon l'Isaurien (729-740). IV. Le conciliabule d'Hiéria (753). V. La persécution de Constantin V (761-775). VI. La réaction iconophile. Le VIIe concile œcuménique, IIe de Nicée (787). VII. Reprise de l'iconoclasme et de la persécution (813-842). VIII. Le triomphe de l'orthodoxie (843). IX. La théologie des images; la doctrine de saint Jean Damascène. X. Importance théologique et historique de l'iconoclasme.

I. Les premiers adversaires des images. — Pendant les trois premiers siècles, l'usage des images s'était établi dans l'Église d'une manière à peu près générale et sans que s'élevassent de sérieuses oppositions. La piété des fidèles semble ne pas s'être émue des protestations ou restrictions formulées par Tertullien, *De idololatria*, 4; *De spectaculis*, 23; *Adv. Hermogenem*, 1; Clément d'Alexandrie, *Cohortatio ad gentes*, IV, *P. G.*, t. VIII, col. 161; *Strom.*, VII, 5, *P. G.*, t. IX, col. 437; Minucius Félix, *Octavius*, 32; Arnobe, *Adv. gentes*, I, 31, et Lactance, *Institut.*, II, 2. Comme la littérature, l'art était un auxiliaire précieux dont il fallait tirer parti. Au IVe siècle, le concile d'Elvire, tenu en 305 ou 306, décrète dans le canon 36 : *Placuit picturas in ecclesia esse non debere ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Mansi, t. II, col. 11. Il semble bien, et le caractère plutôt rigoriste de ses décisions le confirme, que le concile ait défendu la représentation picturale parce qu'il voyait comme une opposition entre la sainteté des mystères de la foi *(quod colitur et adoratur)* et les productions amollissantes de l'art humain. Quoi qu'il en soit, sa prohibition se limita à l'Espagne, et pour peu de temps. Une autre opposition mérite d'être signalée : c'est celle d'Eusèbe de Césarée refusant à Constantia, sœur de Constantin, l'image du Christ qu'elle lui demandait, et cela pour des raisons théologiques et scripturaires tendant à montrer l'impossibilité de représenter le Sauveur glorifié. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 383-386; Eusèbe, *H. E.*, VII, 18. Sur la prétendue opposition de saint Épiphane, cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 445, note 2. A la fin du VIe siècle, Léonce de Néapolis, en Chypre, dans un discours apologétique *contre les juifs*, explique les textes scripturaires allégués par certains chrétiens et certains Israélites contre l'usage des images. Mansi, t. XIII, col. 44-53; *P. G.*, t. XCIII, col. 1597-1609; Tixeront, *op. cit.*, p. 448, 449. A l'opposition des juifs se joint celle des monophysites. Plusieurs textes font du fameux Philoxène de Mabboug († vers 523) un adversaire des images. Théophane, *Chronographia*, année du monde 5982; Mansi, t. XIII, col. 317; Tixeront, *op. cit.*, p. 180, 181. Iconomaques aussi, Sévère d'Antioche, Pierre le Foulon et en général tous les acéphales. Mansi, t. XIII, col. 253, 317; t. VIII, col. 1039. « C'est qu'il y avait, en effet, un lien entre le monophysisme et l'iconoclasme. On se rappelle que la raison apportée par Eusèbe de Césarée, pour déclarer impossible la représentation de l'humanité glorifiée de Jésus-Christ, est que cette humanité est transformée, divinisée : elle est ἄληπτος. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 385. Pour les monophysites stricts, c'est-à-dire pour les eutychiens et tous ceux qui admettaient en Jésus-Christ une transformation ou absorption de l'humanité en la divinité, il est clair que cette raison valait aussi bien pour l'humanité avant la résurrection. Pour les monophysites moins stricts, pour les sévériens, tracer l'image de Jésus-Christ, c'était toujours séparer en lui l'humain du divin, distinguer deux natures, ce qui n'était point permis. Un des arguments que firent valoir les iconoclastes pour défendre leur opinion fut précisément cette impossibi-

lité de séparer en Jésus-Christ le borné et le circonscrit de l'infini et de l'illimité. Si on prétend ne peindre que l'humanité, disaient-ils, on divise le Christ, et on est nestorien : on fait le Christ ἀθέωτον; si on prétend représenter à la fois les deux natures, on les confond et on est eutychien; mais de plus on enferme l'incirconscriptible divinité dans les limites de la chair. Mansi, t. XIII, col. 252, 256-260. Le monophysisme conduisait donc assez naturellement à repousser les images celles au moins de Jésus-Christ, et il ne faut pas s'étonner que ses principaux fauteurs n'aient pas échappé à cette conséquence. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 453-454.

En Occident, un mouvement hostile aux images se manifeste à la même époque (VIe siècle). La peinture du Christ en croix dans une église de Narbonne excite un tel scandale que l'évêque est obligé de la faire recouvrir d'un voile. Grégoire de Tours, *In gloria martyrum*, 22; L. Bréhier, *Les origines du crucifix*, p. 30-31. C'est dans le midi de la Gaule d'ailleurs, à Marseille, qu'eut lieu en 599 la première tentative iconoclaste. L'évêque Sérénus fit détruire et briser toutes les images de sa ville épiscopale. Le pape saint Grégoire le Grand lui adressa des remontrances; s'il le loua d'avoir empêché la foule d'adorer les images, il le blâma d'avoir, en les brisant, privé les fidèles des enseignements qu'elles leur offraient. *Epist.*, XI, 13 : *et quidem quia eas adorari vetuisses omnino laudavimus, fregisse vero reprehendimus.* Cf. L. Bréhier, *La querelle des images* (*VIIIe-IXe siècles*), Paris, 1904, p. 12.

Au début du VIIIe siècle, au moment où éclate le conflit iconoclaste, les saintes images étaient odieuses non seulement aux juifs, mais aussi aux mahométans et à ces pauliciens dont le parti se montrait alors assez nombreux et assez puissant en Asie Mineure. Il se trouvait même des chrétiens, voire des évêques, pour découvrir dans le culte des icônes un obstacle à la conversion de ces infidèles et de ces hérétiques. Il n'est pas inutile de rappeler enfin qu'avant de devenir l'empereur Léon, Conon l'Isaurien avait été en contact avec les uns et les autres au fond de sa province d'origine.

II. Causes et origines de l'iconoclasme. — La grande guerre aux images se déchaîne en Orient, sous Léon l'Isaurien, à l'automne de 725. Cf. sur ce point de chronologie, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 632-639; J. Pargoire, Compte rendu de l'ouvrage de Bréhier, *La querelle des images*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 60. Fondateur d'une nouvelle dynastie, doué de remarquables qualités militaires et administratives, Léon prétendait gouverner l'empire et l'Église, suivant en cela d'ailleurs les traditions césaro-papistes de Byzance. Le mot qu'on lui prête n'a rien qui puisse étonner, malgré le tempérament de rustre et de soudard auquel il faut l'adapter : βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι. Mansi, t. XII, col. 975.

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on s'est essayé à pénétrer les motifs exacts qui poussèrent l'empereur à déclarer la guerre aux icônes; et l'entente est loin d'être parfaite, entre historiens, sur la valeur de ces motifs.

Que l'empereur ait d'abord été inspiré par un zèle sincère de réformateur, la chose est possible, voire probable. Un historien moderne qui a longtemps étudié la période dont il s'agit ici, le P. Pargoire, écrit : « A peine remise de la secousse monothélite, encore prise entre la poussée des Arabes musulmans et l'infiltration des Slaves païens, l'Église byzantine devint la proie de l'iconoclasme. Ainsi le voulut un empereur chez qui le désir de tout réorganiser ne sut point se contenir en de justes limites. Léon III était un capitaine heureux et un politique avisé : il pensa que la réforme poursuivie par ses soins dans les questions d'ordre militaire et civil devait s'étendre également aux choses du sanctuaire, et, frappé de l'importance peut-être excessive donnée aux icônes, il décréta d'en abolir le culte et l'usage. » *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 253.

Des abus, certes, il y en eut dans ce culte des images. Celles-ci non seulement suppléaient à l'enseignement religieux, par les représentations qu'elles offraient, mais empruntaient, aux yeux des Byzantins, une sorte de personnalité vivante de la protection de laquelle on pouvait tout attendre. Le spathaire Jean ne donnait-il pas pour parrain à son fils l'image de saint Démétrius, et cela à la grande joie de saint Théodore Studite? *P. G.*, t. XCIX, col. 962-963. Mais ces abus s'expliquent par le développement prodigieux qu'avait pris le culte des icônes. Cf. Schwarzlose, *Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha, 1890, p. 173. Quoi qu'il en soit, il est difficile de croire qu'une réforme religieuse, devenue nécessaire ou non, fût envisagée seule et pour elle-même, par un empereur de la trempe de Léon l'Isaurien. Ce n'est pas à dire qu'il ne se piquât lui-même, à l'exemple de Justinien, mais avec bien moins de raisons, de connaissances théologiques. On a vu plus haut ce qu'il aurait déclaré à ce sujet, et quelle idée il se serait faite de ses fonctions. Avec sa science du gouvernement et sa hauteur de vues, il est probable qu'il vit dans son rôle d'*isapostolos*, un moyen éminemment efficace d'action sociale et politique. Et quoi qu'on en ait dit, la guerre aux moines qui fut étroitement liée à la guerre aux images, peut aussi avoir été entreprise pour une raison d'État qui s'explique, mais ne se légitime pas. Cf. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 325 sq.; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 616, note 2.

On sait que, peu de temps avant la déclaration de guerre aux images par Léon l'Isaurien, Omar II avait lui-même pris des mesures hostiles dans les provinces chrétiennes soumises à son pouvoir. Que l'empereur byzantin ait été entraîné par cet exemple, la chose est douteuse. « Subit-il, écrit le P. Pargoire, *op. cit.*, p. 253-254, comme on l'a prétendu, l'influence de l'islam ou du judaïsme? Ni l'exemple du calife qui proscrivit les images, ni l'intervention de quelques juifs que Léon III aurait connus de vieille date ne suffisent à expliquer l'iconoclasme. Le basileus réformateur obéit plutôt, semble-t-il, à la conviction personnelle qu'un long contact avec le paulicianisme avait mise en lui; contact de l'enfance et de la jeunesse, car il était né et avait grandi aux extrémités orientales de l'empire; contact de l'âge mûr aussi, car il n'avait cessé de servir ou de commander au milieu de troupes recrutées presque uniquement dans les thèmes de la frontière asiatique. » Plaire à cette armée imbue d'idées manichéennes ou pauliciennes, ce fut là, peut-être, une autre raison politique de cette hostilité contre les images.

But politique, but religieux, celui-ci subordonné à celui-là, voilà ce qui semble avoir poussé Léon III dans sa malheureuse voie. En somme, cette page d'Hergenrœther concilie assez bien toutes choses, en résumant ainsi les données des chroniqueurs contemporains : « On fit croire à cet empereur, soldat grossier et inculte, que le culte des images alors en vogue était un retour à l'idolâtrie, un obstacle à la conversion des juifs et des mahométans, une cause de décadence pour son empire. Naturellement despote, il crut pouvoir, avec les ménagements convenables, arriver à l'exécution de son plan, l'entière abolition de cette coutume, et briser les résistances de la foule. Léon s'en promettait de nombreux avantages : il élèverait le niveau de la civilisation parmi son peuple, resserrerait l'unité de son empire, en même temps qu'il acquerrait quelque chose de la puissance universelle

des mahométans. On prétend que le calife Soliman (714-717) favorisa sa nomination et que son successeur, Omar II (717-720), essaya de lui inculquer la doctrine du Prophète. Léon III voulut d'abord préluder à l'abolition des images par les voies de la persuasion; mais plus tard, quand la résistance dépassa son attente, il recourut à la force et commit les plus graves attentats contre la liberté de conscience. Il révéla sa cruauté dès l'an 722, en contraignant les juifs à recevoir le baptême, en réduisant par des mesures barbares les montanistes (ou manichéens) au désespoir et plusieurs au suicide. Énergique, mais sans expérience dans les choses religieuses, dépourvu de toutes les qualités requises dans un réformateur de l'Église, conseillé par des prêtres nourris de préjugés étroits, Léon ne s'effrayait pas d'une lutte qui allait accroître la confusion dans son empire et ébranler puissamment la paix, d'autant plus qu'il n'était pas facile d'amener la majorité du clergé et surtout des moines, ni la masse du peuple, à renoncer au culte des images, si profondément enraciné. » Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. Bélet, t. III, p. 57-58.

Dans l'épiscopat oriental des premières années du VIII[e] siècle, un important parti iconomaque se rencontre, dont les membres jouissent auprès de l'empereur d'un puissant crédit. Parmi ces évêques, on remarque Théodore d'Éphèse, fils de Tibère II, conseiller secret, Thomas de Claudiopolis et Constantin de Nacolia en Phrygie; ils ont avec eux le patrice Besser, renégat de Syrie redevenu chrétien. Mansi, t. XII, col. 967; t. XIII, col. 100, 105, 108. Le mouvement d'hostilité contre les images se dessine dès l'année 725; d'accord avec les trois évêques, Besser paraît d'abord en avoir l'initiative. Constantin de Nacolia, déjà sévèrement blâmé par son métropolite Jean de Synnade, se rend à Constantinople, en vue de gagner à sa cause le patriarche saint Germain. Celui-ci, qu'une lettre de Jean de Synnade a dûment prévenu, ne se laisse point surprendre, mais répond habilement aux arguments scripturaires invoqués par Constantin; l'entretien se termine par la capitulation de l'iconomaque, qui promet même de mettre un terme à ce scandale. Promesse hypocrite qui ne fut point tenue. Mais l'hérésie naissante a trouvé désormais un adversaire redoutable : Germain de Constantinople, après son entrevue avec Constantin de Nacolia, s'empresse d'écrire à Thomas de Claudiopolis une longue lettre dans laquelle il défend énergiquement la pratique de l'Église. *P. G.*, t. XCVIII, col. 156 sq. Germain est le premier champion de l'orthodoxie. Devant l'échec de ses courtisans, force est à l'empereur de se découvrir et d'intervenir personnellement. Son premier édit paraît en 726, déclarant que les images sont des idoles formellement réprouvées par l'Écriture. Exod., XX, 4, 5. Léon n'ordonne pas seulement, comme le laisse croire une traduction latine de la Vie de saint Étienne le Jeune, Baronius, *Annales*, an. 726, de suspendre les images plus haut afin de les soustraire à la vénération des fidèles. L'histoire du spathaire Jovinus, obligé d'employer une échelle pour atteindre l'icône du Χριστὸς ἀντιφωνητής et de la briser ensuite à coups de marteau, et l'émeute de Chalcoprateia, Théophane, *Chronogr.*, an. 6215; Mansi, t. XII, col. 969, prouvent qu'il s'agissait d'une véritable destruction. Quoi qu'il en soit, « cette déclaration d'hérésie, bientôt connue, souleva un long cri d'indignation à travers l'empire. Des officiers mécontents en profitèrent pour lever l'étendard de la révolte au nom de l'orthodoxie. C'étaient Agallianos et Étienne, qui exerçaient un commandement dans la Grèce et dans les Cyclades. Leur flotte força l'entrée de la Propontide, mais elle fut battue dans les eaux de la capitale, le 18 avril 726, et Léon se trouva libre de répandre son hérésie, rendue obligatoire par décret. » Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 254. Cf. Nicéphore de Constantinople, *Breviarium*, dans *Opuscula historica*, édit. de Boor, Leipzig, 1880, p. 57-58; Théophane, *Chronographia*, an. 6218 sq.; Mansi, t. XIII, col. 100-128; *Vita Germani patriarchæ*, n. 16-18, dans Μαυροκορδάτειος βιβλιοθήκη, Constantinople, 1884, t. II, p. 3-17. A en croire les chroniqueurs byzantins, un autre événement de cette même année 726 détermina l'empereur à réaliser ses projets. Entre les Cyclades Théra et Thérasia, au nord-est de l'île de Crète, un volcan, faisant subitement éruption du sein de la mer, causa de grands ravages aux îles et aux côtes environnantes. Pour Léon III et Besser, il y avait là un châtiment de Dieu manifeste, attiré sur l'empire par la vénération « idolâtrique des images », donc une raison décisive de continuer leur œuvre salutaire. Théophane, *loc. cit.*; Nicéphore, *Breviarium*, p. 57.

III. La résistance orthodoxe et la persécution de Léon l'Isaurien (729-740). — Il semble que tout d'abord, jusqu'en 729, le basileus se soit peu préoccupé d'obtenir une sanction doctrinale à ses mesures. Mais le 17 janvier de cette année, il se décide à frapper un grand coup, en mettant Germain en demeure ou d'abdiquer ou de contresigner le décret de 726. Fidèle à ses déclarations précédentes, le patriarche proteste, et se retire dans sa propriété de Platanion. Nicéphore de Constantinople, *Breviarium*, p. 58; Théophane, *Chronographia*, an. 6221; *Vita Germani, op. cit.*, n. 25-27. C'est alors que, deux jours après, le 19, se produit l'émeute de Chalcoprateia, provoquée par la besogne infâme de Jovinus. Le 23 du même mois, le syncelle Anastase, créature de Léon III, prend officiellement possession du siège de saint Germain, entraînant dans son erreur une partie de l'épiscopat byzantin.

Cependant, dans les Églises melkites, soustraites de par leur situation à la juridiction de l'empereur, des voix s'élèvent pour défendre la légitimité des pratiques iconophiles. Ce sont celles de Jean de Damas et de Georges de Chypre. Théophane, *Chronographia*, an. 6221; Mansi, t. XII, col. 265-270; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 415, 416. Le pape saint Grégoire II (715-731), à qui saint Germain en a appelé, avant même de recevoir cet appel, fait entendre lui aussi sa parole : aux promesses, aux menaces, aux prétentions exprimées par Léon III, il répond point par point, avec une énergie apostolique dont le basileus a peine à s'accommoder. A la lettre intronistique d'Anastase, il réplique par une menace de déposition si l'intrus ne s'amende. Cf. *Liber pontificalis*, t. I, p. 415, note 45. Grégoire III lui succède en 731 et fait paraître la même fermeté, à peine monté sur le siège pontifical. Mansi, t. XII, col. 267-270; Théophane, *Chronographia*, an. 6221; *Liber pontificalis*, t. I, p. 415, 416. A cinq reprises, par des lettres adressées à Anastase et aux deux empereurs, Léon et Constantin (Copronyme), il réclame en faveur de l'orthodoxie persécutée. Au surplus, il n'attend pas plus longtemps pour mettre au point la question doctrinale. Un concile de quatre-vingt-seize membres se tient le 1[er] novembre 731, à Rome, à la Confession de saint Paul; on y décide *ut si quis deinceps, antiquæ consuetudinis apostolicæ Ecclesiæ tenentes fidelem usum contemnens, adversus eamdem venerationem sacrarum imaginum, videlicet Dei et Domini nostri Jesu Christi et Genitricis ejus semper virginis immaculatæ atque gloriosæ Mariæ, beatorum apostolorum et omnium sanctorum depositor atque destructor et profanator vel blasphemus extiterit, sit extorris a corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, vel totius Ecclesiæ unitate atque compage. Liber pontificalis*, t. I, p. 416.

Sur ces entrefaites, le basileus met à exécution le projet, qu'il nourrit depuis quelque temps, d'agrandir et de fortifier le patriarcat constantinopolitain. L'Isaurie, son pays natal, est détachée d'Antioche par décret impérial et, avec la métropole de Séleucie et environ une vingtaine d'autres sièges, réunie à Constantinople; ses prétentions annexionnistes s'étendent jusqu'à l'illyricum, qu'il espère soustraire à la juridiction de Rome. Cf. Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, dans *Églises séparées*, Paris, 1905, p. 229-279. En attendant, furieux de la sentence conciliaire, il s'empare des revenus que l'Église romaine retire du patrimoine de saint Pierre, en Sicile et dans les provinces méridionales. Le légat pontifical qui doit lui remettre les décrets portés par le concile est arrêté et jeté dans une prison de Sicile. Enfin, la rage au cœur, Léon équipe une flotte, la dirige sur l'Italie, avec mission de vaincre les résistances du pape et des populations italiennes. La flotte sombre dans l'Adriatique, et l'empereur s'en venge sur les Siciliens et les Calabrais, qu'il charge d'impôts. Représailles d'un homme impuissant : mieux vaut pour lui désormais se contenter de consolider son œuvre. Cette œuvre, il la confie en mourant, le 18 juin 740, à son fils Constantin V Copronyme, qui la continuera avec une ardeur égale, mais avec plus de cruauté. Mansi, t. XII, col. 299; Théophane, *Chronographia*, an. 6224.

IV. Le conciliabule iconoclaste d'Hiéria (753). — Constantin V Copronyme s'employa, dès son accession au trône, à propager la doctrine paternelle. Le conflit devint plus aigu que jamais : on pouvait se croire revenu aux plus mauvais jours des anciennes persécutions. Mal en prit toutefois au jeune basileus de cette politique sanguinaire. Son beau-père, le général Artavasde, s'appuyant sur les orthodoxes et profitant de l'impopularité du gouvernement iconoclaste, lève l'étendard de la révolte, se déclare le protecteur des saintes icônes et enlève Constantinople à Copronyme. Anastase, l'ignoble Anastase, ne fait pas de difficultés à changer d'opinion et de maître; il couronne le rebelle, et rétablit immédiatement les images. Son revirement est complet, lorsqu'il excommunie Constantin, comme hérétique et renégat. Mais celui-ci, marchant sur sa capitale, la reprend, et, après avoir infligé à Artavasde un châtiment exemplaire, punit également Anastase, dont il n'a pas de peine à obtenir le retour à l'hérésie (novembre 742).

Il était de bonne politique de consolider les résultats obtenus plutôt que d'en chercher de nouveaux. A cet effet, l'empereur s'en tient pendant plusieurs années à la tolérance relative dont Léon III, son père, avait dû s'accommoder. Cependant, en 752, le moment lui semble venu de demander à l'épiscopat vendu à sa personne la décision doctrinale et les anathèmes qui peuvent appuyer les décrets de répression de l'État. De petites assemblées préparatoires se réunissent çà et là, dont les résultats satisfont de tout point les vues de l'empereur. Théophane, *Chronographia*, an. 6244. Puis c'est le grand concile projeté qui s'ouvre, le 10 février 753, au palais impérial d'Hiéria, dans la banlieue bithynienne de Constantinople. Trois cent trente-huit évêques y prennent part et bien que les patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, non plus que le pape, n'y soient représentés, il se proclame œcuménique. A défaut du patriarche Anastase, mort depuis quelques mois, c'est Théodose Apsimar d'Éphèse, le confident de Léon III, qui prend la présidence. Constantin de Nacolia n'est plus, ni Thomas de Claudiopolis, mais l'un et l'autre ont d'heureux continuateurs dans Sisinnius Pastillas de Pergé en Pamphylie et dans Basile Tricacabos d'Antioche en Pisidie. Mansi, t. XII, col. 1010; Théophane, *Chronographia*, an. 6245; *Adversus Constantinum Cabalin.*, n. 15, *P. G.*, t. XCV, col. 332 : *Vita I Stephani Junioris* *P. G.*, t. C, col. 1121; Nicéphore de Constantinople, *Breviarium*, p. 65, 66.

On a peu de renseignements sur la marche du concile Les actes en sont perdus et nous n'avons son ὅρος ou décision finale, suivie des anathématismes, que par les actes du VII[e] concile œcuménique. Mansi, t. XIII, col. 208-356. On notera que le siège patriarcal, laissé vacant par la mort d'Anastase, n'avait pas reçu de titulaire avant l'ouverture du synode, sans doute pour attirer plus facilement aux vues de l'empereur les ambitieux. Cependant aucun des chefs iconoclastes ne fut élu. Le 8 août, l'assemblée s'étant transportée à Sainte-Marie des Blakhernes, le choix impérial désigna Constantin, ex-évêque de Sylée en Pisidie, un homme qui était semblable au basileus et par le nom et par les mœurs, un φατριάρχης plutôt qu'un πατριάρχης. Théophane, *Chronographia*, an. 6245; Nicéphore, *Breviarium*, p. 65; *Vita I Stephani Junioris*, col. 1112. Enfin, le 28 du même mois, eut lieu sur le forum la proclamation solennelle des décrets conciliaires. Dans la discussion dogmatique qu'ils contenaient, il faut relever la raison invoquée par les évêques iconoclastes pour établir l'impossibilité de peindre des images de Jésus-Christ en particulier. Ou l'on prétend, disait-on, représenter tout Jésus-Christ, homme et Dieu, et alors on circonscrit la divinité et l'on confond les natures: ou bien on ne figure que l'humanité, et, dans ce cas, on divise ce qui doit être uni, on fait un corps ἀθέωτον et l'on tombe dans le nestorianisme. Mansi, *loc. cit.*, col. 252-260. On ajoutait que l'eucharistie est l'unique image que le Sauveur nous ait donnée de lui-même. *Ibid.*, col. 261-264. Quant aux images de la Vierge et des saints, on prétendait suivre la seule et véritable doctrine de l'Église, en les repoussant comme des idoles et en considérant leur culte comme une forme d'idolâtrie. *Ibid.*, col. 273. Pour appuyer ces déclarations, on mettait en avant de nombreux textes, scripturaires et patristiques, habilement choisis et tronqués. Conclusion pratique : « Nous décrétons, disait-on, que, dans les églises des chrétiens, toute image matérielle et toute peinture doit être enlevée comme une chose odieuse et abominable. » *Ibid.*, col. 323. « Que personne désormais n'ose plus commettre un acte aussi impie et aussi néfaste que la fabrication d'une icône. Quiconque à l'avenir osera en faire une ou l'adorer, ou la placer dans une église ou la cacher dans une demeure particulière, sera déposé s'il est évêque ou prêtre, anathématisé s'il est laïque ou moine. Il sera puni par les lois impériales comme rebelle aux commandements de Dieu, et ennemi de la doctrine des Pères. » *Ibid.*, col. 327. Suivaient les anathèmes reproduisant, sous la forme qui leur est propre, les décisions doctrinales. Le dernier était porté contre les grands iconophiles, Germain de Constantinople, Georges de Chypre et surtout Mansour, surnom donné à saint Jean Damascène (le synode, par un jeu de mots grecs, déclarait que la Trinité les avait emportés tous les trois : ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν). *Ibid.*, col. 356. On notera avec intérêt qu'en raison sans doute de certaines dispositions inquiétantes de l'empereur, le conciliabule de 753, en dépit de son iconophobie, reconnut très haut la légitimité de l'invocation et la puissance de l'intercession de la Vierge et des saints. *Ibid.*, col. 345-348. Constantin ne parlait pas moins que de rejeter le culte des reliques et l'invocation des saints; il aurait même pensé à nier la maternité divine de Marie. Théophane, an. 6255, 6258, 6259; Nicéphore patr., *Opera*, *P. G.*, t. C, col. 341; *Vita Nicetæ Mediciensis*, dans *Acta sanctorum*, aprilis t. I, ad app., p. XXIV, n. 28. C'est aussi pour réprimer la cupidité plutôt que le zèle de certains indélicats, que le synode défendit de mettre la

main, sous prétexte de détruire les images, sur les vases sacrés, les ornements sacerdotaux, les linges liturgiques et autres objets du culte. *Ibid.*, col. 329-332.

V. La persécution de Constantin V (761-775). — On a tenté de faire du Copronyme un des grands empereurs byzantins, comme on s'est essayé à réhabiliter les basileis iconoclastes en général. C'est la thèse bien connue de l'historien grec Paparrigopoulo, *Histoire de la civilisation hellénique*, Paris, 1878. Cette œuvre de réaction historique, assez délicate, n'a pas été sans tomber dans l'exagération. Le travail de M. Lombard, *Constantin V, empereur des Romains* (*740-775*), dans la *Bibliothèque de la faculté des lettres*, Paris, 1902, en est la meilleure preuve. « Si l'on comprend dans une certaine mesure, écrit le P. Pargoire, que l'Isaurien, une fois engagé, ait cru devoir à son impérial orgueil de poursuivre, d'ailleurs très modérément, la lutte entamée, on comprend moins que le Copronyme, point lié par l'initiative de son père et averti par l'insuccès de l'expérience faite, ait jugé bon de rouvrir l'affaire, d'y épuiser son indomptable énergie, d'y sacrifier la tranquillité et la vie de ses sujets. Rien, à tout le moins, ne l'excuse de s'être porté à dogmatiser contre l'épiscopat tout entier, même celui que son influence avait fait si iconoclaste, et d'être allé, lui, prince orthodoxe, déterrer du pied dans la nécropole des vieilles hérésies je ne sais quelles opinions saugrenues contre la Vierge et les saints. » Compte rendu de la thèse citée de A. Lombard, dans *Vizant. Vremeny.*, t. XI (1904), p. 154 sq.

Armé des décrets conciliaires d'Hiéria et d'une haine farouche, Constantin V déclare la guerre aux iconophiles. On le voit jeter les reliques à la mer, à commencer par celles de sainte Euphémie. Théophane, an. 6258. Non content de détruire les saintes images, il les fait remplacer çà et là par des peintures d'oiseaux et de paysages qui donnent aux édifices du culte des airs de volières et de vergers. *Vita I Stephani Junioris*, col. 1120. Plusieurs de ces édifices se transforment en casernes ou en écuries; d'autres sont abattus et sur leurs emplacements s'élèvent des dépôts de fumier. Théophane, an. 6259; Nicéphore le patriarche, col. 493. La guerre aux saints tourne bientôt à la folie : tout ce qui parle d'eux doit disparaître, tout, jusqu'à l'épithète de ἅγιος, que l'on supprime même dans les expressions topographiques. *Adversus Constantinum Cabal.*, n. 21; *Vita I Stephani Junioris*, col. 1144; *Vita Nicetæ Med.*, n. 28. Cependant les ordres de l'empereur ne rencontrent pas partout la soumission. « Autant l'épiscopat s'était fait docile, autant le monachisme montrait de hardiesse à défendre la cause des saintes icônes. En punition de cette iconophilie et aussi peut-être à cause du nombre important de recrues qu'il soustrayait à l'armée, Constantin lui voua une haine implacable. Déclarant le mot de *moine* aussi indigne d'être prononcé que celui de *saint*, il ne désigna jamais les religieux qu'en disant : « ces néfastes ». Pour éteindre leur maudite engeance, il porta la peine de mort contre les supérieurs qui recevraient des novices. *Vita Nicetæ Med.*, n. 29; *Breviarium*, p. 71, 72; Nicéphore le patriarche, col. 524; *Vita I Stephani Junioris*, col. 1112, 1136, 1137. Pour imposer l'observation de cet édit, pour imposer aussi la définition dogmatique de 753, il fit des martyrs. » Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 259.

C'est en 761 que s'ouvre la persécution. Le 16 mai de la même année, en effet, périt un reclus des Blakhernes, Pierre le Calybite, *Acta sanctorum*, maii t. III, p. 625; octobris t. VIII, p. 128; en juin (d'après *Acta sanctorum*, junii t. I, p. 402), c'est Jean de Monagria qui est cousu dans un sac et jeté à la mer. Le 28 novembre 764 voit mourir Étienne le Jeune, cf. Clugnet et Pargoire, *Vie de saint Auxence et mont Saint-Auxence*, Paris, 1904, p. 47-55; le 20 novembre 766, André le Crétois. Paul de Crète, Paul le Jeune, *Acta sanctorum*, octobris t. VIII, p. 127, sont aussi des martyrs de cette époque. La prison du Prétoire, où s'entassent les victimes, compte jusqu'à 342 moines, tous plus ou moins mutilés. *Vita I Stephani Junioris*, col. 1160. Et qui racontera toutes les scènes ignobles dont Constantinople et les provinces offrent le scandale? A la fin de 764, on voit le patriarche Constantin monter à l'ambon et jurer sur la vraie croix qu'il renonce aux images, ce qui ne l'empêche pas d'encourir la disgrâce du basileus, et peu après d'être exilé et décapité. Et c'est un eunuque qui le remplace! Théophane, an. 6258. Un autre jour, le 21 août 765, l'Hippodrome offre le spectacle odieux de moines donnant chacun la main à une femme et défilant ainsi sous les huées de la populace. Théophane, an. 6257; Nicéphore de Constantinople, *Breviarium*, p. 74; Nicéphore le patriarche, col. 524. L'année suivante, c'est toute une bande de sinistres mandataires que le persécuteur envoie aux iconophiles des provinces. Parmi eux se distingue le stratège des Thrakésiens, Lakhanodracon. « Mieux que ses collègues, Lakhanodracon sut répondre aux désirs du maître. En allant rejoindre son poste, il saccagea le couvent de Pélécète et traîna trente-huit de ses moines au martyre. Arrivé chez lui, il réunit tous les religieux et religieuses de son gouvernement dans la plaine d'Éphèse et leur enjoignit, sous les peines les plus graves, d'avoir à se marier entre eux, séance tenante. Après quoi, débarrassé des récalcitrants par l'exil, il livra les images à la destruction, les reliques au feu, les monastères au pillage et bientôt, dans le thème des Thrakhésiens, plus un seul vestige de vie religieuse ne resta. *Chronographia*, an. 6258, 6263; *Vita I Stephani Junioris*, col. 1164-1165. » Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 261.

VI. La réaction iconophile. Le VIIe concile œcuménique, IIe de Nicée (787). — Le 14 septembre 775, Constantin V mourait, laissant l'empire à son fils Léon IV Khazare. Cet événement allait marquer le déclin de la persécution. Le nouveau basileus, malgré son attachement aux doctrines iconoclastes, aimait la compagnie des moines et appliquait assez mollement les anciens décrets. A le voir sévir contre certains fonctionnaires iconophiles, on put craindre un moment un retour à la politique sanguinaire du règne précédent. Le parakimomène Théophane, l'une de ses victimes, avait à peine succombé que Léon IV mourait lui-même le 8 septembre 780. Théophane, an. 6272. Constantin VI, son fils unique, n'avait que six ans : Irène, sa veuve, allait prendre les rênes du gouvernement. Or Irène était une amie passionnée des icônes. De beaux jours s'annonçaient pour l'orthodoxie.

Celle-ci, d'ailleurs, n'avait jamais été vaincue. En 763, le jour de la Pentecôte, on avait vu les patriarches Cosmas d'Alexandrie, Théodore d'Antioche et Théodore de Jérusalem, en communion avec Rome, crier, du haut de l'ambon, anathème à l'hérésie byzantine. Mansi, t. XII, col. 680; *Vita Joannis episcopi Gothiæ*, dans *Acta sanctorum*, junii t. VII, p. 167, note 2. En 767, un concile tenu à Jérusalem et représentant les trois mêmes sièges, s'était prononcé dans le même sens. Mansi, t. XII, col. 272. Enfin, en 769, d'accord avec ses prédécesseurs, surtout Grégoire II et Grégoire III, Étienne III avait consacré la quatrième session d'un synode célébré au Latran, à examiner et à condamner l'œuvre d'Hiéria. Mansi, t. XII, col. 720, 721, 722, 900; *Liber pontificalis*, t. I, p. 476, 477.

Cependant l'impératrice Irène allait se heurter dans son œuvre à de sérieux obstacles. Elle devait compter avec l'iconophobie d'un grand nombre d'évêques, dont

quelques-uns avaient assisté aux réunions d'Hiéria, tandis que d'autres restaient sous l'influence difficile à effacer de leur maître Constantin. Le patriarche Paul IV lui-même, en prenant possession de son siège le 20 février 780, avait prêté le serment iconoclaste qui l'enchaînait à l'hérésie. L'armée enfin, pleine d'admiration pour deux princes qui l'avaient menée à la victoire, animée en même temps d'une haine sectaire que les milieux hétérodoxes où elle se recrutait n'avaient pas de peine à nourrir, l'armée restait hostile aux images et aux moines.

Entre 781 et 784, la prudente Irène avait commencé par faire élire plusieurs prélats iconophiles. Théophane, an. 6268. Puis le 31 août 784, elle obtenait du patriarche Paul IV mourant la rétractation solennelle de ses erreurs et l'anathème aux hérétiques. A Paul IV succédait, le 25 décembre de la même année, le secrétaire impérial Taraise, qui, sans tarder, condamnait les décisions doctrinales d'Hiéria, s'appliquait à regagner à la vérité la majorité des Constantinopolitains, et, heureuse initiative, demandait un concile général.

Cette demande entrait pleinement dans les vues d'Irène, qui, le 29 août 785, envoyait une ambassade au pape Hadrien pour lui proposer la convocation du concile en question. Mansi, t. XII, col. 984-986; Théophane, an. 6276, 6277; *Vita Tarasii patriarch.*, édit. Heikel, dans *Ignatii diaconi Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani. Acta Societatis scientiarum Fennicæ*, t. XVII (1891), p. 397, 18-401, 19. Elle disait même au pontife : « Dieu, qui veut nous conduire tous à la vérité, demande que votre paternelle sainteté paraisse elle-même à ce concile et vienne jusqu'à Constantinople, pour confirmer les anciennes traditions au sujet des vénérables images. » Mansi, *loc. cit.* Le pape répondit à Irène et à Constantin VI par une lettre latine détaillée, Mansi, *loc. cit.*, et col. 1055-1072, où il exprimait sa joie de voir les empereurs revenus à l'orthodoxie et les félicitait de leur zèle à rétablir le culte des images. Dans la dernière partie de sa réponse, Hadrien se montrait fort étonné cependant que la lettre impériale sollicitant la confirmation de l'élection de Taraise, eût donné à ce dernier le titre d'*universalis patriarcha*. Taraise avait, suivant l'ancienne coutume, envoyé au pape une *synodica*; le pontife romain se réjouissait de la profession orthodoxe qu'elle contenait même à l'égard des saintes images, mais par contre il avait été attristé de ce que, de simple laïque et de soldat encore botté *(apocaligus)*, Taraise fût subitement devenu patriarche. Cette manière d'agir était en opposition avec les saints canons, et le pape ne pouvait ratifier sa consécration s'il n'était un fidèle coopérateur pour relever le culte des saintes images. Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 748 sq.

Le nouveau patriarche de Constantinople n'avait pas manqué de notifier aussi aux trois hiérarques melkites la nouvelle de son élévation; en outre, il les avait priés d'envoyer chacun deux représentants. Malheureusement les courriers byzantins n'ayant pu arriver jusqu'aux patriarches, à cause de l'hostilité des Arabes, ils n'amenèrent d'Orient que deux syncelles appartenant l'un à Alexandrie et l'autre à Antioche. Mansi, t. XII, col. 1128 sq. Quant aux délégués de Rome, ce furent deux apocrisiaires désignés par le pape en personne, l'archiprêtre romain Pierre, le prêtre et abbé Pierre de Saint-Sabas.

La séance d'ouverture du VIIe concile œcuménique eut lieu le 17 août 786, dans l'église des Saints-Apôtres, à Constantinople. Mais dès cette première réunion, une émeute militaire éclata, qui obligea les souverains à dissoudre le concile. Ce fut une joie pour les évêques iconoclastes, qu'on entendit s'écrier: « Nous avons vaincu. » Théophane, an. 6278; Théodore Studite, *Laudatio Platonis*, *P. G.*, t. XCIX, col. 804-849, n. 24; *Vita Tarasii*, p. 403, 34; Mansi, t. XII, col. 1000, 1016. Beaucoup d'évêques s'en allèrent et les légats du pape les imitèrent. La joie des iconoclastes ne fut cependant pas de longue durée. Irène ne fit que temporiser. On la vit en septembre se rendre au camp de Malagina en Thrace et là, par un beau coup de main, désarmer et licencier les troupes mutines ou suspectes. Cela fait, des courriers partirent, en mai 787, dans toutes les directions de l'empire, convoquant les évêques à un nouveau concile, non plus à Constantinople encore peu sûre, mais à Nicée, ville assez rapprochée de la capitale. Et le 24 septembre de cette même année, dans l'église Sainte-Sophie de Nicée, devant les légats romains de retour, plus de trois cents évêques tenaient la première session du concile définitif. *Vita Tarasii*, p. 404, 21; Théophane, an. 6279.

Des huit sessions de ce concile, la quatrième, la sixième et la septième sont les plus intéressantes au point de vue dogmatique. La quatrième (1er octobre 787) est destinée à prouver par la sainte Écriture et par les Pères, la légitimité du culte des images; après l'anathème jeté aux iconoclastes, on y propose le décret dogmatique; le concile y prend le titre de saint et d'œcuménique, déclarant qu'il est réuni à Nicée par la volonté de Dieu et sur l'ordre de la nouvelle Hélène, Irène, et du nouveau Constantin. Mansi, t. XIII, col. 130. La sixième session (5 ou 6 octobre) apporte à l'ordre du jour l'ὅρος du conciliabule d'Hiéria (753) et sa réfutation; les prétentions des évêques iconoclastes y sont vigoureusement condamnées, et leurs sophismes mis à nu. Mansi, t. XIII, col. 205-364. Dans la septième session (13 octobre), lecture est donnée par Théodore de Taurianum, de l'ὅρος du présent concile. Le décret conciliaire répète le symbole de Nicée et de Constantinople sans le *Filioque*, prononce l'anathème contre Arius, Macédonius, et leurs partisans, reconnaît la doctrine d'Éphèse touchant Marie, mère de Dieu, confesse avec les Pères de Chalcédoine le dogme des deux natures dans le Christ, condamne avec le Ve concile les erreurs d'Origène, d'Evagrius et de Didyme (sans dire mot des *Trois Chapitres*), professe avec le VIe concile œcuménique la doctrine des deux volontés dans le Christ, et déclare conserver intactes les traditions écrites et non écrites, sans en excepter la tradition relative aux images. Il termine ainsi : « Les représentations de la croix et les saintes images, qu'elles soient peintes, sculptées, ou de quelque matière que ce soit, doivent être placées sur les vases, les habits, les murs, les maisons et les chemins; par ces images, nous entendons celles de Jésus-Christ, de sa mère immaculée, des saints anges et de tous les saints personnages. Plus on regardera ces images, et plus le spectateur se souviendra de celui qui est représenté, s'efforcera de l'imiter, se sentira excité à lui témoigner respect et vénération (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν), sans lui témoigner toutefois une latrie proprement dite (τὴν ἀληθινὴν λατρείαν) qui ne convient qu'à Dieu seul; mais il leur offrira, en signe de sa vénération, de l'encens et des lumières, ainsi que cela a lieu pour l'image de la sainte croix et pour les saints Évangiles (pour les livres), et pour les vases sacrés; telle était la pieuse coutume des anciens, car l'honneur témoigné à une image revient à celui qu'elle représente. Quiconque vénère une image (προσκυνεῖ) vénère la personne qui y est représentée. Si quelqu'un pense et enseigne autrement et condamne ce que l'Église consacre, soit le livre des Évangiles, ou l'image de la croix, ou une image quelconque, ou des reliques d'un martyr, ou si quelqu'un travaille à détruire les traditions de l'Église catholique, ou emploie à des usages profanes les vases sacrés ou les monastères qu'on doit respecter,

il sera, s'il est évêque ou clerc, déposé; s'il est moine ou laïque, excommunié. » Mansi, t. XIII, col. 374 sq.; cf. Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 772, 773.

Le décret fut signé par tous les Pères, et l'anathème lancé à Théodose d'Éphèse, à Sisinnius Pastillas, à Basile Tricacabos, aux patriarches Anastase, Constantin, Nicétas, à Jean de Nicomédie, à Constantin de Nacolia, cependant que d'éternels souvenirs étaient voués à Germain (de Constantinople), à Jean (de Damas), à Georges (de Chypre), ces héros de la vérité. Mansi, t. XIII, col. 398 sq. Enfin, dans une huitième et dernière session, tenue, le 23 octobre, en présence des deux souverains, au palais de la Magnaure à Constantinople, lecture fut donnée, une nouvelle fois, de l'ὅρος conciliaire. Sur la demande des Pères, les souverains le signèrent, Irène la première. Mansi, t. XII, col. 414 sq. A leur œuvre dogmatique, les membres du concile ajoutèrent une série de vingt-deux canons disciplinaires. Mansi, t. XIII, col. 43. Il n'est pas inutile de rappeler aussi la bonté et l'indulgence dont les Pères firent preuve à l'égard de certains faillis tels que Hypatius de Nicée, Léon de Rhodes, Léon d'Iconium, Nicolas d'Hiérapolis, Grégoire de Pessinonte, Georges de Pisidie, Léon de Carpathos, et le fameux Grégoire de Néocésarée, à qui les moines avaient peine à pardonner ses brillants succès au conciliabule d'Hiéria. Mansi, t. XII, col. 1015, 1059, 1119; *Vita Tarasii*, p. 405, 406.

VII. La reprise de l'iconoclasme et de la persécution (813-842). — Grâce à la fermeté d'Irène, le clergé byzantin accepta docilement jusqu'en 802, date de la mort de cette princesse, les décrets du VIIe concile œcuménique. Un mouvement réformateur, s'inspirant des canons disciplinaires nicéens, était nécessaire. C'était des monastères qu'il allait partir : les moines avaient été les victimes de choix des iconoclastes; l'un d'eux, l'abbé Platon de Saccoudion, avait exercé la plus heureuse influence sur les Pères de Nicée.

Au commencement de l'année 795, Constantin VI, marié à l'Arménienne Marie, avait répudié celle-ci pour s'unir à la cubiculaire Théodota. Le mariage avait été célébré avec les bénédictions rituelles d'usage, par l'économe Joseph. Théophane, an. 6287, 6288. Le patriarche Taraise s'étant opposé à une union aussi scandaleuse, l'empereur l'avait menacé d'un retour à l'iconoclasme. Et devant cette attitude du despote, par crainte d'un plus grand mal, Taraise s'était abstenu d'excommunier l'empereur adultère et de punir Joseph. Pareille conduite déplut profondément aux deux grands moines qui honoraient alors de leurs vertus le monastère olympien de Saccoudion, Platon et Théodore, dont Théodota était la cousine Théodore déclara que l'empereur était excommunié, tandis que Platon, tenant Taraise responsable de ce scandale, se séparait de la communion patriarcale. Aux bassesses consenties par le basileus en vue de les gagner, succédèrent bientôt les rigueurs : saint Platon fut enfermé à Constantinople, non loin du palais; saint Théodore, d'abord incarcéré au fort de Cathares, fut ensuite exilé à Thessalonique. *Vita Platonis*, n. 26-30; Théodore Studite, *Laudatio Platonis*, *P. G.*, t. XCIX, col. 804-849; Théophane, an. 6289; *Vita I Theodori Studitæ*, n. 15, 16, dans Michel, *Vita Theodori Studitæ*, *P. G.*, t. XCIX, col. 233-328; *Vita II Theodori Studitæ*, n. 21, 22; Anonyme, *Vita Theodori Studitæ*, *P. G.*, t. XCIX, col. 113-232; Théodore Studite, *Opera*, *P. G.*, t. XCIX, col. 917, 972, etc. Ce premier acte de l'affaire dite *mœchienne* prit fin avec le second avènement d'Irène (797) et la sentence de déposition portée alors par Taraise contre Joseph. *Vita Platonis*, n. 31; Théodore Studite, *Opera*, *P. G.*, t. XCIX, col. 977, etc.; *Vita I Theodori Studitæ*, n. 17. A la faveur de la paix rétablie, Platon, Théodore et son frère Joseph purent retourner à Saccoudion, mais chassés par l'invasion arabe de 799, ils durent s'établir à Constantinople, près de la porte d'Or, dans les bâtiments de l'ancien monastère de Stoudion. Au Stoudion, Platon, reclus dans une cellule étroite, attirait les vocations religieuses par le souvenir de ses grandes actions passées et le rayonnement de sa sainteté, pendant que Théodore, assis sur la chaire higouménale, les captivait par sa maîtrise à diriger les âmes et son talent d'organisateur. Pendant plusieurs années, nulle influence ne fut plus puissante sur les affaires religieuses et politiques que celle des Studites.

En 806, le parti des moines parut gagner une nouvelle victoire par l'élection au patriarcat de Nicéphore, simple laïque, qui avait quitté de hautes fonctions pour s'enfermer dans un ermitage, et dont les doctrines étaient celles des Studites. Malgré toutes ses qualités, l'élu déplut aux chefs du Stoudion : il n'était pas admissible qu'un simple laïque franchît d'un seul coup tous les degrés de la hiérarchie. Le prince, qui était alors Nicéphore le Logothète, recourut à des violences contre les opposants : Platon et Théodore eurent à subir vingt-quatre jours de prison. Une nouvelle affaire surgit un peu plus tard, qui vint aggraver encore le conflit. L'économe Joseph, ce même prêtre qui avait béni l'union de Constantin VI avec Théodota, venait de rendre un grand service politique à l'empereur, et, en récompense, avait été réintégré dans l'Église par le patriarche Nicéphore. Les conséquences de cette réintégration donnèrent lieu à toute une série d'événements qu'on peut résumer en quelques mots : prise de position par Théodore contre le patriarche; condamnation de l'higoumène et de ses partisans dans une réunion synodale de janvier 809; mesures de rigueur contre les Studites dès cette même date, en particulier incarcération de Théodore et de Platon; réconciliation avec saint Nicéphore quelque deux ans plus tard; fin de la persécution peu après l'avènement de Michel, proclamé empereur le 2 octobre 811. Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 273.

En 813, une révolution militaire éclatait et portait au pouvoir Léon Bardas. Avec lui, les iconoclastes allaient relever la tête. Léon l'Arménien était l'un de ces « stratèges » orientaux qui gardaient secrètement des opinions iconoclastes. Au début de son règne, force fut au nouvel empereur de rendre le respect officiel aux images; mais dès la Pentecôte de 814, on le vit charger le lecteur Jean Morokharzanios, dit Hylilas, de composer avec quelques complices un recueil de textes iconoclastes; puis, dans un entretien avec le patriarche Nicéphore, il demandait que l'on supprimât tout au moins les images placées trop bas, à portée des baisers du peuple. *Chronographica narratio seu Vita Leonis Armeni*, *P. G.*, t. CVIII, col. 1024-1028, 1228; *Vita Nicetæ Med.*, n. 31; Théodore Studite, *Opera*, *P. G.*, t. XCIX, col. 372. La guerre aux icônes allait reprendre, c'était évident. L'exil du patriarche Nicéphore, en mars 815, inaugura les hostilités. Nicéphore fut remplacé par un allié de la famille de Copronyme, Théodote Mélissène Cassiteras (1er avril 815), qui s'empressa, dès son avènement, de réunir un conciliabule à Sainte-Sophie, sous la présidence de l'empereur. On devine quels furent les résultats de cette assemblée. Un traité inédit de Nicéphore, récemment retrouvé, à la Bibliothèque nationale de Paris, fonds grec, *1250*, XIVe siècle, donne des fragments des actes du conciliabule. Cf. D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1903, t. XXIII, et Hefele, *Histoire des conciles*, t. III, p. 1217 sq.

Les projets de Léon l'Arménien reçurent, dès leur

manifestation, la désapprobation des orthodoxes, des moines surtout. Après l'exil de Nicéphore, Théodore Studite ne craignit point d'organiser, le dimanche des Rameaux, une procession où ses mille moines parurent avec des icônes. Convoqué au concile de Sainte-Sophie, il refusa de s'y rendre tant que le patriarche légitime serait déporté. Il fut exilé. Ainsi commençait la seconde persécution iconoclaste qui atteignit plus de victimes encore que celle de Constantin V.

L'été de 815 se passa tout entier à incarcérer des évêques et des higoumènes, auprès desquels étaient introduits d'habiles tentateurs. Parmi ces derniers, il faut mentionner ce Jean Morokharzanios, que nous avons vu seconder si fidèlement les projets de l'empereur, et aux côtés de qui se distinguait le prêtre mœcbien, Joseph. C'était de nouveau la destruction systématique des images, des œuvres d'art, des vases sacrés, des vêtements liturgiques. Les fidèles étaient contraints par la violence de recevoir la communion des prêtres iconoclastes. Surtout, c'était le retour aux scènes douloureuses de jadis : moines expulsés, monastères saccagés, iconophiles jetés à la mer en des sacs ou soumis à toute sorte de mauvais traitements, martyrs succombant sous les fouets ou dans les cachots. *Vita Nicephori patriarchæ*, p. 206; Théodore Studite, *Opera*, *P. G.*, t. XCIX, col. 1157; *Vita Leonis Armeni*, *P. G.*, t. CVIII, col. 1035; Mansi, t. XIV, col. 139. Parmi ces héros, il faut saluer le chronographe Théophane, si souvent nommé ici. *Acta sanct.*, martii t. II, p. 218 sq.

Dans la nuit de Noël 820, Léon l'Arménien était assassiné par des conjurés à la tête desquels se trouvait un de ses compagnons d'armes, Michel le Bègue. Celui-ci, proclamé empereur, rapporta les sentences d'exil et ouvrit la porte des prisons. En vain cependant Théodore Studite, rentré à Constantinople, essaya-t-il d'obtenir de lui une restauration des images; en vain l'ancien patriarche Nicéphore employa-t-il son zèle à cette même fin. Le basileus pensa aboutir à d'heureux résultats en réunissant un concile où amis et ennemis des images siégeraient et discuteraient ensemble. Mais les orthodoxes, Théodore en tête, refusèrent ce traitement d'égalité; que si quelque point restait encore qui n'eût pas été élucidé d'une manière pertinente par les patriarches, on devait, déclarait l'higoumène, le soumettre au jugement de l'ancienne Rome, « cette Église étant la tête des Églises de Dieu, puisqu'elle a eu Pierre pour premier évêque, celui-là même à qui le Seigneur a dit : Tu es Pierre, etc. » Mansi, t. XIV, col. 400, 401.

Michel II s'était efforcé de gagner à sa cause le pape Pascal I[er] et Louis le Débonnaire. Il importe de noter que, dans sa lettre à l'empereur d'Occident, le basileus distingue l'*usage* des saintes images de leur *culte*. Leur usage est licite, il est ordonné à l'instruction, *ut ipsa pictura pro scriptura habeatur;* mais de leur culte, Michel ne veut point entendre parler, parce que, déjà défendu, il a dégénéré en pratiques puériles et superstitieuses. Mansi, t. XIV, col. 417-422.

Au mois d'octobre 829, l'empereur Théophile succédait à Michel le Bègue. Tout d'abord modérée, mais systématique et continue, la persécution iconoclaste éclata furieuse, dès l'intronisation patriarcale du fameux courtisan Jean Morokharzanios, en avril 832. Un semblant de synode s'ensuivit : il se tint aux Blakhernes et jeta de nouveaux anathèmes aux iconophiles. Partout, ce fut le régime de la terreur; une nouvelle fois les prisons se remplirent de moines et d'évêques; l'île d'Aphousia, au sud de la Propontide, fut un des lieux d'internement les plus peuplés; elle donna asile en particulier à ces deux glorieux frères et confesseurs, Théodore et Théophane, dits Grapti, parce que sur leur front le bourreau grava, le 14 juillet 836, jusqu'à douze vers iambiques, douze vers remplis d'injures et d'outrages! *Vita Theodori Grapti*, *P. G.*, t. CXVI, col. 653-684, n. 25.

La mort de l'empereur (20 janvier 842) mit un terme à la persécution. Le bourreau couronné s'éteignait dans le sang : il mourait en tenant, non pas un crucifix, mais la tête d'un général, exécuté sur son ordre.

VIII. Le triomphe de l'orthodoxie (843). — Il semble que l'iconoclasme ait donné son dernier effort avec Théophile. Celui-ci, en mourant, laissait le pouvoir aux mains de sa veuve Théodora et de son fils Michel, un enfant. Théodora était iconophile. La situation se présentait donc comme à l'avènement d'Irène. Mais, comme en 780, l'abrogation de l'iconoclasme se heurtait à un grand nombre de difficultés venant de l'armée et du clergé, sans compter que l'impératrice aimait passionnément son mari et n'entendait pas laisser tomber l'anathème sur la mémoire de Théophile.

Écarter le patriarche Jean, tel était le premier devoir à remplir. Un homme qui avait toute la confiance de Théodora allait le remplacer. En mars 843, le siège patriarcal recevait pour titulaire l'ancien higoumène de Khénolaccos, saint Méthode, qui avait souffert pour la foi sous Michel II. « Les lèvres mutilées par le fer des iconoclastes, obligé, dans les fonctions publiques, de soutenir ses mâchoires brisées par de blanches bandelettes qui devinrent pour ses successeurs les insignes et la parure de leur pontificat, il conservait assez de verve et de voix pour dicter ses hymnes et ses discours, toujours redoutables aux ennemis des images. » Marin, *Les moines de Constantinople*, p. 360.

Une réparation s'imposait ensuite pour toutes les erreurs et toutes les fausses victoires de l'iconoclasme. Après le synode réuni pour déposer le patriarche Jean (19 février 843), on songea à célébrer, avec la plus grande solennité, le rétablissement de l'orthodoxie. Un imposant concours de moines et d'homologètes, la plupart portant sur leurs corps les preuves de leur héroïque constance, ajouta à la grandeur de la manifestation projetée. Ce fut le 11 mars de cette même année 843, au premier dimanche de carême, que la grande fête qui porte encore aujourd'hui le beau nom de fête de l'Orthodoxie, consacra le triomphe définitif de la vérité. On chanta ce jour-là, comme on les chante encore de nos jours, les odes triomphales du martyr Théophane Graptos, et celles d'un disciple du Studite. « Nous gardons les lois de l'Église observées par nos pères, nous peignons les images, nous les vénérons de notre bouche, de notre cœur, de notre volonté, celles du Christ et celles de tous les saints. L'honneur et la vénération adressés à l'image remontent au prototype : c'est la doctrine des Pères inspirés de Dieu, c'est celle que nous suivons, et nous crions avec foi au Christ : Bénissez le Seigneur, vous toutes ses œuvres. » Baronius, an. 842, n. 28; Nilles, *Kalendarium*, 2[e] édit., 1897, t. II, p. 101; Marin, *De Studio, cœnobio Constantinopolitano*, Paris, 1897, p. 52, 108, 109.

Quand le patriarche saint Méthode mourut, le 14 juin 847, « rien plus ne restait de l'iconoclasme, sauf un surcroît d'amour pour les images et une exagération de culte à leur endroit. Fallait-il causer tant de trouble et verser tant de sang pour aboutir à ce résultat? » Pargoire, *op. cit.*, p. 271, 272.

IX. La théologie des images; la doctrine de saint Jean Damascène. — Les iconomaques rencontrèrent trois grands adversaires : à Byzance, le patriarche Germain; en Occident, le pape Grégoire II, et en Orient, saint Jean Damascène.

La justification patristique du culte des images est ébauchée par saint Germain, dans sa *Lettre à Thomas de Claudiopolis.* Mansi, t. XIII, col. 108. On sait que les deux lettres du pape Grégoire II à l'empereur, Mansi, t. XII, col. 959 et 975, ne sont pas authentiques, mais elles n'en possèdent pas moins une réelle valeur documentaire. Elles révèlent l'état d'esprit de ces Orientaux, si peu soucieux d'ordinaire de mêler les papes de Rome à leurs affaires, et, dans la circonstance, faisant de Grégoire, qu'il le voulût ou non, le champion des orthodoxes et le chef de l'opposition. Cf. H. Hubert, *Étude sur la formation des États de l'Église; les papes Grégoire II, Grégoire III, Zacharie et Étienne II, et leurs relations avec les empereurs iconoclastes*, dans la *Revue historique*, 1899, t. LXIX, p. 1-40, 241-272.

Le véritable théologien de la résistance orthodoxe fut saint Jean Damascène († 749). Ses discours apologétiques lui attirèrent l'animosité de Léon l'Isaurien. L'épisode de la main coupée, qui se rapporte à la période de 717 à 741, et qui survint à la suite d'un odieux guet-apens, montre, avec la piété de Jean envers la sainte Vierge, la haine dont le poursuivirent les membres de la dynastie isaurienne.

C'est dans les trois discours sur les images Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, *P. G.*, t. XCIV, col. 1232-1420; cf. aussi *De fide orthodoxa*, IV, 16 — le premier date probablement de 726, le deuxième de 730 environ, le troisième d'un peu plus tard — qu'il faut chercher la position doctrinale prise par le saint docteur.

Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 459, 460, la définit avec netteté. Rien ne s'oppose à la confection des images religieuses : Dieu lui-même, invisible, illimité, incorporel, parce qu'il s'est fait homme, peut être représenté : οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα, I, 4, 16; III, 6. Les anges, les démons, les âmes humaines sont des êtres immatériels sans doute, mais qui ne sont pas simples; ils sont finis, et c'est sous des images ou figures qu'ils nous ont été révélés, III, 25.

Quant à l'*usage* de ces images, Jean de Damas en établit la légitimité par l'abolition, sous la loi de grâce, de certaines prohibitions de l'Ancien Testament, I, 6-8; II, 7, 8; III, 8; par l'exemple de Dieu lui-même, du Père dont le Fils est l'image, I, 9; III, 18; du créateur en qui se trouve l'image de tout le créé, I, 10; III, 19; par l'histoire et ses monuments, image du passé, I, 13; III, 23.

La légitimité du *culte* lui-même est enfin fortement démontrée. Sans doute, les images sont de la matière, elles sont créées. Mais n'allons pas médire de la matière : elle n'est pas sans valeur, μὴ κάκιζε τὴν ὕλην· οὐ γὰρ ἄτιμος, I, 16; II, 13, 14. « D'ailleurs, il faut distinguer plusieurs sortes de culte. Le culte rendu aux images n'est pas un culte absolu, mais relatif, qui se rapporte, en définitive, à l'original. C'est le grand principe proclamé par saint Basile : ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ πρὸς τὸν πρωτότυπον διαβαίνει, I, 21. Ensuite autre chose est l'adoration de latrie (ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις), autre chose l'adoration de respect (ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη), qui a pour objet les personnes ou les choses en qui se trouve quelque excellence ou quelque dignité spéciale, I, 8, 14 : car le mot προσκύνησις signifie bien des sentiments : le respect, l'amour, la crainte révérentielle, la sujétion, l'humiliation, III, 40. Or, l'adoration de latrie ne se rend qu'à Dieu; malheur à qui adorerait ainsi les images ! I, 16; II, 11; III, 9, 40; mais la vénération, l'hommage, la προσκύνησις τιμητικὴ peut et doit se rendre à tout ce qui est revêtu de quelque dignité, III, 40 : hommage religieux, s'il s'agit de choses ou de personnes ayant une excellence religieuse, tels les saints, les reliques, les objets du culte, la Bible, et c'est dans cette catégorie que rentrent les images de Notre-Seigneur et des saints, III, 33-36; hommage civil, s'il s'agit de personnages ayant une prééminence dans l'ordre social, tels que nos maîtres, les princes, etc., III, 37-39. » Tixeront, *op. cit.*, p. 461.

Loin qu'il le condamne, Jean de Damas préconise le culte des images, en en montrant l'utilité et les avantages spirituels. Ne dit-il pas que les images sont des canaux de la grâce, qu'une vertu sanctificatrice leur est attachée comme à des sacrements, en considération des personnages qu'elles représentent : χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς εἰκονιζομένων προσηγορίας, I, 16; II, 14? Attribuer aux images une vertu mystique (μυστήριον), une puissance *quasi sacramentelle*, voilà bien un des traits de la théologie byzantine.

La réflexion finale de M. Tixeront est d'un à-propos parfait. « D'ailleurs, et pour tout conclure, il (Jean) déclarait énergiquement — et cette déclaration lui était plus facile qu'à d'autres, puisqu'il vivait hors des limites de l'empire — qu'il n'appartenait point à l'empereur de trancher cette question de la légitimité des images, et que le prince n'avait, pour le faire, ni autorité, ni compétence : Συνόδων ταῦτα οὐ βασιλέων, I, col. 1281. Οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ Ἐκκλησίᾳ... βασιλέων ἐστιν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία· ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων, I, 12. Plût à Dieu que les grecs se fussent souvenus plus souvent de ces principes ! » *Op. cit.*, p. 462.

X. Importance historique et théologique de l'iconoclasme. — A la différence des précédentes hérésies, l'iconoclasme exerça une influence beaucoup moins doctrinale que pratique. Il doit au césaropapisme et à la manie dogmatisante des basileis de s'être si rapidement propagé et d'avoir si longtemps troublé les affaires religieuses et sociales de l'empire. Il représente surtout un de ces grands événements de l'histoire universelle dont les conséquences sont incalculables.

On ne peut mettre en doute que les persécutions sanglantes, déchaînées par toute une série de règnes iconoclastes, aient achevé de convaincre les papes qu'il n'y avait plus rien à espérer, pour le bien de la religion, de ces empereurs d'Orient, à la fois hérétiques et persécuteurs, et qu'il leur fallait désormais tourner les yeux vers la puissance politique de l'Occident. Toute cette triste histoire est intimement liée à l'origine du pouvoir temporel des papes, d'une part, et à la formation du nouvel empire romain, de l'autre. C'est ce que montre fort bien H. Hubert, *op. cit.*, surtout dans le portrait qu'il a tracé du grand pontife Grégoire II, zélé défenseur des traditions écclésiastiques et habile diplomate. De même, à propos des lettres apocryphes, mais pleines de considérations historiques, du pape Grégoire II à l'empereur Léon III, on a pu écrire que, grâce à elles, on touche peut-être « aux origines de la légende d'après laquelle Grégoire II aurait secoué le joug de l'autorité impériale, même au point de vue politique et, dans ce but, aurait conclu une alliance formelle avec les Francs. Le clerc byzantin qui a probablement fabriqué ces lettres a compris que quelque chose de nouveau se préparait en Italie : de l'extrémité du monde connu, des peuples nouveaux demandaient le baptême au pape de l'ancienne Rome « placé comme un arbitre entre l'Orient et l'Occident »; quels que fussent ses ennemis, les défenseurs ne manqueraient pas à saint Pierre : ὃν αἱ πᾶσαι βασιλεῖαι τῆς δύσεως ὡς θεὸν ἐπίγειον ἔχουσιν. » Louis Guérard, *Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1890, t. X, p. 60. Et M. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 3, a pleinement raison de dire que le développement politique de l'Occident a subi le contre-coup de la querelle des

images et « que du mélange des luttes dogmatiques, artistiques, politiques dont elle fut l'occasion, sortit l'organisation définitive de l'Europe chrétienne au moyen âge ».

Autre conséquence, plus grave encore, de cette querelle. A la faveur de ces dissensions sans cesse ranimées auxquelles le peuple prenait nécessairement part, l'habitude du schisme, déjà trop familière aux Byzantins, ne fit que s'enraciner en eux plus profondément encore. Et si, malgré tout, une fête de l'Orthodoxie consacrait, le 11 mars 843, le triomphe de la doctrine catholique touchant le culte des images, il n'en restait pas moins que ces tristes querelles avaient achevé de préparer une rupture avec Rome, devenue ainsi inévitable. Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889, p. XLIV sq., a dit de l'hérésie iconoclaste que « ce fut la plus violente, mais aussi la dernière des hérésies impériales. Avec elle, toutes les négations indirectes et masquées de l'idée chrétienne étaient épuisées. Après la condamnation des iconoclastes, le dogme orthodoxe fondamental (l'union parfaite du créateur et de la créature) était déterminé dans toutes ses parties et devenait un fait accompli. Mais le septième concile œcuménique, qui a achevé cette œuvre, avait été réuni sous les auspices du pape Adrien Ier et avait accepté comme norme de ses décisions une épître dogmatique de ce pontife. C'était encore un triomphe de la papauté; ce ne pouvait donc pas être « le triomphe de l'orthodoxie ». Ce dernier fut remis à un demi-siècle quand, après une réaction iconoclaste comparativement faible (celle de la dynastie arménienne), le parti des orthodoxes anticatholiques réussit enfin, en 842, à vaincre sans le secours du pape les derniers restes de l'hérésie impériale et à l'englober avec toutes les autres dans un anathème solennel. En effet, l'orthodoxie byzantine pouvait triompher en 842 : sa lumière et sa gloire, le grand Photius, apparaissait déjà à la cour de la pieuse impératrice Théodora (celle qui fit massacrer cent mille hérétiques pauliciens) pour passer bientôt au trône des patriarches œcuméniques. Le schisme inauguré par Photius (867) et consommé par Michel Cérulaire (1054) était intimement lié au « triomphe de l'orthodoxie » et réalisait complètement l'idéal rêvé depuis le IVe siècle par le parti des orthodoxes anticatholiques. Le vrai dogme définitivement établi, toutes les hérésies condamnées sans retour et le pape devenu inutile, il ne restait qu'à couronner l'œuvre en se séparant formellement de Rome. C'était aussi la solution qui convenait le mieux aux empereurs byzantins, qui comprirent enfin qu'il ne valait pas la peine d'éveiller, par des compromis dogmatiques entre le christianisme et le paganisme, la susceptibilité religieuse de leurs sujets et de les jeter dans les bras de la papauté quand on pouvait très bien concilier une stricte orthodoxie théorique avec un état politique et social purement païen. Fait très significatif et pas assez remarqué : depuis 842, il n'y eut plus un seul empereur *hérétique* ou *hérésiarque* à Constantinople et la concorde entre l'Église et l'État grecs ne fut pas une seule fois sérieusement troublée. Les deux pouvoirs se comprirent et se donnèrent la main; ils étaient liés ensemble par une idée commune : la négation du christianisme comme force sociale, comme principe moteur du progrès historique. Les empereurs embrassèrent à tout jamais l'*orthodoxie* comme dogme abstrait et les hiérarques orthodoxes bénirent *in sæcula sæculorum* le paganisme de la vie publique. » Théodore Studite, le dernier grand catholique de Byzance, avait donc jeté en vain au successeur de Pierre ce cri désespéré : « Sauve-nous, pasteur suprême de l'Église qui est sous le ciel, nous périssons ! Σῶσον ἡμᾶς, ἀρχιποίμην τῆς ὑπ' οὐρανὸν Ἐκκλησίας, ἀπολλύμεθα. »

I. Sources. — 1° Actes conciliaires. Pour le VIIe œcuménique, Mansi, *Concil.*, t. XII et XIII; pour le concile iconoclaste de 815, Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 1217 sq.; D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1903, t. XXIII. — 2° Écrits théologiques contemporains : S. Jean Damascène, les trois Apologies du culte des images, Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, *P. G.*, t. XCIV, col. 1231-1240. N'appartiennent pas à Jean les trois opuscules : *De sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum*, *P. G.*, t. XCV, col. 309-344; *Epistula ad Theophilum imperatorem*, *ibid.*, col. 345-385 (date de 845); *Opusculum adversus iconoclastas*, *P. G.*, t. XCVI, col. 1348-1361 (date de 771); Germain de Constantinople, *Epist. ad Thomam episc. Claudiopoleos*, Mansi, t. XIII, col. 108 sq.; Nicéphore le patriarche, *Antirrheticus « I-III » adv. Constant. Capron.* et *Apologeticus pro sacris imaginibus*, dans Mai, *Bibliotheca*, t. V; *P. G.*, t. C, col. 206 sq.; Pitra, *Nicephori patriarchæ Opera*, dans *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 332-503; t. IV, p. 233-380; Kerameus, Nicéphore patr., Σύμβολον..., *Anal. Hierosol.*, t. I, p. 454-460; Théodore Studite, *Antirrheticus*, édit. Sirmond, V; *P. G.*, t. XCIX, col. 327 sq.; du même, lettres diverses, *P. G.*, t. XCIX, col. 903 sq. — 3° Documents historiques : Théophane, *Chronographia* (fait suite à celle de Georges le Syncelle), de l'an 284 à l'an 813, édit. de Boor, 2 vol., Leipzig, 1883-1885, et *P. G.*, t. CVIII, col. 63 sq.; cf. Hubert, *Observations sur la Chronologie de Théophane*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, p. 471 sq.; *Theophanes continuatus* (biographies des empereurs ayant régné depuis 813, continuation de Théophane), *P. G.*, t. CIX, col. 15 sq.; Nicéphore le patriarche, *Breviarium rerum post Mauritium gestarum*, édit. de Boor, Leipzig, 1880, et *P. G.*, t. C, col. 995 sq.; Léon le Grammairien, *Chronicon*, *P. G.*, t. CVIII; Georges le Moine, *Chronicon* (s'arrête à la mort de Théophile en 842), édit. de Muralt, Saint-Pétersbourg, 1859; *P. G.*, t. CX, col. 41 sq.; édit. de Boor, Leipzig, 1904; Joseph Genesios (Xe s.), *Livre des Rois*, *P. G.*, t. CIX. — 4° Vies de saints : *Vita I Stephani Junioris*, dans Cotelier, *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, t. IV; *P. G.*, t. C, col. 1069-1185; *Vita II Stephani Junioris*, dans Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, suppl. archéol. aux t. XXIV-XXVI, 1896, p. 71-79; *Vita Andreæ in Crisi*, dans *Acta sanctorum*, octobris t. VIII, p. 135; *Vita Nicephori patriarchæ*, édit. de Boor, dans *Nicephori archiepiscopi Constantinopol. opuscula historica*, Leipzig, 1880, p. 139-217; *Vita Theophanis Confessoris*, édit. de Boor, dans la *Chronogr.*, t. II; *P. G.*, t. CVIII, col. 9 sq., et d'après le *cod. Monac.*, édit. Krumbacher, dans *Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der K. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1895, p. 389-399; *Vita Tarasii patriarchæ*, édit. Heikel, dans *Ignatii diaconi Vita Tarasii archiepisc. Constantinop.*, extrait des *Acta Societatis scient. Fennicæ*, 1891, t. XVII; *Vitæ Theodori Studitæ* (la première par Michel, la seconde par un Studite), *P. G.*, t. XCIX, col. 233-328 et 113-232; *Laudatio Platonis*, par Théodore Studite, dans *P. G.*, t. XCIX, col. 804-849.

II. Travaux anciens. — J. Daillé, *De la créance des Pères sur le fait des images*, in-8°, Genève, 1641 (trad. lat., Leyde, 1642); G. Morel, *Traité de l'usage des images approuvées par le septième concile général de Nicée, avec le traité de saint Jean Damascène des images, plus l'origine des iconomaques, puis de Zonaras, le tout traduit du grec*, in-8°, Paris, 1562; S. Maiolus, *Historiarum totius orbis omniumque temporum decades « XVI » pro defensione sacrarum imaginum*, in-4°, Rome, 1585; J. Molanus, *De historia sacrarum imaginum et picturarum, pro vero earum usu contra abusus, libri IV*, in-4°, Louvain, 1594, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, 1762, t. IX, p. 402-561; et édit. Paquot, in-4°, Louvain, 1771; N. Alexandre, *De iconoclastarum hæresi dissertatio*, dans Zaccaria, *Thesaurus theol.*, 1762, t. IV, p. 64-83; L. Maimbourg, *Histoire de l'hérésie des iconoclastes et de la translation de l'empire aux Français*, in-4°, Paris, 1674; 2° édit., 1675; 2 in-12, 1678; 2 in-16, 1683; 3° édit., 2 in-12, 1679; trad. en hollandais, en italien, en polonais; Talbot, *Historia iconoclastarum*, in-8°, Paris, 1674; Fr. Spanheim, *Historia imaginum restituta*, in-8°, Leyde, 1686; Philadelphus Libicus, *De sacris imaginibus dissertatio*, dans Calogera, *Raccolta d'opuscoli*, 1750, t. XLII, p. 1-186; t. XLIII, p. 1-110; Wietrowski, *Historia de hæresi iconoclastarum in compendium reducta*, in-12, Prague, 1722; in-fol., 1723; Waltsgott, *De iconolatria christianorum idololatrica*, in-4°, Halle, 1756; Walch, *Ketzerhistorie*, 1782, t. IX; Schlosser, *Geschichte der Bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reiches*, in-8°, Francfort, 1812; Marx, *Der Bil-*

derstreit der byzantinischen Kaiser, in-8°, Trèves, 1839.

III. TRAVAUX MODERNES. — K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, in-8°, Gotha, 1890; Bury, *History of the later Roman empire*, 1889, t. II; A. Tougard, *La persécution iconoclaste, d'après la correspondance de saint Théodore Studite*, Paris, 1897; Schenk, *Kaisers Leo III Watten in Innern*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. v (1896), p. 256 sq.; Beurlier, *Les vestiges du culte impérial à Byzance et la querelle des iconoclastes*, dans la *Revue des religions*, 1891, t. III, p. 319-341, et dans *Congrès scientifique des catholiques*, 1891, t. II, p. 167-180; Bonwetsch, *Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1897, t. III, p. 221-226; Marin, *Les moines de Constantinople, depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898)*, in-8°, Paris, 1897 (principalement c. IV du l. IV : *Les moines et les empereurs iconoclastes*); Lombard, *Études d'histoire byzantine. Constantin V, empereur des Romains (740-775)*, Paris, 1902 (*Bibliothèque de la faculté des lettres*, t. XVI); Bréhier, *La querelle des images (VIIIe-IXe siècles)*, Paris, 1904; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, c. III.

C. EMEREAU.

IDIOMES (COMMUNICATION DES). — I. Définition et nature. II. Histoire. III. Règles. IV. Importance dogmatique.

I. DÉFINITION ET NATURE. — 1° Les théologiens appellent *idiome*, ἰδίωμα, ce qui appartient en propre *à une nature*, et que l'on peut attribuer *au sujet* possédant cette nature. Par exemple : l'infinité, la toute-puissance appartiennent en propre à la nature divine; on peut donc les attribuer à Dieu; l'intelligence appartient en propre à l'homme; on peut donc dire de Pierre, qui est un homme, qu'il est intelligent.

Or, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, il y a deux natures en un seul sujet, la nature divine et la nature humaine, possédées toutes deux par le Verbe incarné. A ce seul sujet, au Verbe incarné, on peut donc rapporter indifféremment les propriétés de chacune des deux natures. Et, parce que, en Jésus-Christ, ce n'est pas un autre qui est Dieu, un autre qui est homme, tout ce qui est vrai du Christ, dénommé en fonction d'une nature, est donc aussi vrai de lui, dénommé en fonction de l'autre nature. Par exemple, de Jésus on peut dire : Dieu est mort, la mort, propriété de l'humanité étant ici attribuée au sujet Dieu, désignant Jésus, mais en fonction de sa nature divine. Ou bien encore, on dira : Cet homme est adorable, l'adoration étant réservée à la nature divine, mais attribuée ici au sujet qui possède cette nature, quoiqu'il soit désigné en fonction de sa nature humaine. C'est ce qu'on appelle la communication des idiomes, laquelle, on le voit, ne peut avoir lieu que dans l'ineffable mystère de l'incarnation.

2° Le fondement objectif de la communication des idiomes est l'union hypostatique. En vertu de cette union, les deux natures, divine et humaine, ne forment en Jésus-Christ qu'une hypostase. A cette hypostase unique doivent être *réellement* attribuées les propriétés de chacune des deux natures. En sorte que, considérée *réellement et physiquement*, la communication des idiomes n'est que l'union des deux natures en une seule personne, c'est-à-dire l'union hypostatique elle-même. Considérée *logiquement*, elle est constituée par l'attribution des propriétés humaines au Christ-Dieu, et par l'attribution des propriétés divines au Christ-Homme.

3° C'est verser dans l'hérésie monophysite que de concevoir ontologiquement la communication des idiomes comme une communication réelle des propriétés d'une nature à l'autre nature comme telle. C'est aboutir, en effet, à l'une des théories que l'on a signalées à l'art. EUTYCHIANISME, t. v, col. 1602; et que les anciens luthériens ont renouvelées en comprenant ainsi la communication des idiomes en Jésus-Christ, dans leur théorie de l'ubiquisme. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 542 sq. La doctrine catholique, en effet, rejette cette communication réelle des attributs divins à la nature humaine comme telle; elle enseigne seulement, en conformité avec le dogme de l'union hypostatique, que l'on peut attribuer à Jésus-Christ, désigné en fonction de sa nature humaine, les qualités divines, et *vice versa*.

4° C'est au contraire verser dans l'hérésie nestorienne que de ne reconnaître dans la communication des idiomes qu'une attribution *morale* des propriétés d'une nature-hypostase à l'autre nature-hypostase. Si les monophysites ont abusé de la communication des idiomes, les nestoriens en ont été les grands ennemis. Voir plus loin. Le Christ étant ontologiquement un, constitué par une seule hypostase, l'hypostase même du Verbe, en deux natures, la communication des idiomes doit être réelle, non par rapport aux natures comme telles, mais par rapport à l'hypostase unique, dans laquelle sont unies physiquement ces natures.

II. HISTOIRE. — 1° La communication des idiomes n'étant, en somme, qu'une manière d'exprimer le dogme de l'union hypostatique, il n'est pas étonnant que, dans la sainte Écriture, la première formule de l'union hypostatique ait été précisément la communication des idiomes : attribution au Verbe divin des propriétés de la nature humaine : naissance terrestre, souffrances, mort; attribution à Jésus-Christ homme des propriétés divines : éternité, gloire, toute-puissance, etc. Sur cet usage de la communication des idiomes dans les livres inspirés, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 443 sq. Les Pères de l'âge apostolique et subapostolique ont usé du même procédé pour exprimer leur foi au mystère du Verbe incarné, *ibid.*, col. 450 sq.; les symboles consacrent eux aussi la communication des idiomes dans l'énoncé de la foi catholique touchant l'incarnation. *Ibid.*, col. 449-450.

2° Le premier qui ait esquissé la théorie de la communication des idiomes est Origène, *De principiis*, l. II, c. VI, n. 3; cf. l. IV, n. 31, *P. G.*, t. XI, col. 211, 405; le fondement objectif de la communication des idiomes est nettement marqué dans l'union des deux natures en un seul sujet, union plus intime et plus forte que celle du mari et de l'épouse dans le mariage. Au IVe siècle, la théorie est plus accusée chez saint Éphrem, *Sermones in hebdomadam sanctam*, VI, n. 9, édit. Lamy, t. I, p. 476; chez saint Athanase, *Epist. ad Adelphium*, n. 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 1073; cf. *Contra Apollinarem*, l. I, c. XII, *ibid.*, col. 1113; chez saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIII, c. VI, XXXIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 780. 812; chez saint Épiphane, *Ancoratus*, n. 93, *P. G.*, t. XLIII, col, 185. Mais saint Grégoire de Nysse est le plus explicite de tous : non seulement, il expose le fondement de la loi de la communication des idiomes en rappelant l'union intime, ou pour employer son expression, ἀνάκρασις, le mélange des deux natures. mais il aborde déjà équivalemment la distinction scolastique des termes abstraits et des termes concrets. Les catholiques, dit-il en substance, n'admettent pas deux Christs et deux Seigneurs, mais les propriétés, actions ou passions que l'on doit, *in abstracto*, attribuer exclusivement à l'une des deux natures, peuvent, si on les prend *in concreto*, être attribuées à l'autre nature. Lire tout particulièrement *Contra Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XIV, col. 705; cf. col. 697. Voir aussi S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325.

3° La théologie latine des premiers siècles, qui se contente, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 461, d'énoncer le dogme sans disserter longuement sur les notions de personne et de nature ne pouvait pas manquer

d'user de la loi de la communication des idiomes : on la trouve exprimée et utilisée par Tertullien, Arnobe, cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 455, Phebadius, *De Filii divinitate*, c. VIII, *P. L.*, t. XX, col. 45 sq.; par Zénon, qui affecte de mettre en relief l'unité personnelle, en opposant les propriétés des natures, *Tractatus*, l. II, VIII, n. 2; IX, n. 2; VII, n. 4, *P. L.*, t. XI, col. 413, 417, 411; par saint Hilaire, *Tractatus super psalmos*, ps. LIII, n. 12, *P. L.*, t. IX, col. 344. Au début du Ve siècle, saint Augustin emploie la communication des idiomes, dont il fait la théorie et justifie le bien-fondé, *Contra sermonem arianorum*, n. 8, *P. L.*, t. XLII, col. 688; *De Trinitate*, l. I, c. XIII, n. 28, col. 840; *Serm.*, CCXIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1061 sq.; voir également Cassien, *De incarnatione Domini*, l. V, c. VII, *P. L.*, t. 4, col. 114, et Leporius, *Libellus emendationis* n. 3, 6, *P. L.*, t. LI, col. 1224 (cf. Cassien, *op. cit.*, l. I, c. V, t. L, col. 25 sq.), col. 1226.

4° La christologie d'Apollinaire accorde à la communication des idiomes une place prépondérante. Voir surtout *Epist. ad Jovianum*, et Περὶ τῆς ἑνότητος. La position d'Apollinaire est intermédiaire entre l'arianisme, qui attribue à la divinité les attributs de l'humanité, et la thèse antiochienne, qui préludait déjà au nestorianisme. Voir plus loin. Mais il accentue sa position dans un sens fortement monophysite; il attribue au *Christ entier* les attributs propres à la nature divine ou au corps; *au Verbe*, les propriétés du corps; à *la chair*, c'est-à-dire au Christ *considéré dans la chair*, celle de la divinité. Voir H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, Tubingue, 1904, p. 250-253, 185-193; cf. G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 295-297. Relativement à la communication des idiomes, la position d'Apollinaire est donc encore orthodoxe, mais avec une tendance accentuée vers le monophysisme, qui est en germe dans sa théorie christologique. Voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 469.

5° L'école d'Antioche était principalement visée par Apollinaire. Déjà Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste considéraient la communication des idiomes au sens où Apollinaire l'employait, comme un abus, chaque nature gardant, en Jésus-Christ, son activité propre, et qui devait lui être attribuée. C'est donc, en conséquence de ce dyophysisme, par abus de langage que l'on attribue à une nature, même prise *in concreto* dans l'union hypostatique, les propriétés de l'autre nature. Nestorius formule d'une façon explicite cette nouvelle théorie de la communication des idiomes : « La communication des propriétés ne peut se faire que sur le *prosôpon* d'union et sur les noms qui le désignent. Au Christ, au Fils, au Seigneur, on pourra accorder tous les attributs divins et humains. Le Christ est Dieu parfait et homme parfait, le Fils aussi, le Seigneur aussi. Le Christ, le Fils, le Seigneur est à la fois passible et impassible, mortel et immortel, engendré dès l'éternité et né dans le temps, Fils de Dieu et fils de Marie. Mais la communication est interdite par rapport à Dieu le Verbe et par rapport à la nature ou personne humaine prise comme telle. » M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 116; cf. *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 87-88, 179-228, 230; cf. p. 148, 321, 323. Nestorius réserve sa pensée, au sujet de la communication des idiomes, dans ses IVe et XIIe contre-anathèmes, dans Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ*, n. 728, 736, et *P. G.*, t. XLVIII, col. 909, 911. De cette théorie générale découle logiquement la position de Nestorius, relativement au θεοτόκος. Marie doit être dite χριστοτόκος, mais non θεοτόκος. Aussi n'est-on pas étonné de rencontrer fréquemment chez Nestorius l'emploi de termes concrets pour les termes abstraits et réciproquement : divinité signifie un Dieu; humanité, un homme, même lorsqu'il semble les distinguer. Voir *Le livre d'Héraclide*, p. 276, 205-207; cf. Labbe, *Concilia*, t. III, col. 318; Loofs, *Nestoriana*, p. 205, 292; Petau, *De incarnatione*, l. VI, c. V, n. 4, 5; M. Jugie, *op. cit.*, p. 129-130.

6° Le nestorianisme, postérieur à Nestorius accentue encore l'erreur de l'hérésiarque touchant la communication des idiomes. Dans le traité *De nativitate Domini nostri Christi* de Thomas d'Édesse, édit. F. Carr, Rome, 1898, la formule *Deus crucifixus atque mortuus* est toujours écartée, p. 36. Le second symbole d'Isoyhab Ier se refuse à dire que *Dieu* est *mort* et que Marie est *mère de Dieu*. Voir Chabot, *Synodicon orientale*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXVII, p. 454, 455; Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 277. Babaï le Grand n'admet que « l'échange des noms » : on peut, d'après lui, « attribuer au Christ considéré après l'incarnation et dans ses deux natures, les actions, passions et propriétés de chacune des deux natures. Ainsi, on ne dira pas que Dieu est mort, mais bien, à cause du πρόσωπον de l'union, que le Fils de Dieu a été livré pour nous, le mot Fils désignant ici le Verbe incarné. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 58. Voir la thèse de Babaï exposée par lui-même dans les fragments du *De unione*, traduits par M. Labourt, *op. cit.*, p. 281, 282. On fera donc l'échange des noms qui appartenaient à chacune des natures en vertu de l'union *prosopique*. Les noms eux-mêmes, dont on fait l'échange, et qui sont fournis par la sainte Écriture, doivent être divisés en deux classes : ceux qui appartenaient à la divinité avant son union avec l'humanité, ceux qui appartiennent en propre au Christ. La première classe comprend les noms de : Fils, Verbe, Dieu, Seigneur, Unique, Rayon, Image, Vie, Ressemblance de Dieu, Roi, Saint; la deuxième classe renferme les noms de : Jésus-Christ, Embryon, Premier-né de Marie, Emmanuel, Enfant, Homme, Fils de l'Homme, Fils du Très-Haut, Premier-né de toutes les créatures, Premier-né d'entre les morts, Prêtre, Fils de David, Roi, Seigneur, Prophète, Adam, Image de Dieu invisible, Juste, Saint, Rocher, Pain, Vigne, Voie, Porte, Agneau, Pasteur, Sceptre, etc. Cf. Labourt, *loc. cit.*

7° En face de Nestorius, saint Cyrille rétablit la véritable loi de la communication des idiomes, et il en précise le fondement objectif. Pour saint Cyrille, la communication des idiomes a deux formes. Tout d'abord, elle consiste à attribuer à la personne du Verbe incarné les actions, passions et propriétés de la divinité ou de l'humanité : le docteur alexandrin a largement usé de cette première forme de la communication des idiomes et en a justifié l'emploi. Voir *De recta fide ad reginas*, orat. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1353; *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1309; *Adversus Nestorium*, l. I, c. VI; l. II, c. III; l. IV, c. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 44, 73 sq., 209 sq.; *Epist.*, XL, XLV, XLVI, n. 3, *P. G.*, t. LXXVII, col. 196, 232, 241. Jamais Cyrille n'attribue à l'humanité comme telle les actions ou passions de Jésus-Christ; c'est toujours le Verbe qui agit ou souffre σαρκί. La deuxième forme de la communication des idiomes consiste à attribuer à la divinité ou à l'humanité prises concrètement, c'est-à-dire à Dieu ou à l'homme, les actions ou les passions de l'autre nature. « Il s'est fait comme un mélange des propriétés de la divinité et de l'humanité unies, chacune d'elle devenant participante, dans l'union et par l'union, des propriétés de l'autre élément : ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνὰς (ὁ Λόγος) τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα. *De incarnatione Unigeniti*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1244. « Il faut donc reconnaître que le (Verbe) a donné à sa propre chair la gloire de l'opération divine en même temps qu'il a fait sien ce qui est de la chair, et qu'il en a revêtu sa propre

personne par l'union de l'économie. *Ibid.*, col. 1241; cf. *Scholia de incarnatione, ibid.*, col. 1380. Mais Cyrille remarque bien d'ailleurs que cette façon de parler n'est légitime qu'à la condition de considérer la divinité et l'humanité *dans l'union, Homiliæ paschales*, XVII, n. 2, *P. G.*, t. LXXVII, col. 776; car la divinité elle-même n'a pas souffert; le Verbe de Dieu pris à part n'est pas né de la Vierge; il n'a été ni garrotté, ni meurtri; il n'est pas mort; il était aussi impassible dans la Passion que l'est la flamme dans laquelle est plongé un fer rouge que l'on frappe : le fer est touché, mais la flamme, non. » *Epist.*, XLV, IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 236, 45; *Adversus Nestorium*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 232; *Quod unus sit Christus, P. G.*, t. LXXV, col. 1337. Tixeront, *op. cit.*, p. 71. On pourrait multiplier les citations de saint Cyrille. Voir Petau, *op. cit.*, l. IV, c. XV, n. 5. Le fondement de la communication des idiomes est donc l'union hypostatique, par laquelle le Verbe de Dieu a fait *siennes* les choses de la nature humaine. Les termes employés pour exprimer cette idée sont : οἰκειοῦσθαι, ἰδιοποιεῖσθαι, ou ἴδιον ποιεῖσθαι. *Epist.*, L, *ad Valerianum, P. G.*, t. LXXVII, col. 257; *Scholia de incarnatione*, c. VIII, t. LXXV, col. 1577, etc. Les expressions déjà employées par saint Athanase ont été reprises par plusieurs Pères postérieurs à saint Cyrille. Voir Petau, *loc. cit.* Saint Cyrille affirme la communication des idiomes dans les anathématismes IV, XII; cf. XI. Denzinger-Bannwart, n. 116, 124, 123. Θεοτόκος n'est qu'une application de la loi de la communication des idiomes.

8° L'hérésie monophysite poussée à des conséquences logiques extrêmes devrait aboutir à la négation de la communication des idiomes, et établir *l'identité* des idiomes en Jésus-Christ, par suite de la négation des deux natures. A propos d'un monophysite, Philoxène, M. A. Vaschalde, *Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbôgh*, Rome, 1902, p. 45, a soutenu cette thèse, qui, logiquement, devrait également être appliquée à tous les monophysites. En réalité, cette théorie extrême ne convient qu'à certaines catégories d'hérétiques monophysites, à ceux qui absorbent l'humanité dans la divinité et tombent ainsi dans le théopaschisme, voir EUTYCHIANISME, t. V, col. 1602; à ceux qui admettent une métamorphose réelle du Verbe en chair, *ibid.*, col. 1604, et même à certains partisans de la théorie de la fusion ou mélange, *ibid.*, col. 1606, et spécialement aux actistètes et aux niobites. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 112-117. En réalité, beaucoup de monophysites, et surtout les Sévériens, admettent la communication des idiomes. Voici en quel sens : « Si les *termes mêmes* de *natures* et de *propriétés*, dit à juste titre M. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 473, étaient *essentiels* dans la définition de la communication des idiomes, il faudrait évidemment assurer que la doctrine monophysite ne peut connaître cette particularité. En effet..., nos auteurs n'admettent qu'une seule *nature* dans le Christ, et ils se refusent de conserver « les propriétés des natures. » Mais la communication des idiomes n'est pas simplement une manière de parler; dégagée de la terminologie scientifique, elle constate pratiquement une double vérité : le Christ est vrai Dieu et vrai homme; un seul et le même sujet est à la fois vrai Dieu et vrai homme, possédant ainsi les attributs de la divinité et de l'humanité. Quiconque admet ces deux propositions doit reconnaître que l'unité personnelle donne à l'homme tout ce qui appartient à Dieu et à Dieu tout ce qui appartient à l'homme. En somme, la communication *réelle* des idiomes se contente de la reconnaissance d'une divinité et d'une humanité véritables dans le seul et même Verbe incarné. Plus une christologie insistera sur l'unité individuelle dans le Christ, plus elle sera portée à faire usage des expressions qui nous occupent ici. A ce compte, la communication réelle des idiomes sera plus intime encore et plus fréquente chez les monophysites que chez les chalcédoniens... Toutefois, le principe dirigeant la christologie monophysite la portait surtout à user de la communication des idiomes pour attribuer au Verbe tout le côté humain de l'économie. » Objectivement, la communication des idiomes est donc conservée; mais logiquement, la confusion des termes concrets et des termes abstraits (toute communication des idiomes, dans la christologie monophysite, étant *in concreto*) risque d'aboutir à la confusion des natures. Et c'est précisément là l'erreur monophysite.

9° Les positions respectives sont désormais prises par les auteurs. Théodoret, dont on sait les tendances christologiques, ne pouvait pas accepter, sans l'atténuer, la loi de la communication des idiomes, telle que l'avait formulée saint Cyrille d'Alexandrie. En substance, Théodoret en parle avec justesse. *Eranistes*, dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 145. Les réserves qu'il y apporte concernent surtout l'attribution à Dieu et au Verbe des souffrances et de la mort. *Eranistes*, dial. III, *ibid.*, col. 264 sq., 268; *Critique de l'anathématisme IV, P. G.*, t. LXXVI, col. 409, 412; *Fragments, P. G.*, t. LXXXIV, col. 62, 639; cf. *Critique de l'anathématisme XII, P. G.*, t. LXXVI, col. 449. Il admet le θεοτόκος, sans rejeter l'ἀνθρωποτόκος. *De incarnatione Domini*, n. 35, *P. G.*, t. LXXV, col. 1477; *Critique de l'anathématisme I, P. G.*, t. LXXVI, col. 393; *Fragments P. G.*, t. LXXXIV, col. 62; *Epist.*, CLI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1416. Les auteurs postérieurs n'apportent aucun élément nouveau dans l'application de cette loi de la communication des idiomes : on la trouve formulée et expliquée par Léonce de Byzance, saint Maxime, saint Sophrone, et, du côté des latins, par saint Fulgence, *Ad Trasimundum*, c. XXVII, *P. L.*, t. LXV col. 291; et principalement par Vigile de Tapse, *Contra eutychian.*, l. V *passim, P. L.*, t. LXII, col. 134 sq., auxquels il convient d'ajouter saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVIII, n. 85, 86, *P. L.*, t. LXXVI, col. 89, 90; S. Isidore, *Sententiarum*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 565 sq.

10° Saint Jean Damascène a traité la question de la communication des idiomes dans le *De fide orthodoxa*, l. III, c. III et IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 993-1000. Il en établit le fondement objectif dans la περιχώρησις, *circumincessio*, qui existe entre la nature divine et la nature humaine dans le Verbe. Cette circumincession, dans l'incarnation, n'est, en réalité, que l'union hypostatique elle-même. Sur ce terme, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 504. En vertu de cette circumincession des natures, c'est-à-dire en raison de l'union hypostatique, διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν, et parce que c'est un seul et même sujet qui fait les actions divines et les actions humaines, « agissant dans chacune des natures, avec communion de l'autre », le Verbe fait siennes (οἰκειοῦται) les propriétés de la chair, et selon un véritable mode de communication, κατὰ τὸν ἀντιδόσεως τρόπον, il passe à la chair ses propriétés divines. C'est ainsi qu'on dit que le Seigneur de gloire a été crucifié, I Cor., II, 8, bien que la nature divine n'ait pas souffert; ou encore que le Fils de l'homme, avant sa passion, était au ciel (Joa., III, 13). Un seul et même sujet était à la fois le Seigneur de gloire, et Fils de l'homme par nature et, par là, vrai homme. C'est au même sujet que nous rapportons et les miracles et les supplices, bien que les miracles aient été accomplis en raison d'une nature, et les supplices supportés en raison d'une autre. Cf. *Lettre dogmatique de S. Léon*, HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 478-482.

11° A ce court aperçu historique, il convient d'ajouter un dernier trait, relativement aux adoptianistes. Puisque, par son union avec le Verbe, l'homme Jésus, dans l'adoptianisme, n'est pas devenu Dieu réellement, mais nominalement, *nuncupative*, la loi de la communication des idiomes doit être sacrifiée. Voir ADOPTIANISME AU VIII[e] SIÈCLE, t. I, col. 408 sq. Voir la tradition exprimée dans S. Paulin, *Contra Felicem*, l. I, c. XXXV, *P. L.*, t. XCIX, col. 388.

En résumé, on le voit, la communication des idiomes suit historiquement les mêmes fluctuations que la doctrine de l'union hypostatique. Après ce que nous avons dit de la nature de cette loi, cette constatation n'a rien qui doive surprendre.

III. RÈGLES. — Petau, *loc. cit.*, c. XVI, déduit de l'exposé historique, dont on vient de tracer le canevas, douze règles concernant l'application de la loi de la communication des idiomes : 1° Les propriétés de chaque nature doivent être attribuées à un seul et même sujet. 2° Ce sujet peut être désigné soit en fonction des deux natures, soit en fonction d'une seule. 3° Du seul et même sujet, le Christ, des propriétés contraires, appartenant respectivement à chacune des deux natures, peuvent être simultanément affirmées. 4° Dans cette attribution au même sujet de propriétés opposées, il faut cependant maintenir intacte la distinction des natures. 5° L'attribution des propriétés se fait *au* Christ; la communication des propriétés, *dans le* Christ. 6° La communication des propriétés se fait dans le Christ, selon le sujet (*materialiter*) et non selon les natures (*formaliter*). 7° D'où il suit que les noms qui désignent expressément la nature comme telle ne peuvent être indifféremment pris les uns pour les autres. 8° Parmi les attributions à faire au Christ, les affirmations doivent être énoncées absolument : *le Christ est mort*, les négations comportent une mention restrictive : *le Christ n'est pas mort selon la divinité*. 9° Les affirmations exprimant l'union *in fieri* ne peuvent être appliquées au Christ-homme, l'humanité n'existant que par l'union; on dit : *le Verbe s'est fait chair*, mais on ne dit pas : *l'homme est devenu Dieu*. 10° La communication des propriétés, l'ἀντίδοσις, doit être entendue dans un sens plus large dans l'incarnation que dans la trinité, bien que l'unité des personnes divines soit plus étroite que l'union des natures en Jésus-Christ. 11° On peut distinguer avec saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1045 sq., la véritable communication des idiomes, physique, naturelle, substantive, et la communication purement morale, qui a lieu lorsqu'on attribue au Christ ce qui appartient en réalité à une autre personne, et ce, par suite d'un rapport de grâce, de bienveillance, par exemple : nos péchés, notre malédiction, etc. Voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, l. IV, c. XIX. 12° La communication des idiomes doit toujours, en résumé, respecter l'unité de la personne et la dualité des natures dans l'union hypostatique dont elle est une expression exacte.

Ces règles ont été reprises par les théologiens scolastiques, voir en particulier Pierre de Poitiers, *Sententiarum*, l. IV, c. IX-X, *P. L.*, t. CCXI, col. 1167-1383, et formulées d'une façon plus précise encore, et par rapport aux termes *abstraits* et *concrets* dont on se sert pour désigner l'hypostase ou la nature dans le Christ. Ces règles, réunies par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, III[a], q. XVI; *In IV Sent.*, l. III, dist. VII, ont déjà été rappelées. Voir ABSTRAITS (*Termes*), t. I, col. 205-286.

IV. IMPORTANCE DOGMATIQUE. — La communication des idiomes, on l'a constaté, n'est pas une simple affaire de terminologie : c'est une loi qui ressort de l'intime même du dogme de l'incarnation. Il est impossible de manquer à la loi de communication des idiomes sans manquer par le fait même à la foi catholique. C'est pourquoi la communication des idiomes tient une si large place dans les Écritures, dans les premières formules de la foi catholique relativement au dogme de l'union hypostatique. Elle a servi, depuis, de pierre de touche de l'orthodoxie dans les controverses nestoriennes et monophysites, et plus tard, dans les discussions adoptianistes. On ne saurait donc montrer trop de vigilance à n'employer les termes concrets et abstraits s'appliquant au Christ, que selon les règles fixées par la théologie traditionnelle.

S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. III, IV; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, III[a], q. XVI; Bellarmin, *De Christo*, l. III, c. IX, X; Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXV; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XXIII; Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. XXIV; Ysambert, *In III[am] partem Summæ S. Thomæ, loc. cit.*; Petau, *De incarnatione*, l. IV, c. XV, XVI; Legrand, *De incarnatione*, diss. VI, c. IV, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XII, col. 642 sq., et les traités modernes de théologie, *De Verbo incarnato*, spécialement Wirceburgenses, n. 319 sq.; Franzelin, thes. XXXVII; Billot, thes. XXV; C. Pesch, prop. XIV; Janssens, p. 577 sq.; Hurter, th. CLIII.

Au point de vue historique : Petau, *loc. cit.*; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 99, 124-125, 291-292, 380; t. III, p. 20, 33, 58, 70, 87, 100, 116, 500, 532; G. Voisin, *L'apollinarisme*, p. 293-297; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, p. 115-118; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 473-486.

A. MICHEL.

IDOLATRIE, IDOLE. — I. Définition. II. L'idolâtrie et la religion primitive. III. L'idolâtrie et la religion mosaïque. IV. L'idolâtrie et la religion chrétienne. V. Exposé théologique.

I. DÉFINITION. — 1° *Nominale.* — Littéralement, idolâtrie, εἰδώλων λατρεία, εἰδωλολατρεία, signifie culte des idoles. La définition de l'idolâtrie dépendra donc du sens à attacher à « culte » et à « idoles ». — 1. *Culte*, λατρεία. — La signification du mot λατρεία est suffisamment établie par l'usage. Il s'agit du culte souverain et absolu rendu à la divinité comme telle. Sans doute, le verbe λατρεύειν n'a pas toujours ce sens restreint. Les Septante appellent l'œuvre servile, interdite le jour du sabbat, ἔργον λατρευτόν, Lev., XXIII, 7, 8, 21; Num., XXVIII, 18; l'esclavage est désigné par le même mot. Deut., XXVIII, 48. D'autre part, le verbe δουλεύειν, que l'usage théologique a consacré à la signification du culte inférieur des saints, le culte de *dulie*, voir t. III, col. 2407, a fréquemment, chez les auteurs inspirés, et même chez les Pères de l'Église, le même sens que λατρεύειν. Cf. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 13; I Thes., I, 9; Act., XX, 19; Rom., XII, 11; XIV, 18; cf. VII, 25; Eph., VI, 7; Col., III, 24; Gal., IV, 8. Néanmoins, λατρεία, λατρεύειν semblent être réservés plus spécialement, aussi bien chez les auteurs profanes, comme Platon, Plutarque, Lucien, les tragiques grecs, que dans l'Écriture et chez les Pères, à la désignation du service de la divinité. Exod., XII, 25; Deut., VI, 13; X, 12; Jos., XXIV, 15; I Mac., II, 10, 22; Matth., IV, 10; Luc., I, 74; II, 37; IV, 8; Joa., XVI, 2; Act., VII; 7; XXIV, 14; XXVI, 7; XXVII, 23; Rom., I, 9; IX, 4; XII, 1; II Tim., I, 3; Phil., III, 3; Heb., IX, 1, 6, 14; Apoc., VII, 15; XXII, 3. Ce sens est toutefois plus compréhensif que celui de λειτουργία. Ce n'est pas seulement un rite sacré, Heb., IX, 9; X, 2; cf. VIII, 5; XIII, 10; c'est, en général, tout service de Dieu qui est désigné par ce mot. Voir Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 13. L'hommage cultuel rendu aux idoles étant un hommage souverain et absolu, celui que l'on accorde à Dieu seul est donc bien exprimé par le terme λατρεία. I Mac., I, 43; Exod., XX, 5; XXIII, 24; Ezech., XX, 32; Act., VII, 42; Rom., I, 25. De là, l'expression composée εἰδωλολατρεία, que l'on

rencontre rarement, et uniquement dans le Nouveau Testament. I Cor., x, 14; Gal., v, 20; Col., III, 5; I Pet., IV, 3. On trouve εἰδωλολάτρης dans I Cor., v, 10, 11; VI, 9; x, 7; Eph., v, 5; Apoc., XXI, 8; XXII, 15. *Idololatria* se lit I Reg., xv, 23. Dans les traductions d'εἰδωλολατρεία et d'εἰδωλολάτρης, la Vulgate se sert de synonymes ou d'équivalents. Εἰδωλολατρεία est donc un mot néotestamentaire, encore que la chose désignée par ce mot ait été connue dans l'Ancien Testament. La mention des idoles, en effet, est fréquente dans les deux Testaments et les juifs, pour exprimer l'idée abstraite d'idolâtrie, ont créé le terme *'âbôdâh zârâh*, « service étranger ». Talmud, *Mischna*. IV[e] ordre, II[e] traité, 38[e] de la division générale.

Sur le sens de λατρεία dans l'Écriture, voir Grimm, *Lexicon græco-latinum in libris Novi Testamenti*, Leipzig, 1903; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, aux mots δουλεία, δουλεύειν, λατρεία, λατρεύειν. Sur l'histoire de ce mot dans la tradition, voir Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus ex Patribus græcis*, Amsterdam, 1728, au mot λατρεία.

2. *Idole*, εἴδωλον. — La signification du mot idole, εἴδωλον, est moins claire. Dans l'Écriture, εἴδωλον, *idolum, simulacrum* traduisent trente noms hébreux différents. Le sens littéral de ces noms hébreux ou du moins des principaux d'entre eux, jette quelque lumière sur la signification à donner au mot idole. Les faux dieux sont qualifiés *'âvén*, vanité, néant, mensonge, iniquité, Num., XXIII, 21; I Reg., xv, 23; Is., LXVI, 3; Jer., IV, 15; Ose., IV, 15 *(bêth'âvén* pour *Béthel)*; cf. v, 8; x, 5; VI, 8; x, 8; XII, 11; ou encore *'elîl*, vain, nul, Is., x, 10; au pluriel, *'elîlîm*, expression préférée d'Isaïe, II, 8, 18, 20; x, 11; XIX, 1, 3 (Vulgate : *simulacrum*) ; XXXI, 7; cf. Lev., XIX, 4; XXVI, 1; I Par., XVI, 26; Ps. XCV (XCVI), 5; XCVI (XCVII), 7 (Vulgate : *simulacra*); Ezech., XXX, 13; Hab., II, 18 (Vulgate : *simulacra*). D'une façon plus expressive encore, on les désigne sous le nom de *gillûlîm*, signifiant toujours, au pluriel, les idoles, mais avec un sens particulier que les auteurs n'ont pu préciser : *gillûlîm* est interprété par les uns dans le sens de « troncs d'arbres » (Furst, Jahn), par d'autres, dans le sens de « cailloux, pierres arrondies » (Gesenius), par les rabbins, dans le sens d'« immondices, d'excréments », etc. *Gillûlîm* est employé principalement par Ézéchiel (quarante fois); la Vulgate le traduit par *immunditiæ*, IV Reg., XVII, 12; XXI, 11, 21; XXIII, 24; Ezech., XIV, 4; XXXIII, 25; *simulacra*, Ezech., VI, 5; XXX, 13; *idola*, Lev., XXVI, 30; Deut., XXIX, 17 (*sordes, id est idola*); III Reg., xv, 12 *(sordes idolorum)*; XXI, 26; Jer., L, 2; Ezech., VI, 4, 6, 9, 13; VIII, 10; XIV, 5, 6, 7; XVI, 36; XVIII, 6, 12 et *passim*. La vanité des idoles est décrite par le terme *hébel*, souffle, *halitus*, et, partant, apparence, chose vaine, qu'on trouve, au singulier, dans IV Reg., XVII, 15; Jer., II, 5; au pluriel, dans Deut., XXXII, 21; III Reg., XVI, 13, 26; Ps. XXX (XXXI), 7; Jer., VIII, 19; XIV, 22 (*sculptilia*); Jon., II, 9. A part Jer., XIV, 22, la Vulgate traduit *vanitates*, les Septante, μάταια, εἴδωλα, ματαιότητες. Les idoles ne sont que « mensonges », *kezâbîm*, des dieux mensongers, Am., II, 4; Ps. XL (XXXIX), 5; par conséquent, ce sont des dieux inutiles, « qui ne servent de rien », *lô-yô'ilû*, Jer., II, 8, 11 (ἀνωφελές). Aussi doivent-ils être considérés comme des « choses abominables », « détestables », *tô'êbâh*, Deut., VII, 26; XXVII, 15; IV Reg., XXIII, 13; Is., XLIV, 19; Jer., XVI, 18; Ezech., VII, 20; XI, 21; XVI, 36 (Vulgate : *abominatio*; Septante, βδελύγματα, ἀνομία); *šiqqûs*, rare au singulier, III Reg., XI, 5, 7; IV Reg., XXIII, 13; cf. Dan., XI, 31; XII, 11; plus fréquent, *siqqûsîm*, au pluriel, Deut., XXIX, 17 (16); IV Reg., XXIII, 24; II Par., xv, 8; Is., LXVI, 3; Jer., IV, 1; VII, 30; XIII, 27; XVI, 18; XXXII, 34; Ezech., v, 11; VII, 20; XI, 18, 21; XX, 7, 8, 30; XXXVII, 23; Dan., IX, 27; XI, 31; XII, 11; Nah., III, 6; Zach., IX, 7 (Vulgate : *abominationes, offensiones, offendicula, simulacra, idola*; Septante : βδελύγματα, προσοχθίσματα, μιάσματα, εἴδωλα). Rapprochez *bôset*, chose honteuse, honte, Jer., XI, 13; cf. III, 24; Ose., IX, 10; devenu plus tard le synonyme méprisant de Baal, I Reg., XI, 12; cf. II Reg., XI, 21; I Par., VIII, 33; IX, 39; cf. II Reg., II, 8; I Par., VIII, 38; IX, 30; cf. II Reg., IV, 4; IX, 6. — Une autre série de textes désigne, sous le nom de *terafîm*, les figures humaines, servant d'amulettes, analogues aux dieux pénates. La Vulgate conserve parfois le terme *theraphim*, Ose., III, 4 (Septante : δῆλα); Jud., XVIII, 17; cf. XVII, 5 (Septante : θεραφίν). Le terme *tabnit*, Deut., IV, 16-18, désigne, en vertu du contexte, les images d'êtres vivants, interdites par la loi, de crainte qu'on ne leur rende un culte; cf. avec d'autres significations, Ps. CVI (CV), 20; Is., XLIV, 13; Ezech., VIII, 10; signification analogue à celle de *temûnâh*, image. Exod., XX, 4; Deut., IV, 16, 23, 25; v, 8. Enfin, d'autres noms signifient expressément « statues, objets sculptés » : *sémél*, Ezech., VIII, 3, 5; uni à *pésél*, γλυπτόν, *sculptile*, Lev., XXVI, 1; Deut., v, 8; XXVII, 15; Jud., XVII, 3, 4; XVIII, 14, 17, 18, 20, 30; II Par., XXXIII, 7; Ps. XCVII (XCVI), 7; Is., XLII, 17; XLIV, 15, 17; XLVIII, 5; Jer., X, 14; LI, 17; Nah., I, 14; Hab., II, 18; γλυπτόν, *idolum*, Jud., XVIII, 31; IV Reg., XXI, 7; Is., XLIV, 9, 10; εἴδωλον, *sculptile*, Exod., XX, 4; εἰκών, *sculptile*, Is., XL, 19; εἰκών, *simulacrum*, Is., XL, 20; cf. Is., XLV, 20; Deut., IV, 16, 23, 25; *pesîlîm*, sans singulier, employé parfois comme nom propre, Jud., III, 19, 26 (τὰ γλυπτά), souvent comme synonyme de *pésél*, Deut., VII, 5, 25; II Par., XXXIV, 4; Ps. LXXVIII (LXXVII), 58; Jer., VIII, 19; L, 38; LI, 47, 52; Is., XLII, 8; Mich., I, 7; v, 12; γλυπτά, *idola*, Deut., XII, 3; IV Reg., XVII, 41; εἴδωλα, *sculptilia*, Is., XXX, 22; ἀγάλματα, *sculptilia*, Is., XXI, 9; γλυπτά, *simulacra*, Is., x, 10; Ose., XI, 2; περιδώμια, *simulacra*, II Par., XXXIV, 3; γλυπτά, *statuæ*, II Par., XXXIII, 19; εἴδωλα, *idola*, II Par., XXXIII, 22. On trouve encore, avec un sens identique, *'oséb* et *âsâb* ou *asabbîm*, I Reg., XXXI, 9; I Par., x, 9; Ose., IV, 17; VIII, 4; XIII, 2; XIV, 9; Mich., I, 7; Zach., XIII, 2; εἴδωλα, *idola*; autres traductions : εἴδωλα, *simulacra*, Ps. CXV (CXIII), 4; CXXV (CXXXIV), 15; Is., X, 11; γλυπτά, *sculptilia*, Ps. CVI (CV), 36, 38; εἴδωλα, *sculptilia*, Is., XLVIII, 5; II Par., XXIV, 18; θεοί, *sculptiliæ*, II Reg., v, 21; γλυπτά, *simulacra*, Is., XLVI, 1; cf. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 24; Jer., XXII, 28. *Sîr*, de la racine *sûr*, signifie « forme », Ps. XLIX (XLVIII), 15; cf. Is., XLV, 16. Le mot *maskît (ébén maskit)* signifie une image idolâtrique prohibée, Lev., XXVI, 1; Num., XXXIII, 52; *(hadrê maskît)* « peinture ». Ezech., VIII, 12. Rapprochez : *massebâh*, « statue » ou « stèle », Gen., XXXV, 14; Exod., XXIII, 24; XXXIV, 13; Deut., VII, 5; XII, 3; XVI, 22; Lev., XXVI, 1; cf. III Reg., XIV, 23; IV Reg., III, 2; x, 26, 27; XVII, 10; XVIII, 4; XXIII, 14; II Par., XIV, 3; XXXI, 1; Jer., XLIII, 13; Ezech., XXVI, 1; Ose., III, 4; x, 1, 2; Mich., v, 12; *massêkah*, « fusion, métal fondu », et, par extension, « idole », Deut., IX, 12; cf. 16; *'êgel massêkâh, vitulus conflatilis* (qu'on trouve aussi, Exod., XXXII, 4, 8); XXVII, 15; Jud., XVII, 3, 4; XVIII, 14, 17, 18; III Reg., XIV, 9; IV Reg., XVII, 16; II Par., XXVIII, 2; XXXIV, 3, 4; Ps. CVI (CV), 19; Is., XXX, 22, XLII, 17; Ose., XIII, 2; Nah., I, 14; Hab., II, 18; II Esd., IX, 18, *'elôhê massêkâh, dii conflatiles*, cf. Exod., XXXIV, 17; Lev., XIX, 4; Num., XXXIII, 52; *salmê massêkâh, statuæ*, εἴδωλα χωνευτά; *nésék*, même signification. Is., XLI, 29; XLVIII, 5; Jer., x, 14; LI, 17. — Négligeant quelques autres expressions, il convient de signaler, en terminant, *sélém*, dont le sens combine les concepts d'« image » et de « vanité, irréalité, produit de l'imagination ». Num., XXXIII, 52; IV Reg., XI, 18; II Par., XXIII, 17; Am., v, 26; Ezech., VII, 20; cf. Dan., II, 31,

32, 34, 38; III, 1, 2, 3, 5, 7, 10, 12, 14, 15, 18, 19 (dans la partie araméenne du texte).

Pour des détails plus complets, voir F. Prat, art. *Idole*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. III, col. 816-825; Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1907, au mot *Idololatria*, t. II, col. 623-630.

3. De ces textes, il apparaît bien que le mot idole, dans l'Écriture, n'a pas un sens aussi exclusif que l'affirme Bellarmin, *Controversiæ, De Ecclesia triumphante*, c. v. Tandis que le grand controversiste assure que l'Écriture « n'attribue jamais le nom d'idole à la représentation d'un objet réel, mais seulement aux images païennes des faux dieux qui n'existaient pas », il semble plus exact de reconnaître que le mot idole se dit, dans l'Écriture, « des êtres réels ou imaginaires qui reçoivent les honneurs divins, même sans aucune représentation matérielle ». F. Prat, *art. cit.*, col. 816. Sans doute, aucun texte de la Bible n'accorde aux idoles une nature divine et « les dieux des nations ne sont pas des dieux, mais de la pierre et du bois, l'œuvre de la main des hommes ». Is., XXXVII, 19; cf. IV Reg., XIX, 18. Mais les écrivains sacrés reconnaissent parfois que, sous les emblêmes des idoles, les hommes adorent les démons, désignés ordinairement par le mot *šēdîm*. Deut, XXXII, 17; cf. I Cor., x, 20; Ps. CVI (CV), 37; Baruch, IV, 7; Ps. XCVI (XCV), 5. Toutefois, l'usage a donné, au terme idole, une signification plus précise et plus stricte : l'idole est « l'image, la statue ou le symbole d'une *fausse* divinité ». Dans cette définition, les mots : image, statue, symbole, sont l'élément générique du concept d'idole; la fausse divinité, en insistant sur l'épithète « fausse », en forme l'élément spécifique. Conséquemment, le mot εἴδωλον est assez fréquemment employé avec la seule signification générique d'image ou de symbole; il est alors synonyme d'εἰκών, de ὁμοίωμα, de σημεῖον. On le rencontre avec ce sens sous la plume des Pères de l'Église : εἴδωλον τοῦ καλοῦ, *imago, effigies, species boni*. Voir quelques exemples dans Suicer, *op. cit.*, t. I, au mot εἴδωλον. Spécifiquement, l'idole implique la représentation d'une divinité fausse à laquelle on rend le culte réservé au vrai Dieu : on a vu ce sens, dans la sainte Écriture, attaché aux mots *maskît*, *massebâh*, *massekâh*, *nésék*, *sémél*, *pésél*, rapprochés des mots qui signifient directement l'inanité, le mensonge, la vanité des idoles, *âvén*, *'élîl*, *hébél*, *sélém*, *kezâbîm*, *lô'-yô'ilû*, etc. On retrouve ce sens chez les Pères, qui considèrent l'idolâtrie comme le transfert, l'attribution aux fausses divinités du culte du vrai Dieu. Clément d'Alexandrie définit ainsi l'idolâtrie : Εἰδωλολατρεία ἐκ τοῦ ἑνὸς εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπινέμησίς ἐστι θεοῦ, *Strom.*, III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 1189; saint Grégoire de Nazianze n'hésite pas à proclamer que l'idolâtrie est le plus grand de tous les maux, parce qu'elle est « le transfert à la créature de l'honneur dû au créateur ». *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325. On trouve également εἰκών, employé avec cette signification spécifiquement réservée à l'image du faux dieu. Voir Suicer, *op. cit.*, aux mots εἴδωλον, εἰκών. Origène, voulant apporter plus de précision aux concepts d'*idole* et d'*idolâtrie*, distingue soigneusement entre l'*image*, εἰκών, représentation *véridique* d'une chose *existante*, de l'*idole*, εἴδωλον, représentation *fausse* de *ce qui n'existe pas*. *In Exod.*, homil. VIII, *P. G.*, t. XII, col. 353. Cette distinction vraie et féconde permettra plus tard de poser le principe de la légitimité du culte des images en regard de l'idolâtrie interdite aussi bien par la loi chrétienne que par la loi mosaïque. Nous n'acceptons donc pas la définition qu'Henri Estienne, dans son *Thesaurus linguæ græcæ*, au mot εἴδωλον, donne de l'idole : « Dans le langage ecclésiastique, écrit-il, l'idole est une représentation de la divinité à laquelle on accorde culte et honneur. » Cette définition, en effet, est de nature à favoriser l'erreur protestante et iconoclaste. Voir ICONOCLASME.

2° *Réelle.* — Il faut donc définir l'idolâtrie : « Le culte suprême et absolu rendu à tout autre qu'au seul et vrai Dieu. » F. Prat, *art. cit.*, col. 809. Mais cette définition appelle elle-même une remarque importante. Au début de son livre *Des origines de l'idolâtrie*, Paris, 1885, M. Goblet d'Alviella affirme que les idoles ne sont que « les images représentant un être surhumain, vénérées à ce titre et tenues pour conscientes et animées ». Sans approuver cette définition de l'idole, il faut cependant reconnaître deux manières réelles d'envisager l'idole et, partant, de définir l'idolâtrie. Le concept populaire ne distingue pas le dieu de l'idole; les théologiens du paganisme se gardent bien de commettre une erreur aussi grossière : pour eux, l'idole n'est que l'image, la représentation de la divinité. Le culte, les honneurs ne vont pas à l'idole, mais à la divinité dont l'idole est l'image. Toutefois, ils admettent que les dieux habitent les idoles de leur esprit et que cet élément proprement divin, le πνεῦμα, réside dans les idoles, les rendant, par cette inhabitation, vénérables et bienfaisantes. Cette défense de l'idolâtrie se trouve, dès les débuts de l'ère chrétienne, chez les philosophes païens, Dion de Pruse, *Orat.*, XII, n. 60, édit. von Arnim, Berlin, 1893; Plotin, *Ennéides*, IV[e], l. III, c. XI; voir Zeller, *Philosophie der Griechen*, Leipzig, 3[e] édit., 1881, p. 625 sq.; Jamblique, Περὶ ἀγαλμάτων, réfuté par Jean Philopon, dans Photius, *Biblioth.*, cod. 215, *P. G.*, t. CIII, col. 708. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 2-3. Cette conception plus élevée du culte des fausses divinités se retrouve, dans les religions les plus anciennes, malgré les déformations que lui font subir l'ignorance du peuple et même parfois l'enseignement des prêtres. En Chaldée, les statues des temples ne font que matérialiser les dieux du ciel et de la terre. Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, II[e] et III[e] leçons. En Égypte, « le polythéisme n'était certainement pas l'idolâtrie grossière qui s'arrête aux statues de bois et de pierre ». A. Mallon, art. *Égypte*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. I, col. 1329. Ce polythéisme, bien que vérifiant la définition habituelle de l'idolâtrie, n'est pas encore, en toute rigueur, l'idolâtrie proprement dite. Il faudrait réserver ce mot pour désigner le culte rendu aux images, aux statues elles-mêmes, considérées comme étant la divinité à laquelle est adressé le culte. C'est bien là d'ailleurs le concept populaire aux temps du paganisme. Élevé dans les légendes d'un anthropomorphisme grossier, le peuple païen se figure les dieux « comme enchaînés à leurs statues, transférés avec elles d'une ville ou d'un sanctuaire à l'autre et pratiquement identifiés avec elles dans le culte et la piété ». J. Lebreton, *op. cit.*, p. 3. Sur ce sentiment populaire, on trouvera des détails piquants dans Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, 1906, p. 980 sq. Pausanias ne nous apprend-il pas que, pour retenir les dieux, on enchaîne leurs statues; pour les punir, on maltraite leurs statues? C'est en vertu de ce concept grossier de la divinité habitant l'image que les dieux de la religion assyro-babylonienne, aussi bien que les divinités grecques et romaines, sont conduits à la guerre, sont vainqueurs ou vaincus en partageant le sort de l'armée qui les a menés au combat. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 134. Dans ce paganisme grossier, qui est à proprement parler l'idolâtrie, les Pères de l'Église trouveront les arguments les plus accessibles à l'esprit du peuple, pour démontrer l'inanité d'une telle religion et la vérité du monothéisme chrétien. Cf.

col. 651-653. La théologie du moyen âge reconnaît expressément les deux formes de l'idolâtrie, celle qui correspond au concept plus relevé des philosophes, celle qui traduit le sentiment populaire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. xciv, a. 1.

II. L'idolatrie et la religion primitive. — La thèse rationaliste et évolutionniste suppose que l'idolâtrie représente, dans l'histoire des religions, une étape antérieure au monothéisme. La religion primitive et plus particulièrement le monothéisme des patriarches seraient donc une transposition d'idées et de culte relativement récents dans le récit d'événements appartenant à des époques bien antérieures. Le problème d'ailleurs déborde de beaucoup le cadre étroit de la question de l'idolâtrie; c'est en réalité toute la question de l'authenticité des premiers livres de la Bible qui est mise en jeu. On assure donc que les patriarches hébreux étaient païens comme les autres peuplades de la Chaldée. A l'instar des nations avoisinantes, ils avaient un dieu national, dont le culte n'était nullement exclusif. Ce n'est que plus tard, vers le viiie siècle, que le Code de l'alliance proscrivit les dieux étrangers. Les prophètes accentuèrent la réprobation de l'idolâtrie et peu à peu le culte des dieux fit place au monothéisme. La thèse générale de l'évolutionnisme religieux, mise en avant par les partisans de l'animisme, du préanimisme, du mânisme, du totémisme, et de toutes les autres formes du naturisme, trouve ainsi, dans l'histoire des origines du peuple de Dieu, une simple application particulière. La religion d'Israël est une religion comme une autre, suivant les mêmes lois de développement et de perfectionnement qui ont présidé à l'évolution des autres cultes. Cf. Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, Haarlem, 1869-1870, t. i, p. 5-13; Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, Paris, 1880, p. 84; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897, p. 141; R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, Londres, 1894, p. 3. Depuis ces premières affirmations, basées sur l'interprétation étroite et la généralisation injustifiée de quelques faits particuliers, d'autres auteurs ont voulu trouver une preuve décisive de la théorie évolutionniste appliquée aux Hébreux dans les emprunts que la Bible aurait faits aux religions assyro-babyloniennes. Le monothéisme serait d'importation babylonienne, et la Chaldée aurait corrigé l'idolâtrie des Hébreux pour la perfectionner dans le sens monothéiste. Telle est la thèse : thèse, empressons-nous d'ajouter, qui n'est rien moins que prouvée et dont la faiblesse évidente laisse intactes les affirmations catholiques touchant l'antériorité du monothéisme dans la religion primitive sur l'idolâtrie. Il n'entre pas dans le cadre de cet article de reprendre et de discuter une à une les affirmations rationalistes et évolutionnistes. Nous rappellerons simplement les conclusions qui importent à l'affirmation théologique d'une religion primitive monothéiste et que Dieu conserva plus spécialement dans les familles patriarcales du peuple qu'il s'était choisi.

1° *Affirmations catholiques relatives à l'antériorité du monothéisme sur l'idolâtrie.* — 1. *L'ordre surnaturel primitif : la révélation.* — Il est de foi que le premier homme fut élevé à l'état de grâce, voir t. i, col. 372, et plus probablement dès l'instant de sa création, col. 373. La conséquence de cette élévation fut qu'Adam posséda « les vertus infuses, théologales et morales, qui forment le noble et inséparable cortège de la grâce sanctifiante. En particulier, la foi s'implanta dans cette âme... », col. 374. Rom., v, 14, 15; I Cor., xii, 22; Eph., iv, 23-24; Col., iii, 9, 10. L'élévation à l'état surnaturel est supposée par le concile d'Orange, can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 174, et clairement enseignée par le concile de Trente, sess. V, *Decr. de peccato originali*, can. 1, 2, *ibid.*, n. 788, 789. La tradition reconnaît expressément cette vérité de foi. Voir les textes dans Palmieri, *Tractatus de ordine supernaturali*, Prato, 1910, th. xix. L'élévation à l'état surnaturel, qui comporte la foi, suppose nécessairement la connaissance des vérités primordiales, dont parle l'Épître aux Hébreux, xi, 6. Mais ce n'est pas seulement *a priori* qu'on peut déterminer le contenu de la révélation primitive faite à Adam, dans le paradis terrestre. Les trois premiers chapitres de la Genèse contiennent à ce sujet de précieuses indications. Dieu s'y révèle à l'égard d'Adam et d'Ève comme « le maître tout-puissant et le créateur de toutes choses et en particulier de l'homme. Il est élevé au-dessus de toute caducité; il connaît le bien et le mal, et cependant sa sainteté demeure immuable. Il est le législateur de l'ordre moral, son juge et son vengeur... Dieu lui-même veut être la fin de la vie humaine, fin située bien au delà de ce que peuvent atteindre les forces naturelles. Il entend élever la nature humaine jusqu'à sa propre ressemblance, pourvu que l'homme consente à ne tenir que de lui, dans l'humilité et l'amour, cet inestimable don. Et après la chute, en sa miséricorde, il ajoute cette vérité consolante, qui surpassait tout ce que l'homme pouvait concevoir et espérer : Dieu ne renonce pas à être la fin surnaturelle de l'humanité. Il se fait bien plutôt la voie elle-même qui la doit conduire au but. Dieu va venir en personne et comme rédempteur. » G. Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, trad. franç., Paris, 1914, p. 63, 65. La connaissance de ces vérités dut être d'autant plus claire chez le premier homme, que son intelligence n'était pas encore obscurcie par les conséquences du péché; et même, après la chute, lorsque cet obscurcissement se produisit, il ne fut pas tel que ces vérités en aient subi, dans l'esprit de l'homme primitif, une éclipse complète. La lumière qu'elles projetaient était encore assez forte pour éclairer la route de l'humanité pendant de longues années. Les vestiges de cette révélation primitive se retrouvent chez tous les peuples, si on veut bien considérer sans parti pris les croyances religieuses par eux professées.

2. *L'ordre naturel primitif : la raison.* — Dans l'ordre naturel (préternaturel quant au mode), il est théologiquement certain qu'Adam fut créé avec la science correspondant à l'état parfait dans lequel il fut appelé à la vie. Voir Adam, t. i, col. 370-371. L'existence de cette science, infuse *per accidens*, est attestée par Eccli., xvii, 1 sq., et suggérée par Gen., ii, 19, 23. Elle est affirmée dans la tradition, principalement dans l'interprétation de Gen., i, 26, 27. En commentant le verset : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, les Pères l'interprètent parfois de la ressemblance par la grâce; mais cette interprétation, familière à saint Augustin, *De Trinitate*, l. XIV, c. xix, *P. L.*, t. xlii, col. 1055; *De Gen. ad litteram*, l. III, c. xx, *P. L.*, t. xxxiv, col. 292, ne peut être, malgré l'opinion de Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. i, p. 207 sq., considérée comme l'opinion commune des Pères. Cette opinion commune est que l'homme a été créé par Dieu à son image et ressemblance en raison principalement de l'âme spirituelle et intelligente. Petau, *De opifice sex dierum*, l. II, c. iii, n. 4 sq.; c. iv. Cf. de Hummelauer, *In Genesim*, Paris, 1895, p. 107 sq. Cette ressemblance avec Dieu, en raison de l'intelligence dont il est doué, suppose dans l'homme primitif le moyen d'acquérir rapidement la science nécessaire, si toutefois cette science n'était déjà pas communiquée par Dieu dans la création même : le passage d'Eccli., xvii, 1 sq., que l'on invoque en faveur d'une science infuse *per accidens* chez le premier homme

insiste autant sur les facultés et aptitudes requises pour acquérir facilement la science, que sur la communication de résultats tout préparés. Donc, en dehors même de la conclusion théologique relative à la science du premier homme, la Genèse nous permettrait de supposer légitimement que l'homme primitif était constitué dans la partie supérieure de son être de manière à pouvoir facilement atteindre les vérités scientifiques nécessaires à sa condition. Or, parmi ces vérités, l'existence d'un Dieu unique et personnel est, sans contredit, au premier plan. Une telle assertion est conforme à l'ordre naturel, exprimé par Sap., XIII, 1-9; Rom., I, 18-21, et consacré par le concile du Vatican, sess. III, c. II, *De revelatione*, et can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 1785, 1806. Voir *Formule du serment antimoderniste*, n. 2145. De cette connaissance d'un Dieu unique et personnel, la Genèse nous fait entrevoir l'existence chez l'homme primitif, en plusieurs circonstances où la révélation n'intervient pas nécessairement : reconnaissance d'Ève envers Dieu au premier enfantement, Gen., IV, 1; sacrifices de prémices d'Abel et de Caïn, 3, 4; culte rendu par Énos, 26. Ces constatations ne supposent pas d'ailleurs chez l'homme primitif une culture extraordinaire : il lui suffisait, tant au point de vue de la révélation qu'en regard des vérités naturellement acquises, d'aptitudes proportionnées à la science qui lui était nécessaire. Quelle que soit l'étendue accordée à cette science (étendue peut-être un peu exagérée par les théologiens du moyen âge), toute la tradition catholique a été d'accord sur ce principe. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XCIV, a. 3; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. XVIII. Or, la connaissance d'un Dieu unique et personnel ne requiert pas des aptitudes extraordinaires.

3. *Antériorité chronologique du monothéisme de la Genèse : fausseté des hypothèses évolutionnistes.* — On l'a rappelé brièvement tout à l'heure; d'après l'école rationaliste, l'idolâtrie aurait précédé le monothéisme chez l'homme primitif et même chez les patriarches de la Genèse. Notre récit sacré des origines premières de la religion serait tout simplement la projection dans le passé de ce qui se pratiquait au temps où écrivaient les auteurs du récit des origines (thèse de Tylor, H. Spencer, Wellhausen, Reuss, Gunkel, etc.). Du moins parfait sort le plus parfait; de l'épuration du polythéisme idolâtrique prend naissance le monothéisme. Mais la théorie que nous examinons ici a ceci de particulier sur les autres théories naturistes, qu'elle prétend trouver des arguments dans les récits de la Bible elle-même. « La critique s'est efforcée de trouver dans la Bible même la preuve de cette évolution; à cette fin, elle oppose les uns aux autres les enseignements que les livres d'âge différent donnent sur Dieu et le culte qui lui est dû. A l'entendre, les prophètes ont appris les premiers au peuple élu à connaître et à honorer le Dieu universel, le Dieu saint d'une sainteté morale, qui réclame la pratique de la justice et des œuvres de miséricorde, avant les cérémonies cultuelles. Les exégètes rationalistes ne nient point que cette haute conception de la divinité ne se rencontre dans quelques parties de la Genèse; mais c'est dans ces parties qui, suivant eux, n'ont pas été rédigées avant l'époque des grands prophètes; tel, notamment, le Iᵉʳ chapitre ou le tableau de la création. Ailleurs, et spécialement dans les récits proprement dits, qui constituent le fond du livre, en tant qu'il est ou veut être une histoire, les idées seraient bien loin de cette hauteur, et souvent même grossières. » J. Brucker, *Genèse*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, de M. d'Alès, t. II, col. 295-296. Pour la réfutation générale du système, voir GENÈSE, t. VI, col. 1195. Sur le point particulier de l'antériorité du monothéisme sur l'idolâtrie, quelques remarques sont nécessaires. — *a)* L'hypothèse rationaliste et évolutionniste, proclamant l'antériorité chronologique de l'idolâtrie, est, en soi, purement arbitraire. L'axiome, que la religion d'Israël était à son début une religion semblable aux autres, est un axiome formulé *a priori* pour les besoins de la cause et contre lequel proteste l'histoire du peuple élu. Voir *Idolâtrie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 815. Cette hypothèse, arbitraire en ce qui concerne les Hébreux, est, de plus, arbitraire au point de vue de la science pure. A ce point de vue, en effet, « rien ne s'oppose à ce qu'on admette que les anciennes traditions des tribus sémitiques étaient monothéistes et d'un monothéisme d'autant plus pur qu'elles remontaient à une époque plus reculée. Rien ne s'oppose à ce que nous admettions que, même à une époque récente, elles continuaient de s'inspirer d'un monothéisme relativement pur. » Schmidt, *op. cit.*, p. 238. Bien plus, l'étude des religions, conduite avec impartialité et sans parti pris, amène à cette conclusion, qu'à côté de « nombre de mythes et de faits qu'on peut rattacher au naturisme, à l'animisme, au totémisme, à la magie, c'est-à-dire à la superstition et même à la démonologie, il y a d'autres croyances et d'autres pratiques de nature plus élevée et qui sont proprement religieuses ». Mgr Le Roy, *Naturisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. IV, col. 1067. Parmi ces croyances, l'idée d'un Être suprême est celle qui s'affirme davantage, même parmi les peuplades réputées les plus sauvages. Voir plus loin. En conséquence, même en mettant hors de cause la Bible et la révélation, même en faisant abstraction de l'histoire des Hébreux, l'hypothèse évolutionniste de Wellhausen apparaît arbitraire et contraire aux faits. — *b)* Toutefois, on prétend l'appuyer sur certains arguments empruntés au texte sacré lui-même. Nous ne parlons pas ici des faits particuliers, tirés principalement du livre des Juges, et dont on voudrait conclure à l'idolâtrie générale chez les Hébreux. On les trouvera plus loin, ramenés à leur juste proportion, dans l'exposé succinct de l'histoire de l'idolâtrie chez les Hébreux, après la promulgation de la loi mosaïque. Voir F. Prat, *Idolâtrie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, col. 815. On n'envisage présentement que les arguments tirés du texte même *de la Genèse*, pour démontrer la persistance de mythes polythéistes antérieurs, involontairement conservés dans ce texte. On peut glaner les plus importants de ces arguments dans Gunkel, *Die Genesis übersetz und erklärt*, Gœttingue, 1910. Les traces laissées par un polythéisme antérieur dans les premiers chapitres de la Genèse se retrouvent, dit-on, dans les interventions fréquentes, les théophanies ou apparitions de Dieu, dans la familiarité avec laquelle la divinité entretient des rapports presque quotidiens avec Adam, les premiers hommes, les patriarches. Si l'idolâtrie est disparue de la Bible, elle n'en représente pas moins une étape antérieure de l'humanité. Primitivement les récits de la Genèse, y compris l'histoire du paradis, sont donc des légendes et des mythes, fruits de l'âme populaire, et dont l'origine toute humaine se trahit par la forme même sous laquelle l'écrivain sacré les a transposés dans le monothéisme. — Quelles que soient les ressemblances *lointaines* et *très accidentelles* que les récits de la Genèse présentent avec les formules dont s'enveloppent les mythes et les légendes polythéistes, l'hypothèse d'une dépendance des premiers par rapport aux seconds est contraire aux indications du contenu même de ces textes. Y a-t-il opposition plus irréductible que celle des théophanies avec les récits mythologiques du paganisme idolâtrique? Dans le polythéisme, les relations de la divinité avec les

hommes sont toujours empreintes d'immoralité; les dieux se montrent souvent injustes, orgueilleux, impudiques, cruels. Rien de tout cela dans les relations de Dieu avec les premiers hommes : la divinité apparaît constamment exempte de toute faute, de toute imperfection capable de contredire l'idée de haute sainteté qui s'attache naturellement à Dieu. Le but des apparitions et interventions des dieux du paganisme est presque toujours un but d'égoïsme, de satisfaction personnelle, pour le dieu qui s'approche de l'homme. Dans le livre sacré, rien de cela. Si on considère les relations de Dieu à l'égard de l'homme, non pas seulement dans le cadre étroit de la Genèse, mais en fonction de toute l'histoire du peuple de Dieu, il apparaît clairement que les multiples manifestations de la divinité sont dirigées par une providence supérieure, vers une manifestation dernière et suprême, celle du Verbe divin, se faisant homme pour racheter l'humanité, dont la chute est inscrite à la première page de la Bible. Voir INCARNATION. Il est donc souverainement injuste et antiscientifique de prendre prétexte de quelques ressemblances lointaines et de pure forme, pour en déduire une dépendance substantielle sur le fond même des récits, dépendance qui, si elle était réelle, n'eût pas manqué de se traduire par des vestiges contredisant précisément les hautes leçons de moralité et de sagesse providentielle que nous offre la Bible. Les *anthropomorphismes*, qui paraissent tant répugner à la critique, s'expliquent cependant fort bien, si l'on applique aux premières pages de nos saints Livres les règles d'une critique sage et raisonnable. C'est afin de parler aux races primitives un langage accessible et imagé que les auteurs inspirés se sont servi, en parlant de l'activité divine, de l'anthropomorphisme. Voir t. I, col. 1369. Ni les auteurs, ni les lecteurs, n'ont jamais supposé qu'il fallût prendre ces expressions à la lettre. « Il ne faut pas juger, écrit à ce sujet le P. Brucker, de ce parler primitif par notre goût moderne, qui facilement le trouvera trop cru. Mais encore, si nous sommes tentés d'en être choqués, rappelons-nous que, sans nous en apercevoir, nous parlons souvent de Dieu d'une manière qui, en soi, n'est guère moins impropre; par exemple, quand nous disons que Dieu est *irrité*, ou qu'il se laisse *toucher*. C'est que nous ne pouvons parler des actes divins que par analogie avec des opérations humaines, partiellement matérielles et sensibles; de là, dans tout ce que nous disons sur ce sujet, l'*anthropomorphisme* plus ou moins accentué est inévitable. » *Art. cit.*, col. 297. — *c)* L'argument tiré de la comparaison du monothéisme d'Israël avec les religions assyro-babyloniennes, sur le point précis de l'antériorité du monothéisme babylonien et sur l'emprunt qu'en auraient fait les Hébreux, demanderait à lui seul une longue étude. On se contentera de résumer ici les conclusions principales. — *a.* Un des arguments des assyriologues Delitzsch, Sayce, Pinches, consiste à affirmer que le nom de Jahvé était connu à Babylone dès l'époque d'Hammourabi, vingt siècles avant Jésus-Christ. On rapproche du nom de Jahvé, certains noms où, *peut-être*, Jaou, forme abrégée de Jahvé, entre en composition : *Ia--PI-ilu*, *Ia-u-um-ilu*. Voir les discussions philologiques dans Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902, p. 47; *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*, Stuttgart, 1903, p. 20; Sayce et Hommel, *The expository times*, Édimbourg, t. IX, p. 522; t. X, p. 42; t. XI, p. 270; t. XVII, p. 26; t. XVIII, p. 332; t. XIX, *passim*; cf. également, Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 3e édit., 1885, p. 42, syllab. A, col. 1, 13-16; Pinches, dans *Proceedings of the Society of the bibl. archæologia*, 1885, t. VIII, p. 27-28; 1892, t. XV, p. 13-15; Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlischer Beleuchlung*, Munich, 1897, p. 144, 225. M. Robert William Rogers estime que le nom de Jaou ou Jahvé était en usage chez les Babyloniens de 1500 à 2000 avant Jésus-Christ, et que, par conséquent, le *nom* de Jahvé n'est pas la propriété des Hébreux. (Il s'agit d'ailleurs du *nom* seulement, la transcendance de l'idée de Dieu chez les Hébreux n'étant pas mise en cause par cet auteur.) *The religion of Babylonia and Assyria, especially in its relations to Israel*, Londres, 1908, p. 94, 95, 97. Mais cette existence même du nom de Jahvé chez les Assyriens est considérée comme problématique par d'autres assyriologues distingués, Lehmann, Zimmern, Bezold, Hilprecht, Ranke, Daiches. Voir *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, Strasbourg, t. XVI, p. 403, 415; t. XVII, p. 271; t. XXII, p. 125; Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, de E. Schrader, Berlin, 1904, p. 468; Ranke, *Early Babylonian personal names [Hammuraby dynasty]*, Londres, 1905, p. 234, note 5. Cf. Bezold, *Die orientalischen Religionen*, Berlin, 1906; Sellin, *Die alttestamentliche Religion in Rahmen der andern altorientalischen*, Leipzig, 1908, p. 61. On consultera aussi le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1903, p. 376; 1907, p. 383-386; et le P. Condamin, art. *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I. Incertitude : telle est la meilleure conclusion à tirer de comparaisons où souvent la méthode procède *a priori* et trouve ce qu'elle veut trouver. « On n'a pas jusqu'ici de raison suffisante, écrit le P. Prat, pour refuser aux juifs la propriété exclusive du nom de Jéhovah. Mais on peut admettre sans inconvénient qu'avant la révélation de l'Horeb, Dieu était désigné dans la famille des patriarches sous un nom à peu près semblable, qu'il suffisait de modifier légèrement pour lui donner le sens profond et absolu qui le rend incommunicable... Rien n'oblige absolument à reconnaître avant Moïse l'existence d'un nom divin identique ou analogue à Jéhovah, mais cette hypothèse est probable. La seule chose certaine, c'est que Dieu a révélé à Moïse quel est son nom incommunicable et lui en a expliqué le sens incompris jusqu'alors. » *Jéhovah*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 1230. Cette hypothèse probable devient scientifiquement un indice de la connaissance primitive d'un Dieu unique dans l'humanité. — *b.* L'étude du terme *'El*, employé dans les religions sémitiques pour désigner la divinité, cf. Lagrange, *El et Iahvé*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 362, nous amène à formuler une conclusion identique. Le terme chaldéen *ilu*, dieu, que l'on peut facilement rapprocher de *'él*, exprimerait-il la divinité *suprême?* Delitzsch l'insinue, en rapportant plusieurs noms propres de l'époque de Hammourabi, composés de *ilu*. Mais cette prétention a toujours paru exagérée. Voir Condamin, dans *Les Études religieuses*, t. XCIII, p. 754. *Ilu* est bien plutôt l'expression qui désigne le dieu local, ainsi que l'affirmait au congrès des religions, à Oxford, M. Flinders Petris, *Transactions of the third international congress for the history of religions*, 1908, t. I, p. 188. Une remarque du P. Lagrange suffit à détruire l'argumentation de Delitzsch :« Lorsque l'âme se trouve en présence de son dieu, ce dieu fût-il innommé ou quand bien même on indiquerait sa généalogie, elle lui prodigue toutes les épithètes qui conviennent à la divinité et le met sans hésiter au-dessus de tous les autres. » *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 21. A cause de cela, un dieu simplement local peut être salué et honoré comme *le* dieu *suprême*. Et la raison dernière de l'observation du P. Lagrange témoignera en faveur de la priorité du monothéisme sur l'idolâtrie. Voir plus loin. — *c.* Les documents qu'on apporte en faveur de-

l'emprunt aux religions chaldéennes témoignent plutôt en faveur du monothéisme des Hébreux. Des deux principaux documents versés aux débats, le premier représente différentes divinités comme étant de simples manifestations de la divinité suprême *Mardouk* (en voir le texte et la traduction dans L. W. King, *Cuneiform texts from Babylonian tablets... in the British Museum*, part. XXIV, pl. 50, p. 9, reproduits par Condamin, *art. cit.*, col. 370). Ce texte que Pinches, *The religion of Babylonia and Assyria*, Londres, 1906, p. 118, estime remonter à 2000 ans avant Jésus-Christ, mais que Zimmern, *op. cit.*, p. 609, et A. Jeremias, *Monotheistische Strömungen inneralb der babylonischen Religion*, Leipzig, 1904, p. 4, 26, datent de la basse époque babylonienne, VIe siècle avant Jésus-Christ, ne fournit pas une preuve apodictique de l'existence d'une religion monothéiste à Babylone. Des assyriologues distingués n'y reconnaissent qu'une sorte d'hénothéisme à tendances monothéistes. Voir Zimmern, *op. cit.*, p. 609; Johns, dans *The expository times*, Édimbourg, t. XV, p. 45: Morris Jastrow junior, *Religion of Babylonia and Assyria*, dans *A dictionary of the Bible* de Hastings, extra vol., 1904, p. 550; King, *Cuneiform texts*, part. XXIV, p. 9. Bezold, affirme avec nombre d'autres assyriologues que de multiples listes analogues existent, qui identifient diverses divinités avec Ea, Bel, Ninib, En-lil, Nergal, etc. N'est-ce pas là une indication que dans les différents centres religieux on tendait à simplifier le panthéon, en rapportant au dieu principal *du centre* les autres divinités ? De là au monothéisme véritable, il y a un abîme. — Un autre document cunéiforme, provenant des fouilles de Ta'annek, parle du *maître des dieux...*, de celui *qui est au-dessus des villes,...* devant la face duquel les ennemis seront confondus, etc. M. Sellin, directeur des fouilles du Ta'annek, estime que c'est là une preuve évidente de la monolâtrie, telle qu'on la peut trouver chez les Hébreux de l'époque. *Tell Ta'annek*, dans *Denkschriften des katholischen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1904, t. L, p. 108. Même interprétation monothéiste chez Baentsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tubingue, 1906, p. 40, 56-57, 86; Volz, *Mose*, Tubingue, 1907, p. 27; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1906, p. 323-324. Mais la traduction sur laquelle reposent ces affirmations n'est pas certaine. Voir Fr. Hrozny, l'auteur même de la traduction, dans *Tell Ta'annek*, p. 116. Ne s'agirait-il pas ici tout simplement du Pharaon? — *d.* Enfin, les sentiments élevés, exprimés dans les prières et les hymnes ne doivent pas nous faire illusion. Les dieux qui, en Assyrie, occupent un rang tout à fait à part, ne suppriment pas les autres divinités, et nous ne pouvons pas perdre de vue l'idolâtrie réelle et générale, dont les prophètes hébreux ont parfois dénoncé l'absurdité. — La conclusion que tirent de ces observations des assyriologues même non catholiques, est nettement contraire à la thèse évolutionniste, à peine déguisée sous l'hypothèse des emprunts assyro-babyloniens. Aux insinuations de Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902 (l'auteur se défendant néanmoins d'affirmer que le monothéisme des Hébreux ait été emprunté au monothéisme professé par les esprits éclairés de Babylone, *Babel und Bibel, ein Rückblick und Ausblick*, Stuttgart, 1903; *Babel und Bibel, dritter Vortrag*, Stuttgart, 1905); de Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902, p. 208; à l'affirmation très nette de M. Hugo Radau : « la religion babylonienne est une religion monothéiste avec trinité », préface de *Bel, the Christ of ancien times*, Chicago, 1908; nous pouvons opposer l'aveu de A. Jeremias, qui confesse n'avoir rien découvert qui puisse être mis en parallèle avec la foi des Hébreux en un seul Dieu, *Monotheistische Strömungen*; de Baentsch, reconnaissant qu'à Babylone les conceptions monothéistes sont restées à l'état de pure spéculation. *Op. cit.* Cet auteur admet qu'à Babylone, les savants, les prêtres surtout se sont parfois élevés à des conceptions plus ou moins proches du monothéisme. Mais le peuple les ignora toujours, à la différence du monothéisme hébreu, religion populaire, s'adressant à toutes les classes de la nation. Même conclusion chez Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum*, Gotha, 1895, t. I, p. 539; chez Jastrow, *op. cit.* Le monothéisme hébraïque, dit avec raison le P. Lagrange, est « unique et tellement différent des autres, qu'il faut bien le dire transcendant ». *Op. cit.*, p. 24. D'ailleurs, remarque à bon droit le P. Schmidt, « la part de vérité, d'ailleurs assez minime, que peut contenir cette opinion (de Delitzsch), ne vaut que pour une époque récente. Elle ne s'étend pas à cette période plus ancienne, où le monothéisme moral d'Israël était déjà parfaitement constitué. » *Op. cit.*, p. 244. Cf. A. Dufourcq, *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive*, Paris, 1908, conclusion, p. 319; J. Touzard, art. *Juif (Peuple)*, dans le *Dictionnaire apologétique* de M. d'Alès, spécialement col. 1606-1611.

4. *L'étude impartiale des origines de la religion fournit de précieuses indications en faveur de la thèse catholique.* — Il n'entre ni dans notre dessein, ni dans le cadre de cet article, de passer en revue les différentes hypothèses émises au sujet de l'origine des religions. L'étude en a été faite, ainsi que la critique, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. I. L'hypothèse évolutionniste, sous quelque déguisement qu'elle se dissimule et quelle que soit la forme qu'elle revête, animisme, magie, totémisme, culte des morts, des esprits, des astres, etc., affirme que le monothéisme est sorti du polythéisme : aucun fait historique ne peut être cité qui corrobore une telle affirmation. Au contraire, les faits les plus authentiques montrent, chez les peuples même les plus éloignés de la conception monothéiste, comme un double courant d'idées, un double élément d'explication des manifestations religieuses que l'on peut observer chez eux. A côté de toutes les manifestations empreintes d'animisme, de fétichisme, d'idolâtrie, que l'on rencontre dans toutes les religions non chrétiennes et polythéistes, se retrouvent des croyances, des pratiques, des sentiments d'obligations morales et des institutions, qui semblent antérieures, par perfection même, aux manifestations naturistes de toute espèce. Ces éléments, Mgr Le Roy les dégage dans *La religion des primitifs*, Paris, 1909; cf. *Christus*, c. II; la croyance en un pouvoir suprême, organisateur et souverain du monde, maître de la vie et de la mort, en forme la base. Ce sentiment du divin, qui n'est pas le monothéisme au sens des juifs, des musulmans et surtout des chrétiens, mais qui dépasse et seul peut expliquer le culte rendu aux idoles, n'a pas de place assignée dans l'évolution qu'on voudrait établir en faveur de la thèse rationaliste. « Beaucoup d'écrivains, dit Mgr Le Roy, qui s'occupent des religions surtout pour essayer de les démolir, appliquant à ces délicates matières les lois d'une évolution aveugle en même temps que créatrice, ont voulu que l'homme, sortant de l'animalité, comme l'animalité serait sortie de la matière inconsciente et inerte, ait d'abord été naturiste, puis animiste, puis fétichiste, puis idolâtre, puis polythéiste, puis théiste. Malheureusement pour la théorie, les faits sont loin de se présenter ainsi! Qu'il y ait du naturisme, de l'animisme, du fétichisme et de l'idolâtrie dans toutes ou presque toutes les religions des peuples non civilisés, et même civilisés, on peut l'admettre; encore faut-il avoir soin de savoir tou-

jours distinguer ici la religion de ce qui est sa contrefaçon, et c'est ce qu'on fait trop rarement. Mais aucune religion n'est totalement, et au sens propre du mot, naturiste, animiste ou fétichiste; il faut trouver une autre dénomination plus exacte et plus juste. » *Christus*, c. II, p. 91. Dans ses *Études sur les religions sémitiques*, le P. Lagrange reprend, en l'élargissant, la même conclusion : « Il se pourrait bien que Renan ait exagéré le polythéisme des Aryens, et il n'est pas du tout certain que leurs dieux spéciaux, chargés d'un département particulier, soient une conception tellement primitive. Il paraît, au contraire, que les Aryens, comme les Sémites, et les sauvages comme les Aryens, ont eu cette notion supérieure du Dieu qui seule justifie le culte et donne satisfaction au sentiment religieux. Ni les morts, ni les forces de la nature considérées comme des esprits ne seraient jamais parvenus aux honneurs suprêmes, il n'y aurait jamais eu de religion proprement dite, sans le sentiment du divin, tout-puissant, omniprésent, secourable et juste, *qui est au fond de toutes les religions anciennes*. C'est cet élément essentiel, dont les évolutionnistes ne veulent pas tenir compte, qui seul explique comment le génie d'un lieu ou un astre ont pu recevoir l'adoration... Ce sentiment plus ou moins confus de l'unité et de la transcendance du divin résulte clairement de faits dûment constatés », p. 20-21. Ainsi, loin d'être en contradiction avec les faits, le monothéisme primitif semble bien, au contraire, conforme à la nature même des choses.

Il n'est pas nécessaire, pour l'expliquer, d'accorder aux hommes primitifs une civilisation et une puissance d'abstraction extraordinaires. Aucun des éléments qui constituent la religion primitive « ne dépasse les forces naturelles de notre raison, de sorte qu'il n'apparaît pas théoriquement impossible que cette religion soit le produit de l'esprit et de la conscience de l'homme ». Mgr Le Roy, *Christus*, p. 92. Toutefois, il ne faut pas exclure *a priori* l'hypothèse d'une intervention positive de Dieu, d'une révélation.

Avec le P. Lagrange, il sera permis de conclure : « Assurément l'histoire seule, en dehors de l'histoire sacrée, ne nous permet pas de conclure avec certitude à une révélation primitive sur l'unité de Dieu. Et cela pour la raison bien simple que l'homme peut acquérir cette notion par ses seules forces... Si cependant on considère que, plus ou moins latente dans toute l'humanité, elle ne s'est développée nulle part — sauf la même exception de l'histoire sacrée — qu'elle s'est plutôt obscurcie sur bien des points..., on regardera comme très probable que le germe de cette idée a été déposé par Dieu lui-même dans le cœur de l'homme... Mais notre but est moins de fournir des arguments à la révélation primitive que de nous affranchir de la tyrannie de l'animisme évolutif, qui prétend expliquer l'origine des religions. Et là, nous pouvons nettement conclure.... L'histoire répond que jamais le monothéisme n'est sorti du polythéisme, et ne constate pas non plus que le polythéisme soit issu du polydémonisme, qui n'existe jamais seul, et qui n'est pas même un sentiment religieux. Partout, en fait, les idées religieuses sont comme imbibées d'un sentiment profond de la supériorité propre au divin. Cette idée, qui suppose que le divin est unique, est simple, accessible aux intelligences les moins cultivées, rien n'empêche de conclure qu'elle est aussi vieille que l'humanité, quoique la pente générale de l'histoire suggère que l'humanité n'est pas arrivée d'elle-même à la préciser dans le concept de l'unité de Dieu... », p. 25-27.

De Broglie, *Monothéisme, hénothéisme, polythéisme*, 2 vol., Paris, 1905; Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, Paris, 1914; *L'origine de l'idée de Dieu*, dans *Anthropos*, 1903, 1909, 1910; *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologien der Austronesischen Völker*, Vienne, 1901 ; Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909; A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1908. Pour la bibliographie concernant les prétendus emprunts du monothéisme hébraïque aux religions assyro-chaldéennes, outre les ouvrages cités au cours de l'article, Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910. Nous ne citons ici que les principaux ouvrages catholiques, ayant directement trait aux conclusions exposées. Pour une bibliographie plus détaillée, voir à la suite des articles composant *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. I, ou *Christus*, Paris, 1913. On consultera avec grand profit les art. *Babylone et la Bible*, du P. Condamin; *Juif (Peuple)*, de M. Touzard, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, ainsi que les *Bulletins* du P. Condamin, du P. Bouvier, dans les *Recherches de science religieuse*, et ceux du P. Lemonnyer, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*.

2° *Origine de l'idolâtrie.* — Le principe fondamental de l'antériorité chronologique du monothéisme primitif admis, la question de l'origine de l'idolâtrie ne présente plus pour le théologien qu'un intérêt secondaire. Toutefois, l'apparition de l'idolâtrie dans l'histoire sacrée présente un intérêt plus immédiat. — 1. *Les hypothèses.* — Si l'on réserve la solution dogmatique relative au monothéisme primitif, le libre champ peut être ouvert aux hypothèses les plus diverses pour expliquer l'origine de l'idolâtrie; le dogme catholique n'en recevra aucune atteinte (à la condition toutefois que l'explication scientifique, ainsi qu'on le rappellera tout à l'heure, n'entende pas exclure l'explication théologique de l'origine du mal moral qu'est l'idolâtrie). — *a) Position du problème.* — De ce que la priorité doit être accordée au monothéisme, s'ensuit-il que l'idolâtrie soit dérivée, par voie de décadence continuelle, de la religion primitive de l'humanité? Ce fut la théorie proposée par Mgr Freppel. *Saint Justin*, Paris, 1869, leçons VI, VII, VIII. « Quand la grande idée de Dieu se fut altérée dans leur intelligence, les hommes cessèrent de concentrer dans un être unique la puissance, la sagesse et la bonté infinies pour les répartir entre plusieurs », p. 120. Puis, vint le culte des forces de la nature, le soleil, la lune, les corps célestes, l'air, le feu, la terre, l'eau : c'est le naturalisme panthéistique. L'anthropomorphisme ou la déification de l'homme est la troisième forme des religions polythéistes; il aboutit au fétichisme ou à l'idolâtrie. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 2; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1889, p. 98 sq. Ce système est trop métaphysique et ne tient pas assez compte des faits. La Bible enseigne sans doute que Dieu s'est fait connaître au premier homme; mais elle n'enseigne pas l'histoire de la déchéance religieuse chez les peuples polythéistes. Le livre de la Sagesse n'aborde qu'incidemment le problème historique des origines de l'idolâtrie: il ne se préoccupe d'assigner ni la première cause ni toutes les causes de l'idolâtrie. Il nous représente un père qui, dans sa douleur, fait une image de son fils défunt et lui rend les hommages divins, XIV, 15; des rois, dont les sujets adulateurs adorent les statues, 17; les éléments de la nature qu'on a divinisés, XIII, 2; le culte des animaux eux-mêmes, XV, 18-19. En tout cela, aucun système particulier; aucun ordre historique. En réalité, le polythéisme ne peut être sorti du monothéisme que comme l'erreur sort de la vérité, par voie de négation et d'oubli : *propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem divinitatis cultum exhibuerunt.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XCIV, a. 4. Il faut donc en rechercher les causes propres, et ces causes doivent être en harmonie avec l'état intellectuel, moral et social des

hommes anciens, qui, s'ils sont postérieurs à Adam, peuvent être néanmoins appelés « primitifs » en ce sens qu'ils ont précédé l'histoire. C'est dire que la méthode à employer dans cette recherche doit être à la fois spéculative et expérimentale : « Le raisonnement et la philosophie entrent ici de plain-pied à un double titre. Toute religion devant nécessairement correspondre à une certaine disposition de l'esprit et du cœur, on serait bien près de connaître la religion de l'homme primitif si on avait pénétré dans sa philosophie, vraie ou fausse, et si on était édifié sur ses attraits moraux et sociaux. De plus, la philosophie, et cette fois, la vraie, nous renseigne sur la nature de l'homme et sur ce qu'on peut attendre de ses facultés. Encore est-il que la spéculation ne doit point trop s'éloigner de l'observation des faits. » Lagrange, *op. cit.*, p. 4. — *b) Esquisse des théories naturistes.* — Nous ne pouvons songer à exposer ici les théories naturistes proposées pour expliquer l'origine de la religion. Toutefois, parce qu'elles ont une part de vérité, lorsqu'il s'agit d'expliquer la déformation du culte divin dans les diverses applications qu'en a faites la malice ou l'ignorance humaine à des objets indignes d'un tel culte, il convient d'en tracer une rapide esquisse. — *a. L'animisme.* — *La mythologie* naturiste, voir les ouvrages de W. Schwartz, A. Kuhn, Max Muller, M. Bréal, qui prit naissance sous l'influence d'une découverte linguistique (la parenté existant entre les langues indo-européennes), suppose que, dans les mythes des peuples, le soleil, les nuages, les tempêtes, l'aurore, les phénomènes de la nature, jouent un rôle considérable. Cette théorie, déjà vieille et aujourd'hui abandonnée, a fait place à la théorie dont elle était d'ailleurs le prélude. La théorie *évolutionniste*, formulée tout d'abord avec quelque réserve par le philosophe positiviste A. Comte, distingue, sous la forme première qu'elle a revêtue, dans l'évolution religieuse, trois étapes nécessaires, fétichisme, polythéisme, monothéisme. Elle fut reprise d'une manière plus ferme et plus complète (qui lui assura un succès prodigieux), par Lubbock, *The origin of the civilisation and the primitive condition of mankind*, Londres, 1870, par H. Spencer (théorie du *mânisme*), dans ses *Principes of sociology*, Londres, 1879, et surtout par Tylor, *Primitive culture*, Londres, 1872, trad. franç., Londres, 1891. Tylor mit en vogue la théorie de l'*animisme*. L'idée d'âme est à la source de toute manifestation religieuse. L'âme individuelle, conçue comme distincte du corps, survit après la mort. L'existence d'esprits, dirigeant les forces de la nature, est, à son tour, conçue par une véritable assimilation des objets du dehors à la nature humaine. Mais tous les auteurs n'expliquent pas de la même façon l'évolution du système. Le *préanimisme* veut que l'homme ait commencé par l'échelon le plus bas, c'est-à-dire par l'adoration des objets corporels eux-mêmes. C'est le *naturisme* direct d'A. Réville, que Guyau appelle *panthélisme* : « Le mot panthélisme, s'il n'était un peu barbare, exprimerait mieux cet état de l'intelligence humaine, qui place tout d'abord, dans la nature, non pas des « esprits », plus ou moins distincts des corps, mais simplement des intentions, des désirs, des volontés inhérentes aux objets eux-mêmes. » *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1886, p. 31. Pour expliquer ce panthélisme, il faut que l'on accorde que l'homme soit frappé par des effets inattendus, qui font naître en lui le vague sentiment de forces supérieures et libres, dont l'intervention, souhaitée ou redoutée, puisse être implorée ou conjurée. Cf. E. R. Hull, *Studies in idolatry*, Bombay. Mais l'homme ne tient compte, au point de vue religieux, que d'êtres semblables à lui par l'intelligence et la volonté, qui peuvent agir dans la nature, en s'unissant plus ou moins étroitement au corps. Ces êtres sont les esprits. Les tenants de l'animisme simple, Tylor en particulier, expliquent la conception des esprits par assimilation des objets du dehors à la nature humaine elle-même. « Dès que l'homme en est arrivé à concevoir l'existence d'une âme humaine, cette conception a dû lui servir de type, d'après lequel il a élaboré non seulement ses idées relatives à d'autres âmes inférieures, mais encore ses opinions par rapport aux êtres spirituels en général. » *Op. cit.*, trad. franç., t. II, p. 143. Est-ce le concept de l'âme des morts, le *mânisme*, qui est à l'origine de l'animisme? Tylor ne s'explique pas nettement sur ce point, encore qu'il le laisse parfois entendre. C'est, à proprement parler, la thèse de Spencer. D'après Spencer, l'idée des esprits s'est formée par la vue de la mort. C'est par assimilation aux esprits des morts que les forces de la nature ont été conçues comme des personnes. Cf. Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, 1880. L'homme, ayant admis que son esprit pouvait être séparé de son corps, et ayant assimilé la nature des objets à la sienne, ne tarda pas à croire que, chez les êtres animés, l'esprit pouvait, comme chez lui, « quitter son enveloppe ordinaire, se transporter loin d'elle, se cacher sous d'autres formes et même ne pas prendre du tout de forme visible »; puis, il s'accoutuma à admettre l'existence d'esprits doués d'un pouvoir supérieur, dont il fallait ou solliciter l'intervention bienfaisante, ou repousser les maléfices. De là, la *magie* et le *fétichisme*. Le fétichisme, voir ce mot, t. v, col. 2191-2196, considère les objets matériels comme les habitations des divinités, sinon comme des divinités elles-mêmes. De là, à l'idolâtrie, il n'y a qu'un pas, et la transition est à peine sensible : « Quelques lignes tracées sur le bois ou sur la pierre, quelques parcelles enlevées, quelques couches de peinture, suffisent à transformer le poteau et le caillou en une idole. » Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 209. L'idole est donc à la fois portrait et fétiche et présente ainsi les deux aspects par lesquels on peut envisager l'idolâtrie. Voir col. 606. H. Spencer croit trouver l'origine des idoles dans les portraits qu'on plaçait sur la tombe des morts ou dans leur ancienne maison. Cf. Goblet d'Alviella, *L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1910, t. LXI, p. 1-19; A. Lang, *The origins of religion*, Londres, 1908; *Magic and religion*, Londres, 1901.

La théorie *magique* de J. M. King, *The supernatural, its origine, nature and evolution*, Londres, reprise, avec de nombreuses variantes, en Angleterre, par Marett, *Preaministic religion*, dans *Folk-lore*, 1900, p. 162-182; reproduit dans *The threshold of religion*, Londres, 1909, Sidney, Hartland, Frazer, *Golden Bough*, Londres, 1908; trad. franç., *Le rameau d'or*, Paris, 1903; en France, par Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909; Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910; en Allemagne, par Preuss et Vierkandt, est aussi une hypothèse favorablement accueillie des savants : l'homme, en face de faits dont l'explication lui échappe, attribue aux êtres dont émanent les phénomènes inexpliqués, des vertus secrètes et magiques, qui en font des êtres surnaturels et divins. La magie aurait précédé la religion, non pas parce que, comme certains l'ont pensé, elle s'oppose à la religion, et que l'homme a passé de la première, par laquelle il tentait en vain de soumettre à son pouvoir les forces de la nature, à la seconde, par laquelle il reconnaissait, dans la nature, des forces supérieures à la sienne propre; mais plutôt parce que la magie est la religion des peuples non civilisés. La magie a la prétention d'atteindre les esprits et de les soumettre à l'homme; mais elle est devenue religion, dès l'instant qu'elle a pris conscience de la supériorité des esprits et de la nature des

relations que les hommes peuvent avoir à leur endroit : entre la magie et la religion, il n'y a pas de ligne de démarcation précise. Là où la magie prétend exercer une coercition efficace sur les esprits, la religion se contente de les implorer; mais le magicien, en s'efforçant de contraindre les esprits, essaie aussi de les séduire. Il serait plus juste de reconnaître, malgré certaines affinités, une différence fondamentale entre la magie et la religion : « loin de dépendre des esprits, la magie prétend les contraindre; dès lors, ou bien elle reconnaît le pouvoir supérieur des esprits et s'attaque à de véritables dieux et sa prétention est insensée, ou bien elle ne traite qu'avec des pouvoirs occultes, inférieurs en puissance et en bonté. Elle a une petite idée des forces surnaturelles tandis que la religion a du divin une grande idée. Ce n'est en apparence qu'une question de plus ou de moins, ce qui explique que les limites sont flottantes; c'est une question de sens moral et religieux et c'est pourquoi il y a un abîme entre la magie et la religion. » Lagrange, *op. cit.*, p. 14. De plus, il n'est pas prouvé que l'homme, quand il a commencé à agir, ait cru qu'il fût le premier agissant. N'a-t-il pas, au contraire, cru subir l'influence et ressentir l'impression de forces étrangères à lui, avant de les combattre, et, dès lors, n'a-t-il pas pu les appréhender comme supérieures à lui? La théorie magique, sans l'animisme, devient une théorie sans base solide et construite *a priori*. — *b. Le totémisme.* — Le totémisme prétend expliquer l'origine du culte des animaux, qui aurait été la forme primitive de la religion. Sur le totémisme en général, cf. W. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, Cambridge, 1889; *Kinship and marriage in early Arabia*, Cambridge, 1885; *An introduction in the study of comparative religion*, New York, 1908; Frazer, *Le totémisme*, trad. franç., Paris, 1898; F. B. Jevons, *An introduction to the history of religion*, Londres, 1896; Arnold van Gennep, *Totémisme et méthode comparative*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1909, t. II, p. 34-76; cf. Lemonnyer, *Bulletin de science des religions*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920, p. 370; F. Bouvier, *Le totémisme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 412-443; *Semaine d'ethnologie religieuse*, 1913, p. 129-143; *Revue de philosophie*, 1913, p. 341-372. Le totémisme est une sorte de pacte perpétuel, « mal défini, mais de nature religieuse, entre certains clans d'hommes et certains clans d'animaux ». C'est une règle universelle, que les sauvages voient d'instinct des amis ou des ennemis dans les objets qui les entourent et qu'ils regardent comme animés; ils ont cherché surtout à se faire des amis parmi les animaux : ce sont les *totems*. Des rapports de vénération existent désormais entre un clan d'hommes et un clan d'animaux, plus rarement de plantes ou d'objets inanimés. Les hommes considèrent ces animaux comme de même lignée qu'eux. Ces animaux sont presque des dieux : en réalité, ils sont devenus dieux par le culte que leur a rendu le clan. Dans le totémisme, dont Goblet d'Alviella a rédigé le code, cf. S. Reinach, *Revue de l'histoire des religions*, 1905, t. I, p. 267, M. Jevons a voulu trouver l'origine de toute religion. Pour M. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905-1906, le totémisme est la religion primitive de l'humanité au moment où elle se dégage de l'animalité. Mais les assertions sur lesquelles on veut faire reposer la théorie du totémisme sont très contestables. M. L. Marillier, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXV, p. 330 sq., a montré que la plupart des usages allégués sont susceptibles d'une autre interprétation et que le totémisme, lié à un état social très particulier, est plutôt le terme d'une évolution religieuse et n'a pas les conditions nécessaires pour servir en quelque sorte de principe premier et de source générale. Il suppose, de plus, un animisme latent qui explique l'affinité des clans. Cf. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Fribourg-en-Brisgau, 1901. Maspero se refuse à expliquer par le totémisme le culte des animaux en Égypte. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 103-104. Voir *Anthropos*, t. IX, p. 299-325, 622-630, 630-640, 640-646, 646-652; t. X-XI, p. 234-248, 248-256, 256-265, 586-592, 593-610, 948-976; t. XII-XIII, p. 338-350. — *c)* Le caractère *astral* de certains cultes orientaux, notamment chez les Sémites, n'est pas si absolu, qu'il suffise à expliquer l'origine de tout culte. Certaines assertions de Winckler, Stucken, Bandissin et même Jeremias, reposent sur un système quelque peu artificiel. A cet égard, on consultera avec profit les excellentes mises au point du P. X. Kugler, *Im Bannkreis Babels. Panbabylonische Konstructionen und Religionsgeschichtliche Tatsachen*, Münster en Westphalie, 1910; *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, *ibid.*, 1912. Cf. Maspero, *op. cit.*, p. 646.

2. *Principes de solution.* — Le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 20 sq., a bien montré que, quelle que soit la part de vérité à concéder aux différents systèmes proposés, « ni les morts, ni les forces de la nature considérées comme des esprits ne seraient jamais parvenus aux honneurs suprêmes.. sans le sentiment du divin, tout-puissant, omni-présent, secourable et juste, qui est au fond de toutes les religions anciennes ». Ce sentiment du divin est essentiel dans toute religion, et, partant, dans l'idolâtrie. Il peut, dans une certaine mesure, expliquer, joint à l'animisme, le polythéisme et le polydémonisme. Il repose d'ailleurs sur deux faits dûment constatés. — *a)* Le premier de ces faits est l'*hénothéisme*, qui « a son fondement dans l'*identité positive* que l'on reconnaît être à la base de *toutes* les divinités de la nature, identité qui permet d'honorer, dans la *personne* de chaque Dieu, principalement dans celle de chacun des principaux dieux admis *dès l'origine*, la *divinité* au sens absolu, le *divin*, Dieu ». De Hartmann. cité par Lagrange, *op. cit.*, p. 21. C'est par l'hénothéisme qu'on peut expliquer le sentiment de pur monothéisme qui, au milieu d'un polythéisme nettement accusé, semble animer les hymnes et les prières de la religion égyptienne ou babylonienne. Voir ci-dessus, col. 613. Cet état d'âme des païens avait été constaté par les Pères eux-mêmes. Cf. S. Augustin, *In Joannem*, c. XVII, tr. CVI, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1910 : *Nam quod Deus dicitur universæ creaturæ, etiam omnibus gentibus antequam in Christum crederent non omnimodo esse potuit hoc nomen ignotum. Hæc est enim vis vera divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi;* Tertullien, disant à l'âme humaine : *nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usu videaris. De testimonio animæ*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 611. Pensée extrêmement juste, surtout si on la rapporte au nom *El*, nom propre de Dieu chez les Sémites primitifs, voir col. 612, et devenu appellatif par la multiplication des personnes auxquelles on attribuait ses propriétés transcendantales. D'après Bossuet, c'est la pensée de saint Paul lui-même : « C'est ignorer les premiers principes de la théologie que de ne pas vouloir entendre que l'idolâtrie adorait tout, et le vrai Dieu comme les autres... La force de l'argument de cet apôtre consiste en ce qu'il a fait voir... que les gentils étaient criminels en ne servant pas le Dieu qu'ils connaissaient. » *Lettre à M. Brisacier*, *Œuvres*, Paris, 1896, t. XI, lettre CCLVI, p. 849. — *b)* Le second fait qui ne saurait être contesté, c'est l'existence des cosmogonies. On constate par là la *curiosité* qui pose le problème de l'origine du monde et suppose l'idée du monde considéré comme unité. Peu importe les inconséquences des imaginations plus ou moins gros-

sières : le problème de l'origine du monde se posait à l'esprit de l'homme. En se demandant qui avait fait le monde, on avait l'idée d'un pouvoir distinct du monde et supérieur à lui. C'est là l'une de ces idées simples, accessibles aux intelligences les plus primitives, qui est à l'origine de la religion : « Aussitôt que l'homme eut l'idée de « faire » des choses, il put conjecturer un faiseur de choses que lui-même n'avait pas faites et ne pouvait pas faire. » Lang, *The making of religion*, 2e édit., Londres, 1900, p. x. Ainsi peut s'expliquer la notion de la divinité qui est à la base de toute religion, même polythéiste. — Comment, avec cette idée fondamentale du divin, expliquer la multiplication des dieux? « Cette multiplication, écrit le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 25, résulte du simple fractionnement des groupes sociaux. Chacun veut avoir son dieu. Renan a raillé agréablement le roi de Prusse qui avait toujours à la bouche *unser Gott* et Lang rappelle que Milton, lui aussi, admire ce que Dieu a fait avec *ses Anglais*. A défaut d'un dieu particulier, les peuples modernes veulent du moins avoir leur Église, sans comprendre que l'unité de l'Église est le reflet et aussi la garantie de foi au sujet de Dieu. Après que les tribus sémites eurent ainsi partagé leur *El* en plusieurs dieux différents, la scission fut irréparable. Lors même que de grands États fondés par la conquête furent parvenus à cimenter l'union politique la plus étroite, les dieux ne fusionnèrent pas toujours. Sans doute, il y eut du déchet. Quand les dieux avaient les mêmes attributs, on se contentait d'un seul. Même les petits peuples furent exposés à voir disparaître leurs dieux dans la tourmente. Mais, d'une façon générale, le nombre des dieux ne cessa de croître. Il augmentait fatalement toutes les fois que des tribus se réunissaient volontairement pour former un État; il augmentait le plus souvent lorsque l'union était le résultat de la conquête. Les vainqueurs négligèrent souvent de rendre hommage aux dieux des vaincus; ils affectaient même de les mépriser; mais rarement les vaincus abandonnèrent les dieux du pays et plus d'une fois les vainqueurs se plurent à leur rendre hommage. Rien de plus connu que ces faits, mais pourquoi fermer les yeux à une vérité banale à force d'être répétée? » — *c)* Enfin, dans l'éclosion de l'idolâtrie, il faut faire la part de l'*animisme*, sous toutes ses formes, appliquant aux « esprits » qui étaient censés mouvoir toutes choses, une portion plus ou moins considérable de ce qu'on attribuait plus ou moins confusément au divin : « lorsqu'on reconnaissait à l'esprit, qu'il s'agît d'un mort ou de l'agent d'un phénomène, la puissance, la bonté, la justice, dans une large mesure, lorsque le culte était public et l'attitude respectueuse, l'esprit était un dieu et l'hommage qu'on lui rendait, une religion. Mais s'il s'agissait d'un esprit anonyme, plus redouté qu'aimé, on essayait de le tenir à sa discrétion en exploitant ses appétits et ses défauts; on se contentait de la magie. Il est difficile de dire si cette religion a précédé la magie, et le polythéisme le polydémonisme. Nous n'affirmons nullement que la magie soit une religion dégénérée, ni que le polydémonisme soit issu du polythéisme. Mais nous demandons qu'on n'affirme pas non plus le contraire sans de bonnes raisons. Tout suggère une marche parallèle, si on peut donner ce nom à la rivalité des meilleurs sentiments et des plus bas instincts du cœur de l'homme. » Lagrange, *op. cit.*, p. 27. Que l'homme traduise ses sentiments, à l'égard des dieux ou des démons, en représentant sous une forme sensible ceux auxquels s'adressent ses hommages, et nous sommes en face de l'idolâtrie proprement dite. Le passage de l'animisme à l'idolâtrie est, avons-nous dit, voir col. 618, extrêmement facile. — *d)* De plus, aucune théorie purement naturiste ne peut prétendre donner la raison dernière et *morale* de la déformation du culte divin transposé du vrai Dieu aux fausses divinités. Cette raison dernière et d'ordre moral se trouve évidemment dans *le péché originel*, qui a obscurci l'intelligence de l'homme et dépravé sa volonté. « Peu satisfaite de l'invention du mal, écrit saint Athanase, *Cont. gentes*, n. 8, *P. G.*, t. xxv, col. 16-17, l'âme humaine peu à peu se mit à tendre vers le pire. Elle connaissait les différences entre les plaisirs, se plongeait dans l'oubli des choses divines, prenait goût aux émotions corporelles et aux seules choses présentes, s'arrêtant aux opinions courantes. Elle crut donc qu'il n'existait rien en dehors des êtres visibles et que seul l'éphémère et le corporel était le bien. Elle se pervertit et oublia qu'elle était à l'image du Dieu bon; sa force intime ne lui servit plus à voir le Dieu Verbe son modèle; sortie d'elle-même, elle s'occupa du néant et le façonna. Dans l'étreinte des passions corporelles, cachant le miroir intérieur, où seulement elle pouvait voir l'image du Père, elle ne voit plus ce qu'elle doit penser; emportée çà et là, elle n'aperçoit plus que ce qui tombe sous les sens. Aussi, pleine des désirs charnels, troublée par leur image, elle finit par se représenter le Dieu que sa pensée a oublié, parmi les choses corporelles et sensibles, appliquant aux objets visibles le nom de Dieu et n'attachant d'importance qu'à ce qu'elle désire et regarde comme agréable. *La malice est donc la cause introductrice de l'idolâtrie.* » Trad. de F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, p. 225. La théologie scolastique approfondira cette conception de la cause première de l'idolâtrie et la placera dans les dispositions défectueuses de l'homme, perverti par le péché, *inordinatus affectus, repræsentationis delectatio, ignorantia*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xciv, a. 4. — *c) Conclusion :* Il faut donc distinguer — et c'est là aussi la conclusion des beaux travaux du P. Lagrange, de Mgr Le Roy, du P. Condamin — dans les actes idolâtriques, deux éléments : l'un, que j'appellerais volontiers élément formel, la persistance de l'idée transcendante de Dieu, indépendante des théories naturistes, et dont l'origine est antérieure à l'apparition de l'idolâtrie sur la terre, idée qui donne précisément au culte *divin* rendu à des êtres qui n'en sont pas dignes, d'être une déformation et une dépravation coupable de l'acte latreutique réservé à Dieu seul, l'autre, élément matériel de l'idolâtrie (le seul que touchent les hypothèses émises par les savants rationalistes), qui est le choix fait par l'homme, sous l'une des influences psychologiques analysées par les historiens des religions, et sous l'influence originelle d'ordre moral que représente le déséquilibre introduit dans la nature humaine par le péché, des objets indignes du culte divin.

Schmidt. *op. cit.*; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905; A. Borchert, *Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus der Seelen-Ahnen und Geisterkult*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; P. Bugnicourt, art. *Animisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique;* Mgr Le Roy, art. *Naturisme*, *ibid.* Voir aussi, dans les *Recherches*, les *Bulletins d'histoire comparée des religions* du P. Bouvier.

3. *Une application : l'évhémérisme.* — L'évhémérisme (d'Évhémère, IVe siècle av. J.-C.) divinise les hommes ou humanise les dieux, ce qui est, sous ses deux aspects opposés, la même doctrine philosophique. C'est la plus simple et la plus facile explication de l'idolâtrie, celle à laquelle, pour mieux combattre le paganisme, auront recours les pères de l'Église, voir plus loin, col. 658. C'est également une des explications proposées par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xciv, a. 2. Et le plus curieux, ainsi que le remarque le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 463, est que l'évhémérisme peut naître de deux principes absolument opposés, le mo-

nothéisme et la mythologie, qui représentent les deux éléments concourant à l'éclosion de l'idolâtrie. Le monothéisme, mis en présence des dieux, ne saurait, en vertu de son propre principe, que nier leur existence. Il doit ensuite expliquer l'empire que ces fausses divinités ont acquis sur d'autres hommes, et, dès lors, il les considère, ou comme des esprits mauvais, ou comme des forces naturelles, ou comme des hommes divinisés.

La mythologie, de son côté, peut aboutir à l'évhémérisme. « A force de développer les histoires des dieux, leurs généalogies et leurs aventures, on les assimile tellement aux hommes qu'on finit par se demander où ils sont nés et où ils sont morts. A ce point cependant on touche à la limite qui distingue les dieux des hommes, et on ne peut la franchir sans que le concept de la divinité en soit atteint. Aussi faut-il supposer un moyen terme qui permettrait de procéder par analogie : les hommes divinisés. De sorte que le phénomène de l'évhémérisme doit se produire plus naturellement dans les pays où on divinise les mortels, ordinairement les rois. » Lagrange, *op. cit.*, p. 463. C'est le cas pour l'Égypte. Cf. Maspero, *op. cit.*, t. I, p. 81-85, 109-111, 116. Les dieux, fondateurs de villes, étaient, dans toutes les religions, en nombre incalculable; on montrait leur tombeau. A l'époque gréco-romaine, les exemples abondent : cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 464; certains assyriologues, Winckler, Hilprecht, Jeremias, proposent même de faire remonter l'évhémérisme aux premières origines connues de la Chaldée. Mais cette doctrine, qui repose sur le sens à donner au mot *gigunu*, tombeau *ou* sanctuaire, reste douteuse. Cf. Scheil, *Textes élamites-anzanites*, t. I, p. 34. En réalité l'évhémérisme est issu du polythéisme : il n'est qu'une application assez lointaine des principes que l'on a proposés plus haut touchant l'origine des cultes idolâtriques.

4. *Apparition de l'idolâtrie dans la religion primitive patriarcale.* — Les Livres saints nous donnent, sur le point de l'envahissement par l'idolâtrie du peuple que Dieu s'était choisi, des détails intéressants. Josué affirme, XXIV, 2, que les ancêtres d'Abraham ont servi les dieux étrangers; c'est pourquoi Abraham dut, sur l'ordre divin, quitter la terre où habitèrent ses aïeux et abandonner sa parenté. Gen., XII, 1. Tharé est nommément désigné. Abraham fut-il lui-même indemne? Les auteurs sont partagés sur cette question. Le témoignage d'Achior l'Ammonite, Judith, V, 6-9, n'est pas suffisant à prouver le contraire. Un passage parallèle de Jérémie, XVI, 13, indique clairement que, dans Gen., XII, 1, il est question d'une véritable idolâtrie. Laban, au culte du vrai Dieu, Gen. XXIV, 50; XXXI, 24, 29, 49, joint le culte des *théraphim*, appelés aussi *élôhîm*. Gen., XXXI, 19, 30, 32, 34. Rachel dérobe les idoles de son père, sans doute pour se les rendre favorables. Mais Jacob ordonne aux siens de « jeter les dieux étrangers qui sont au milieu » d'eux, Gen., XXXV, 2, et « ils lui donnèrent tous les dieux étrangers qu'ils avaient et les pendants qui étaient à leurs oreilles », 4. Cf. Judith, V, 6-8. Mais ce fut en Égypte que se produisit la grande défection idolâtrique dont parle Ézéchiel, XXIII, 3, 8, 19, 29. L'idolâtrie avait pénétré jusque dans la maison de Jacob. Les fils de Jacob s'étant alliés avec des Chananéennes, une foule de serviteurs appartenant à des cultes divers les suivirent sur les bords du Nil. Tout cela devait créer dans le peuple issu des patriarches un véritable foyer d'idolâtrie : foyer dont l'extension aurait infailliblement détruit le monothéisme primitif, si Dieu n'était intervenu directement.

III. L'IDOLATRIE ET LA RELIGION MOSAÏQUE. — 1° *Les lois divines promulguées contre l'idolâtrie.* — Le danger que courait le monothéisme dans le peuple de Dieu, par suite du contact des Chananéens et des Égyptiens, rendait nécessaire, avons-nous dit, l'intervention divine pour écarter la ruine complète de la vraie religion. De là, l'exode des Hébreux sous la conduite de Moïse, après quatre cents ans de séjour en terre d'Égypte. C'est au cours de cet exode qu'il plût au Seigneur de promulguer une solennelle interdiction de l'idolâtrie et des pratiques idolâtriques. Les lois portées par Dieu et promulguées par Moïse se trouvent principalement dans les livres de l'Exode et du Deutéronome.

1. Exod., XX, 3-5 : « Vous n'aurez point d'autres dieux devant moi (c'est-à-dire avec moi). Vous ne ferez pas d'images taillées, ni aucune figure de tout ce qui est en haut dans le ciel, et en bas sur la terre, ni de tout ce qui est dans les eaux sous la terre. Vous ne les adorerez point et vous ne leur rendrez point le souverain culte; car je suis le Seigneur votre Dieu, fort et jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération de ceux qui me haïssent et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et gardent mes préceptes. »

Ibid., 22-23 : « Vous avez vu que c'est du ciel que je vous ai parlé; vous ne ferez point de dieux d'argent, ni de dieux d'or; vous me dresserez un autel de terre sur lequel vous m'offrirez des holocaustes... Que si vous me faites un autel de pierre, vous ne le bâtirez point de pierres taillées... »

Ces textes nécessitent un bref commentaire. Jéhovah ne suppose pas que son peuple puisse ne pas le reconnaître comme le vrai Dieu. Mais il craint qu'il ne le reconnaisse pas comme le seul Dieu et mêle au culte du vrai Dieu l'adoration de fausses divinités. De là, la prohibition du verset 3. La défense de faire des images taillées est portée pour empêcher l'idolâtrie proprement dite. Dieu fait allusion aux cultes idolâtriques que les Hébreux ont vus en Égypte, où le soleil était adoré sous le nom de Ra, où des hommages étaient rendus aux animaux, par exemple au bœuf Apis, au crocodile, aux reptiles. Voir J. Capart, *La religion égyptienne*, dans *Où en est l'histoire des religions?* t. I, p. 93 sq. Il faut ajouter que cette prohibition visait aussi les pratiques idolâtriques des Assyriens. Cf. de Hummelauer, *In Exodum*, Paris, 1897, p. 199. Mais cette défense n'était pas absolument prohibitive de toute sculpture ou image représentant la divinité : elle concernait le culte rendu aux images, plutôt que la confection de ces images, et cela, dans la crainte de favoriser la propagation de l'idolâtrie. Moïse, en effet, fit faire lui-même des chérubins qu'il posa sur l'arche. Exod., XXXI, 18-19. Salomon en plaça aussi dans le sanctuaire du temple; il mit des figures de bœufs sous la mer d'airain et, sur les socles, des figures de lions, III Reg., VI, 23, 35; VII, 25, 29, 36, 44, sans compter toutes les autres sculptures qui devaient servir d'ornements. Enfin, la menace par laquelle Dieu termine la solennelle interdiction portée contre l'idolâtrie marque bien la gravité du précepte donné; et cependant quelle différence entre la menace des châtiments et la promesse des récompenses! Aux coupables, Dieu, dans sa justice, promet un châtiment qui ne se prolongera que jusqu'à la quatrième génération; aux Israélites fidèles, Dieu promet une récompense *in millia*, c'est-à-dire sans mesure dans le temps. La bonté l'emporte sur la sévérité.

Dans les versets 22-23, Dieu donne des prescriptions générales relatives à l'autel sur lequel on doit lui offrir des sacrifices, et cela en vue de préserver son peuple de l'idolâtrie. Autel de terre ou même de pierre, mais non sculptée. L'autel unique fut prescrit par Dieu pendant le temps des pérégrinations à travers le désert; les Hébreux devaient venir immoler

devant le tabernacle les animaux destinés à leur nourriture ou aux sacrifices, et cela, outre la raison de sanctification des aliments, Lev., xvii, 3-5, dans le but d'éviter les pratiques idolâtriques qu'ils avaient parfois associées à l'immolation des animaux, 7. Cette loi fut abrogée lorsque les Hébreux furent entrés dans la terre promise. Deut., xii, 15. « Les sacrifices devront être offerts dans le lieu que Jéhovah aura choisi dans une des tribus. Deut., xii, 13-14. En attendant qu'il fût déterminé et que Jérusalem devînt le seul lieu habituel des sacrifices, la législation du livre de l'alliance subsistait; il était toujours licite d'immoler à Jéhovah là où il avait ordonné de faire mémoire de son nom, et les expressions de la nouvelle législation, Deut., xii, 13-14, sont telles, que, tout en restreignant à un seul lieu l'érection des autels pour le culte ordinaire et officiel, cf. II Par., xxxii, 12, elles n'excluent pas que, dans des circonstances extraordinaires, on ne pût, même après la construction du temple, ériger accidentellement et transitoirement d'autres autels et y offrir des sacrifices. » P. Renard, art. *Autel*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. i, col. 1267.

2. Le Deutéronome reprend, en plusieurs endroits, en les précisant, les interdictions portées par Dieu et rappelées au livre de l'Exode.

iv, 15 sq. : « Vous n'avez vu aucune figure (extérieure) au jour où le Seigneur vous parla sur l'Horeb au milieu du feu (comparez : Exod., xx, 22 · Vous avez vu que c'est du ciel que je vous ai parlé), de peur qu'étant séduits, vous ne vous fassiez quelque image de sculpture, quelque figure d'homme ou de femme, ou de quelqu'une des bêtes qui sont sur la terre, ou des oiseaux qui volent dans le ciel, ou des animaux qui rampent et se remuent sur la terre, ou des poissons qui sont sous la terre dans les eaux; ou qu'élevant vos yeux vers le ciel, et y voyant le soleil, la lune et tous les astres, vous ne tombiez dans l'illusion et dans l'erreur, et que vous ne rendiez un culte d'adoration à des créatures. »

23 sq : « Gardez-vous d'oublier jamais l'alliance que le Seigneur votre Dieu a faite avec vous et de vous faire en sculpture l'image d'aucune des choses dont le Seigneur a défendu d'en faire, parce que le Seigneur votre Dieu est un feu dévorant et un Dieu jaloux (cf. Exod., xx, 5). Si, après avoir eu des enfants et des petits-enfants, et être demeurés dans ce pays, vous vous laissiez séduire jusqu'à fabriquer quelque image (sculptée), en commettant devant le Seigneur votre Dieu un crime qui attire sur vous sa colère, j'atteste aujourd'hui le ciel et la terre que vous seriez bientôt exterminés de ce pays que vous devez posséder », etc. Le texte sacré énumère ensuite les châtiments terribles qui frapperaient Israël coupable d'idolâtrie, y compris le châtiment d'adorer des dieux faits de main d'homme et de les servir, au lieu d'adorer et de servir le vrai Dieu. Cf. Deut., xi, 16-17.

3. Les livres de l'Exode et du Deutéronome contiennent des commandements plus précis encore sur l'attitude des Hébreux à l'égard des nations dont les territoires leur sont dévolus, et à l'égard des coutumes idolâtriques de ces peuples.

Exod., xxiii, 23, 24, 32, 33 : « Mon ange marchera devant vous, et il vous fera entrer dans la terre des Amorrhéens, des Héthéens, des Phérézéens, des Chananéens, des Hévéens et des Jébuséens, car je les exterminerai. Vous ne vous prosternerez pas devant leurs dieux et vous ne les servirez pas. Vous n'imiterez point leurs œuvres, mais vous les détruirez et vous briserez leurs statues... Vous ne ferez point d'alliance avec eux ni avec les dieux qu'ils adorent. Ils n'habiteront point dans votre terre, de peur qu'ils ne vous portent à m'offenser en servant les dieux qu'ils adorent, ce qui sera certainement votre ruine. »

Exod., xxxiv, 11 sq. : « Je chasserai moi-même devant vous les Amorrhéens, les Chananéens, etc... Prenez garde de ne jamais faire amitié avec les habitant de ce pays, ce qui causerait votre ruine; mais détruisez tous leurs autels, brisez leurs statues, coupez leurs *'ašérim* (c'est-à-dire les statues de la déesse Astarté); n'adorez point de dieu étranger. Le Seigneur s'appelle (le Dieu) jaloux; Dieu veut être aimé uniquement. Ne faites point d'alliance avec les habitants de ce pays-là, de peur que, lorsqu'ils se seront corrompus avec leurs dieux et qu'ils auront adoré leurs statues, quelqu'un d'entre eux ne vous invite à manger des viandes immolées (aux dieux). Vous ne ferez point épouser leurs filles à vos fils, de peur qu'après qu'elles se seront corrompues elles-mêmes, elles ne portent vos fils à se corrompre aussi avec leurs dieux. Vous ne ferez pas de dieux en fonte. » Cf. III Reg., xi, 2.

Le Deutéronome, vii, 1-16; cf. xii, 1-2, répète, en accentuant les menaces et les promesses, les mêmes prescriptions. Cf. Num., xxxiii, 52. A noter que l'interdiction d'adorer les étoiles, la lune, le soleil se trouve renouvelée au c. xviii, 3. Au c. xvi, 21-22, défense est faite derechef, cf. Exod., xxxiv, 13, de planter en *'ăšêrâh*, aucun arbre près de l'autel de Jéhovah. Défense d'élever un *massêbâh* (pierre levée, stèle). *'Ašêrâh* désigne ici l'emblème de la déesse du même nom, qu'il faut identifier avec la déesse Astarté. Cf. Jud., vi, 25, 26, 28, 30; IV Reg., xxiii, 6. De même que les Chananéens joignaient des *'ăšêrâh* à l'autel de Baal, la divinité mâle, de même, les Hébreux auraient pu être tentés de l'élever près de l'autel de Jéhovah : d'où l'interdiction du Deutéronome, xvi, 21. Cf. Mich., v, 13; Is., xvii, 8; xxvii, 9; II Par., xxiv, 8.

4. Le Deutéronome, enfin, porte une interdiction spéciale relative aux *hauts-lieux* (*bâmâh*, pluriel : *bâmôt*). L'usage de dédier les montagnes à la divinité était courant dans le pays de Moab et la terre de Chanaan; sur les raisons religieuses de ce fait, voir F. Prat, art. *Hauts-lieux*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. iii, col. 450. La législation du Deutéronome, relativement aux hauts-lieux est formulée au c. xii, où l'on retrouve également l'ordre formel de détruire tous les objets ou édifices ayant servi au culte des idoles, de changer même le nom des lieux pour effacer jusqu'à la mémoire d'un culte superstitieux. Mais une interdiction plus précise vise au n. 2 « les lieux où les nations... ont adoré leurs dieux sur les hautes montagnes, et sur les collines et sous tous les arbres touffus ». Sur ce dernier point, cf. Is., i, 29; lvii, 5; Ezech., xiii, 28; Os., iv, 13. Cet ordre, relativement à la destruction des hauts-lieux idolâtriques, se retrouve au livre des Nombres, xxxiii, 51, 52 : « Quand vous aurez passé le Jourdain, et que vous serez entrés dans le pays de Chanaan, exterminez tous les habitants de ce pays-là; brisez les pierres érigées (en l'honneur des fausses divinités); mettez en pièces leurs statues et renversez tous *leurs* hauts-lieux... » On remarquera, dans ce dernier texte, que Moïse ne dit pas : détruisez tous *les*, mais tous *leurs* hauts-lieux. Ce ne sont donc pas les hauts-lieux eux-mêmes, ni le culte rendu au vrai Dieu sur les hauts-lieux, que Dieu entend prohiber, mais simplement les hauts-lieux de Chanaan et le culte qu'on y rendait aux idoles. A cette interdiction relative aux hauts-lieux, il convient de joindre la prescription d'offrir à Jéhovah les sacrifices prévus par la loi, en un lieu unique. Les rationalistes s'appuient principalement sur ce dernier point du code sacerdotal pour démontrer que l'idolâtrie avait été courante en Israël, ou tout au moins officiellement tolérée, jusqu'à la construction

du temple de Jérusalem. En effet, nonobstant l'obligation de sacrifier en un lieu unique, les Hébreux gardèrent la coutume de sacrifier sur les hauts-lieux. Tout d'abord, avons-nous déjà remarqué, l'interdiction des hauts-lieux regarde uniquement les hauts-lieux consacrés au culte idolâtrique. Les Hébreux ont donc pu, de ce chef, avoir des hauts-lieux consacrés au culte du vrai Dieu. Ensuite, l'unité du sanctuaire ne pouvait obliger le peuple de Dieu avant la construction du temple. Les sacrifices offerts au vrai Dieu sur les hauts-lieux sont mentionnés sans le moindre blâme. I Reg., IX, 12, 13, 14, 19, 25. C'était une application particulière de la loi de Exod., XX, 24, 25. Nous avons déjà dit d'ailleurs que la législation plus sévère du Lev., XVII, 3-9, était abrogée. Voir col. 625. On pourrait multiplier les exemples de sacrifices offerts sur les hauts-lieux, sans que l'écrivain sacré y trouve rien à blâmer. II Reg., XV, 7, 9; I Reg., XX, 29. La raison de la licéité de ces sacrifices est indiquée. II Reg., VII, 6, 7; III Reg., VIII, 16; cf. III, 2-5. C'est que le temple n'était pas encore bâti. Parmi les hauts-lieux consacrés au culte de Jéhovah, Gabaon, III Reg., III, 4; I Par., XVI, 39; XXI, 29; II Par., I. 3, 13; Rama, I Reg., IX, 12, 13, 14, 19, 25; Gabaath-Elohim, I Reg., X, 5, 13; Bethléem, I Reg., XX, 24-29; XVI, 2-5; Galgala, Jos., V, 2-9; IV, 19-25; I Reg., VII, 16; X, 8; Ose., IV, 15; IX, 15; XII, 11; Ophra, Jud., VI, 26; VIII, 27; Hébron, II Reg., XV, 7-9, 12; Silo, où demeura longtemps le tabernacle, Jos., XVIII, 1; Nob, où furent pendant quelque temps le tabernacle, le grand-prêtre et l'éphod., I Reg., XXI, 1-9; et probablement aussi Béthel et Masphath, que les Septante appellent des lieux sanctifiés, ἐν τοῖς ἡγιασμένοις, I Reg., VII, 16; le mont des Oliviers, II Reg., XV, 30-32; le Carmel, IV Reg., IV, 23; Dan, Jud., XVII, 3; cf. XLVI, 5-6, 30; le principal fut à coup sûr Gabaon, *habbâmâh, hag-gedôlâh*, désigné cinq fois, *loc. cit.*, sous le nom technique de *bâmâh*. La légitimité de ces hauts-lieux, en tant qu'ils étaient consacrés au culte du vrai Dieu (encore qu'un culte idolâtrique ou schismatique ait été mêlé au culte de Jéhovah à Béthel, III Reg., XII, 26-33; II Par., XI, 15; XIII, 9, et à Dan, cf. Jud., XVIII, XVIII), montre bien l'injustice des accusations trop absolues des rationalistes.

5. Il convient de signaler, en terminant, toute une série de mesures prises par Dieu pour empêcher son peuple de tomber dans l'idolâtrie, à laquelle un penchant quasi-irrésistible semblait entraîner les Israélites. Nous avons déjà d'ailleurs touché quelques-unes de ces mesures préventives : abolition du culte des images, Exod., XX, 3; Deut., IV, 15-19; ordre de ne rien laisser subsister des lieux et des noms mêmes de culte païens, Deut., XII, 2-4; Num., XXXIII, 52; extermination demandée des tribus chananéennes, Deut., VII, 16; Num., XXXIII, 55; dispositions restrictives relatives au commerce et aux alliances avec les étrangers, Exod., XXIII, 32-33; Deut., VII, 2-4; institution du sabbat, Exod., XX, 8-11; XXXI, 13-17; Deut., V, 12-15; des pèlerinages, Lev., XXIII; Deut., XVI; du nouveau tabernacle, Exod., XXV-XXX; XXXV-XL; des sacrifices, Lev., I-VII; auxquels se rapportent un sacerdoce spécial, VIII-X, et un rituel différent de celui des autres nations, rituel réglé dans ses moindres détails; distinguant les animaux purs et les animaux impurs, XI; cf. Deut., XIV; interdiction d'une foule de pratiques superstitieuses, Lev., XIX, 26-28; Deut., XIV, 1; et notamment des sacrifices humains, Lev., XVIII, 31; XX, 2, 3, 4, 5, Deut., XVIII, 10; substitution d'autres coutumes gênantes sans doute, mais dont l'effet était de donner au peuple de Dieu plus d'unité et de cohésion en l'isolant des contacts funestes; injonctions et menaces rigoureuses. Lev., XVII, 8-11; Deut., XIII; etc. Cf. F. Prat, art. *Idolâtrie, op cit.*, col. 810; Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibusque earum rationibus*, Tubingue, 1732, p. 284-288.

2° *Aperçu historique de l'idolâtrie dans le peuple d'Israël.* — Les différentes prescriptions et interdictions que l'on a exposées plus haut, jointes à la suite des événements, nous tracent pour ainsi dire naturellement le cadre de l'histoire de l'idolâtrie dans le peuple d'Israël. On peut considérer trois périodes : avant la construction du temple, de la construction du temple à la captivité, après la captivité.

1. *De Moïse à la construction du temple.* — *a) L'idolâtrie dans le désert.* — Deux faits culminants, l'adoration du veau d'or, quelques semaines après la sortie d'Égypte et, quarante ans après, adoration de Baal Phégor avec les Moabites et châtiments infligés aux prévaricateurs. Exod., XXXII, 1-6, 26-28; Num., XXV, 1-3, 5-9. A noter que, dans l'esprit d'Aaron, le veau d'or symbolisait Jéhovah. Exod., XXXII, 5. Sur le symbolisme du veau, voir Dhorme, *Les Sémites*, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. I, p. 147, 165, 166, 177; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 93-94; H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 467. Le taureau représentait le dieu syrien Adad, qui présidait aux vents. Jéhovah se manifestant sur l'Horeb dans les éclairs et le tonnerre, il était naturel que, pour le symboliser, Aaron songeât à la représentation du dieu Adad. Voir H. Lesêtre, *Veau d'or*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 2388. Entre ces deux points culminants de l'histoire de l'idolâtrie dans le désert, se placèrent des défaillanees que les écrivains sacrés ne nous ont pas conservées, mais dont nous soupçonnons l'existence par Amos, V, 25-26. — *b) Au temps des Juges*, « les enfants d'Israël, ajoutant de nouveaux péchés aux anciens, firent le mal en la présence du Seigneur, et servirent les idoles, les *Baalim*, les *Astaroth*, les dieux de Syrie, de Sidon, de Moab, des enfants d'Ammon et des Philistins, et ils abandonnèrent le Seigneur et ne l'adorèrent point. Le Seigneur, irrité contre eux, les livra aux mains des Philistins et des enfants d'Ammon. » Jud., X, 6-7. Cf. III, 7; VIII, 33; II, 11-23. Les anathèmes prononcés par Dieu contre les tribus chananéennes ne comportaient aucune exception. La première infidélité des Hébreux fut précisément d'excepter, soit délibérément, soit en raison de certaines circonstances imprévues, un grand nombre de principautés chananéennes: occupation (?), mais simplement temporaire, de Gaza, Ascalon et Accron, Jud., I, 18; maintien des Jébuséens dans la forteresse de Sion, 21; vie sauve consentie aux habitants de Gabaon, Béroth, Cariathiarim, Caphira, Jos., IX, 3-27; exceptions faites par Manassé, en faveur de Betsan, Thanac, Dor, Jéblaam, Mageddo, et leurs dépendances, Jud., I, 27, subjuguées ensuite, mais non anéanties, 28; par Éphraïm, en faveur de Gazer, 29; par Zabulon, en faveur de Cétron et Naalol, qu'il se contenta de rendre tributaire, 30; par Azer, en faveur d'Accho (Acre), de Sidon, d'Ahalab, d'Achazib, d'Helba, d'Aphec et de Rohob, 31-32; par Nephthali, en faveur de Betsamès et de Berthanath, qu'il soumit sans les exterminer, 33; par Dan, en faveur des Amorrhéens, qui résistèrent sur le mont Harès, et à Aïalon et Salébim, mais dont il fit, plus tard, ses tributaires. Ainsi entourés de populations païennes, conservant à l'intérieur même de leurs terres des centres d'idolâtrie, les Hébreux prirent une partie des croyances, des mœurs, des pratiques religieuses de ceux avec qui ils habitaient. Les mariages avec les infidèles furent aussi une occasion de perversion : « Les enfants d'Israël habitèrent au milieu du Chananéen, de l'Héthéen, de l'Amorrhéen, du Phérézéen, de l'Hévéen et du Jébuséen; ils prirent pour femmes leurs filles et ils donnèrent eux-mêmes leurs propres

filles à leurs fils, et ils servirent leurs dieux », III, 5. Les hauts-lieux furent aussi une occasion de perversion : les infidèles ne faisant aucune difficulté de prendre part aux cérémonies des Hébreux, ceux-ci étaient tentés de les payer de retour. Enfin, l'idée des religions nationales, idée si répandue chez les anciens peuples, fut aussi un prétexte d'idolâtrie : on se croyait obligé de prendre la religion du pays que l'on habitait, afin de se rendre propices les dieux protecteurs de cette région. Ruth, I, 16. De là, grave danger pour les Hébreux immigrés en Chanaan.

Le livre des Juges est rempli du récit des défections du peuple hébreu, et des châtiments dont Dieu le frappe pour le ramener à la pureté du culte monothéiste. La faute commise par les tribus épargnant les peuples de Chanaan leur est sévèrement reprochée par l'ange du Seigneur, II, 1 sq. La génération que gouvernait Josué étant disparue, les Israélites se mirent à servir les Baalim et ils abandonnèrent le Seigneur... et ils servirent les dieux étrangers, et les dieux des peuples qui habitaient autour d'eux, et ils les adorèrent et excitèrent le Seigneur à la colère, l'abandonnant et servant Baal et Astaroth, II, 11-13. Cf. I Reg., VIII, 8; XII, 10. Pour remédier à l'idolâtrie, amener le peuple à la pénitence et aussi le délivrer des jougs ennemis qu'en punition de la faute commise Dieu faisait peser sur les Hébreux, « le Seigneur suscita les juges... Lorsque le Seigneur suscitait les juges, sa miséricorde fléchissait durant les jours de ces juges, mais après que le juge était mort, ils (les Israélites) retombaient, et faisaient des choses bien pires que n'en avaient faites leurs pères, suivant les dieux étrangers, les servant et les adorant », II, 16-19. Après une chute profonde dans l'idolâtrie, Dieu leur inflige huit ans de servitude sous le joug du roi Chusan Rasathaim de Mésopotamie, et suscite, pour les délivrer, Othoniel, III, 7-10. Après quarante ans de paix, nouvelle infidélité, 12 : nouveau châtiment, par l'intermédiaire d'Églon, roi de Moab, que les Israélites servirent dix-huit ans, 14. Aod les sauva. Après la mort d'Aod, nouvelle chute, IV, 1; nouvelle servitude sous le joug de Jabin, roi de Chanaan, 2. Délivrance d'Israël par Débora et Barac, IV-V. Nouvelles infidélités, VI, 1, nouvelle servitude sous Madian, pendant sept ans. Durant la mission même de Gédéon, deux cas d'infidélité particuliers à signaler, celle de Joas, père de Gédéon, lequel a un autel dédié à Baal, avec un *'aschéra*, VI, 25, et l'incident de l'éphod de Gédéon, VIII, 27, 33. A signaler aussi, sous Abimélech, le cas des Sichémites, ayant leur dieu et leur temple, le dieu Baal, dont le culte deviendra populaire dans le royaume d'Israël. Après le gouvernement de Jaïr, « les enfants d'Israël, ajoutant de nouveaux péchés aux anciens, firent le mal en la présence du Seigneur, et servirent les idoles, les *Baalim*, les *astaroth*, les dieux de Syrie, de Sidon, de Moab, des enfants d'Ammon et des Philistins; et ils abandonnèrent le Seigneur et ne l'adorèrent point », X, 6. Le Seigneur les livra aux mains des Philistins et des Ammonites. Faut-il voir dans le vœu de Jephté, XI, 31, un acte idolâtrique mêlé au culte du vrai Dieu? La chose n'est pas improbable. L'Écriture sainte nous laisse entendre, en effet, en plusieurs endroits, que l'idolâtrie des Israélites n'était point un abandon total du culte de Jéhovah, mais un mélange de pratiques idolâtriques au culte de Dieu. Le culte idolâtrique de Michas, XVI-XVII, en est un exemple. Samuel nous laisse supposer qu'il en était ainsi dans le peuple des Hébreux, I Reg., VII, 3, 4; cf. IV, 1-7; XII, 21. Enfin, la grande servitude des Hébreux courbés quarante ans sous le joug des Philistins eut également l'idolâtrie comme point de départ.

c) Au temps des rois. — Sous le roi Saül il n'est pas fait mention de l'idolâtrie à proprement parler, mais de la divination et de l'évocation des morts. La divination et la magie étaient fréquentes chez les peuples de Chanaan, Exod., XXII, 18; Num., XXIV, 1; Deut., XVII, 14; XVIII, 9-14; et chez les Philistins. Is., II, 6. Les prophètes les combattent; cf. Jer., XXVII, 9; Michée, V, 11. Soutenues par le paganisme ambiant, elles survivaient toujours dans le peuple. II Reg., XXXIII, 6; IV Reg., IX, 22. Voir, sur ce sujet, Davies, *Magic, divination and demonology among the Hebrews*, Baltimore, 1897; Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898. Ces pratiques avaient dû pénétrer chez les Israélites, puisque Saül prend des mesures sévères à l'égard des magiciens et des devins, I Reg., XXVIII, 3, 9, quoique lui-même allât consulter la pythonisse d'Endor, 7 sq. Sous le roi David, ce fut le triomphe de la religion monothéiste. David résolut de faire de Jérusalem le centre du culte divin en y transportant l'arche d'alliance, demeurée à Cariathiarim. On connaît par II Reg., VI, 1-23; I Par., XIII, 1-14; XV, 1-29; XVI, 1-43, les détails des translations de l'arche. Il voulut même y construire un temple au Seigneur, mais le prophète Nathan lui fit savoir, au nom de Dieu, que cet honneur était réservé à son successeur et fils, Salomon. II Reg., VII, 8-16.

2. *De la construction du temple à la captivité.* — C'est le roi Salomon, dont le début du règne avait été marqué d'une si grande sagesse et d'une si grande piété, qui donne le signal, dans son royaume, du retour à l'idolâtrie. Son apostasie fut la conséquence de son inconduite. Aimant beaucoup de femmes étrangères, III Reg., XI, 1-3, « son cœur fut dépravé par les femmes, en sorte qu'il suivait les dieux étrangers », 4; Salomon servait Astarté, déesse des Sidoniens, et Moloch, idole des Ammonites, 5; il bâtit un temple à Chamos, idole des Moabites, sur la montagne qui est contre Jérusalem, et à Moloch, et c'est de cette manière qu'il fit pour toutes ses femmes étrangères, qui brûlaient de l'encens et sacrifiaient à leurs dieux. Cf. 33. En punition de ces crimes, Dieu décida la division du royaume, non du vivant de Salomon, mais dès l'avènement de son fils Roboam, 34-37. A partir de ce moment, il faut diviser l'histoire de l'idolâtrie en Israël, tout comme le royaume lui-même fut divisé.

a) L'idolâtrie dans le royaume de Juda. — Depuis la construction du temple, les hauts-lieux, même consacrés au culte de Jéhovah, étaient prohibés. Cf. Osee., X, 5, 8; Amos, VII, 9; Mich., I, 5; Jer., XVII, 3; Ezech., VI, 3, 6. Plusieurs rois en élevèrent, que l'Écriture, même dans les récits simplement historiques, ne manque jamais de blâmer. Cf. pour Salomon, III Reg., XI, 7; pour Jéroboam, III Reg., XII, 31; XIII, 32; pour Joram, II Par., XXI, 11; pour Achaz, II Par., XXVIII, 4. Une formule, qui revient comme un refrain, s'applique aux rois qui, sans élever de *bâmôth*, n'ont cependant pas renversé ceux qui subsistaient. C'est du moins ce que laisserait supposer la formule de la Vulgate : *excelsa autem non abstulit.* En hébreu, le texte dit simplement : « Les hauts-lieux ne furent pas abolis », ce qui implique sans doute une responsabilité moindre pour les rois. Bien plus, un certain nombre des rois qui ont laissé subsister les hauts-lieux sont loués pour leur piété et leur droiture; c'est ce qui arrive pour Asa, III Reg., XV, 14; pour Josaphat, XXII, 44; cf. 43; pour Joas, IV Reg., XII, 3; cf. 2; pour Amasias, XIV, 4; cf. 3; pour Azarias, XV, 4; cf. 3; pour Joatham, XV, 35; cf. 34; voir également pour Asa, II Par., XV, 17, et, pour Josaphat, II Par., XX, 32, 33. Ces deux témoignages de l'auteur des Paralipomènes suffisent à démontrer, à l'encontre de la thèse rationaliste, que cet auteur ne passe pas systématiquement sous silence les tolérances accordées par certains rois pieux au culte rendu à Jéhovah sur les hauts-lieux. A Jé-

hovah, disons-nous, et non pas aux idoles, ce qui les excuse en partie, sinon totalement, de péché, du moins de péché grave. Qu'il s'agisse ici du culte de Jéhovah (culte néanmoins interdit à cause de l'unité du sanctuaire), l'histoire de l'impie Manassé, rapportée dans ce même IIe livre des Paralipomènes le prouve suffisamment. « L'impie Manassé, après avoir rétabli les hauts-lieux, démolis par Ézéchias, son père, érigé des autels à Baal et des *'ăšérâh*, adoré toute la milice des cieux et placé des statues idolâtriques jusque dans le temple de Salomon, II Par., XXXIII, 1-7, fut emmené captif à Babylone, rentra en lui-même, fit une sincère pénitence et reconnut que Jéhovah était Dieu, 8-13. De retour à Jérusalem, il fit disparaître les dieux étrangers et l'idole, *has-sémél*, de la maison du Seigneur, ainsi que les autels élevés sur la montagne du temple. Il rétablit l'autel du Seigneur, y sacrifia des victimes pacifiques et des hosties de louanges et enjoignit à Juda de servir Jéhovah Dieu d'Israël, 14-16. Cependant, ajoute l'écrivain sacré, le peuple sacrifiait encore sur les hauts-lieux, mais seulement à Jéhovah. » Ce texte est instructif à plusieurs titres : il nous montre combien l'auteur des Paralipomènes est exempt de cet esprit de système qu'on lui reproche tant. Il nous apprend qu'il y avait deux sortes de hauts-lieux, ceux des idoles et ceux de Jéhovah. Manassès, converti, démolit les premiers, qu'il avait autrefois érigés lui-même, et épargna les seconds. Malgré cela l'écrivain inspiré ne met pas en doute la sincérité de sa pénitence; il le croit donc excusé soit par la bonne foi, soit par les nécessités politiques. F. Prat, *Hauts-lieux*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 456-457.

Sous Roboam, fils de Salomon, l'idolâtrie fit sa réapparition dans le peuple de Juda; « ils se firent des autels, des statues et des bois sacrés sur les hauts-lieux et sous les arbres couverts de feuillages. Il y eut aussi des efféminés (des prostitués sacrés, cf. Deut., XXIII, 17, 18) dans leur terre, et ils commirent toutes les abominations des nations que le Seigneur avait détruites devant la face des enfants d'Israël ». III Reg., XIV, 23-24. Sous son successeur Abia, mêmes infidélités. On ne dit pas expressément que les rois fussent eux-mêmes livrés à l'idolâtrie, mais tout le laisse supposer, XV, 3. Asa, successeur d'Abia, « chassa les efféminés du pays, et le purifia de toutes les souillures des idoles que ses pères avaient fabriquées. Il éloigna même sa mère Maacha, afin qu'elle ne fût pas préposée au bois de la déesse Astarté; et il brisa sa statue très obscène et la brûla dans le torrent de Cédron; mais il ne détruisit pas les hauts-lieux », 12-14, quoique cependant, dans son zèle à détruire les autels idolâtriques, il ait tenté une réforme sur ce dernier point. II Par., XIV, 2-5. Josaphat fit une réforme de ce genre : son cœur ayant pris de la hardiesse à cause des voies du Seigneur, il enleva de Juda même les hauts-lieux et les idoles d'*Aschéra*, II Par., XVII, 6; mais, cette fois encore, la réforme ne réussit pas complètement. Cf. III Reg., XXII, 44. Joram, fils de Josaphat, fit le mal. IV Reg., VIII, 18. Ce fut un roi impie, tout comme son fils et successeur, Ochosias, « gendre de la maison d'Achab », 27, et fils de l'impie Athalie. On connaît l'influence pernicieuse exercée par cette reine, qui marcha dans les voies des rois d'Israël, c'est-à-dire dans les voies de l'idolâtrie. Cf. II Par., XXII, 3; XXIV, 7. Après la mort violente d'Ochosias, Athalie voulut régner seule, mais son règne, après avoir débuté par de sanglantes exécutions, ne fut qu'une série ininterrompue d'actes criminels contre le culte du vrai Dieu. Les matériaux du temple et les objets du culte furent mis au service de Baal; le sanctuaire fut profané et dévasté. IV Reg., XII, 5-12; II Par., XXIV, 7. Joas, pendant tous les jours que l'instruisit Joïada, fut droit devant le Seigneur; le début de son règne marqua une réaction violente contre l'idolâtrie, II Par., XXIII, 17; il laissa néanmoins subsister les hauts-lieux, mais fit réparer le temple. IV Reg., XII; II Par., XXIV, 4-15. Mais après la mort de Joïada, Joas se laissa persuader par de nouveaux conseillers : il permit de rétablir le culte d'Astarté et des idoles à la place du culte du vrai Dieu. Le fils de Joïada lui-même ne fut pas écouté et Joas poussa l'ingratitude jusqu'à le faire mettre à mort dans le temple. II Par., XXIV, 17-21. Le châtiment de Dieu ne se fit pas attendre. La même année, le roi de Syrie, Hazaël, entreprit une expédition contre Juda et serait arrivé à Jérusalem, si Joas ne l'avait arrêté en lui envoyant les objets précieux du temple et le contenu du trésor du sanctuaire et du trésor royal. IV Reg., XII, 17-18; II Par., XXIV, 23 sq. Amasias, fils de Joas, rétablit le culte du vrai Dieu, si ce n'est seulement qu'il n'abolit point les hauts-lieux. IV Reg., XIV, 3-4. A la suite de ses victoires sur les Iduméens et les armées du royaume d'Israël, Amasias tomba dans l'idolâtrie. II Par., XXV, 14. Tué par ses sujets, on lui donna comme successeur son fils Azarias ou Ozias, roi pieux, mais qui laissa néanmoins subsister les hauts-lieux, IV Reg., XV, 3-4; ce roi voulut usurper les fonctions sacerdotales dans le temple, II Par., XXVI, 16, et il fut puni de la lèpre, 19; cf. IV Reg., XV, 5. Sous le règne du pieux Joatham, fils d'Ozias, les hauts-lieux furent encore tolérés, IV Reg., XV, 34; et le peuple péchait encore. II Par., XXVII, 2. Mais le fils de Joatham, Achaz, fut un impie, « marchant dans les voies des rois d'Israël ». Il arrivait au pouvoir dans un moment de prospérité, mais aussi de grand relâchement et d'immoralité. Cf. II Par., XXVII, 3-6; Is., II, 7-16, et plus généralement II-V; Ose., IV, 15. L'idolâtrie particulière à laquelle se livra Achaz fut le culte du dieu phénicien Baal, auquel il éleva des statues. II Par., XXVIII, 2. Dans la trop fameuse vallée de Hinnom, il offrit de l'encens aux idoles, 3. Un jour même, il « fit passer son fils au feu en l'honneur de Moloch », IV Reg., XVI, 3, c'est-à-dire qu'il le fit brûler. II Par., XXVIII, 3. Si Théodoret pense que le péché d'Achaz ne dépassa pas une simple purification par le feu imposée à son fils, *Quæst. in IV Reg.*, c. XVI, *P. G.*, t. LXXX, col. 779, l'opinion d'un véritable sacrifice consommé, acceptée par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XII, ἴδιον ὁλοκαύτωσε παῖδα κατὰ τὰ Χαναναίων ἔθη, a été adoptée par l'universalité des interprètes. Pour se défendre contre des ennemis puissants, Achaz recourt au roi d'Assyrie, pour lequel, afin de se le rendre favorable, il vide ses trésors et dépouille la maison du Seigneur. IV Reg., XVI, 8. Mais un voyage qu'il fit à Damas, pour se rendre auprès du roi victorieux, fut le point de départ de nouvelles infidélités. Achaz y prit le dessein de faire construire, dans le temple même de Jérusalem, un autel sur le modèle des autels païens d'Assyrie, en forme plus grande toutefois, sur lequel on pût offrir des sacrifices. IV Reg., XVI, 10, 12. Achaz envoya le dessin de cet autel au prêtre Urie, qui le fit en effet construire selon les désirs du roi, et, de retour à Jérusalem, Achaz monta à cet autel, y offrit des sacrifices non sanglants et y répandit le sang des victimes pacifiques. IV Reg., XVI, 12-13. Quoique vraisemblablement offerts à Jéhovah, ces sacrifices étaient empreints d'idolâtrie : l'autel païen suffisait à les rendre une profanation sacrilège. D'ailleurs Achaz, qui pratiquait le culte astrologique des Assyriens sur des autels qu'il avait fait construire dans son palais, en l'honneur du soleil, IV Reg., XXIII, 12, ne se gênait pas d'offrir des sacrifices aux dieux de Damas. II Par., XXVIII, 23. L'amour sacrilège de la nouveauté lui fit aussi introduire des changements dans le culte.

L'autel syrien, placé devant la partie antérieure du temple, fit qu'on dut reculer l'autel des holocaustes. De plus, sur l'autel syrien devaient être offerts les sacrifices les plus solennels de chaque jour. IV Reg., XVI, 14, 15. Les bassins d'airain, les bases qui les soutenaient, les bœufs et la mer d'airain furent enlevés et placés sur le pavé, 17; et cela, à cause du roi d'Assyrie, 18. Pour plus de détails, voir *Achaz*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 134-135. Le fils d'Achaz, Ézéchias, fit, dans le sens du vrai culte, une réaction complète : « il détruisit les hauts-lieux, renversa les statues, coupa les *aschéras* et brisa le serpent d'airain qu'avait fait Moïse, parce que jusqu'à ce temps-là les enfants d'Israël lui brûlaient de l'encens. » IV Reg., XVIII, 4. Mais le successeur d'Ézéchias, Manassé, «fit le mal devant le Seigneur, selon le culte des idoles des nations que le Seigneur avait exterminées à la face des enfants d'Israël. Et il en revint à bâtir les hauts-lieux qu'avait détruits Ézéchias, son père; il dressa des autels à Baal et fit des *aschéroth*, comme avait fait Achab, roi d'Israël; il adora toute la milice céleste; il construisit des autels à toute la milice du ciel dans les deux parvis du temple du Seigneur. Et il fit passer son fils par le feu; il aima les divinations, observa les augures, et établit des pythoniens et multiplia les aruspices. Il mit aussi l'*aschéra* dans le temple. IV Reg., XXI, 2-7. Le peuple, perverti par un tel prince, pécha devant le Seigneur et mérita les pires châtiments, 9-16. Cf. II Par., XXXIII, 1-9. Manassé, accablé par Dieu et emmené captif à Babylone, fit pénitence et, de retour à Jérusalem, restaura le culte du vrai Dieu, abolissant l'idolâtrie, mais laissant subsister les hauts-lieux consacrés à Jéhovah. II Par., XXXIII, 11-17. Amon, son fils et successeur, retomba dans l'idolâtrie et l'impiété de son père, mais n'imita pas sa pénitence; il fut tué par ses propres serviteurs. IV Reg., XXI, 19-23; II Par., XXXIII, 21-24. Son fils, Josias, fut prolcamé roi à sa place. Ce fut un roi pieux et droit : « il purifia Juda et Jérusalem des hauts-lieux, des *aschéras*, des simulacres et des images taillées au ciseau. Et on détruisit devant lui les autels des *baalim* et quant aux simulacres qui avaient été posés dessus, on les démolit; les *aschéras* aussi et les images taillées au ciseau, il les coupa, et les mit en pièces, puis en dispersa les débris sur les tombeaux de ceux qui avaient accoutumé de leur immoler. Outre cela il brûla les os des prêtres sur les autels des idoles, et il purifia Juda et Jérusalem. Mais de plus, dans les villes de Manassé, d'Éphraïm et de Siméon, jusqu'à Nephthali, il renversa tout. Et lorsqu'il eut détruit les autels et les *aschéras*, brisé en morceaux les images taillées au ciseau, et démoli tous les temples dans toute la terre d'Israël, il revint à Jérusalem. » II Par., XXXIV, 3-7. Le IV[e] livre des Rois donne sur cette purification générale des détails plus circonstanciés. Il note, en particulier, que, parmi les hauts-lieux détruits par Josias, se trouvaient ceux qu'avaient bâtis autrefois Salomon, sur le côté droit de la montagne du Scandale, à Astaroth, à Chamos et à Melchom, XXIII, 13. Le culte de Baal fut entièrement détruit, 4-5, ainsi que le culte du soleil, de la lune et des étoiles, *ibid.*; cf. 11. Défense fut faite de sacrifier désormais à Moloch, 10. Le culte idolâtrique de Béthel fut ruiné de fond en comble, 15, et, en général, le culte établi sur les hauts-lieux fut supprimé, 13, 19-20. Enfin, toute divination fut abolie, 21. Malheureusement, le fils et successeur de Josias, Joachaz, marcha dans une autre voie. On ne dit pas qu'il favorisa l'idolâtrie, mais tout le laisse supposer. Il en est de même de son successeur Joakim, et plus encore du roi suivant, Joachim ou Jéchonias, sous lequel Nabuchodonosor s'empara de Jérusalem, dévasta le temple et emmena en captivité le roi et une partie du peuple. Mathathias régna alors sous le nom de Sédécias, mais il fit le mal devant le Seigneur. La mesure était comble, et commença alors la grande épreuve de la captivité, après la dévastation du temple de Jérusalem. IV Reg., XXV, 13 sq.

b) Dans le royaume d'Israël. — L'histoire de l'idolâtrie dans le royaume d'Israël comporte moins de péripéties. A dire vrai, le royaume d'Israël a été dès le début et demeura toujours adonné à l'idolâtrie, dans ses rois et dans une bonne partie du peuple. L'idolâtrie eut comme point de départ la politique. Pour empêcher ses sujets de fréquenter le temple de Jérusalem, Jéroboam établit deux grands centres religieux, placés aux deux extrémités de son royaume, à Dan et à Béthel. III Reg., XII, 26-33; cf. IV Reg., X, 29. Le culte idolâtrique de Dan et de Béthel consistait dans l'adoration rendue au veau d'or. Jéroboam fit en effet construire deux veaux d'or, non pas dans l'intention de faire des idoles, mais pour offrir à ses sujets une représentation visible de Jéhovah. Il institua même un nouveau culte et un nouveau sacerdoce; mais Dieu, par un prophète, lui fit savoir combien cette initiative lui déplaisait, XIII, 1-10. Elle était, en effet, contraire aux prescriptions du décalogue, voir col. 624, et, de plus, pratiquement, elle détournait les Israélites du culte prescrit dans le temple de Jérusalem. Abia, roi de Jérusalem, reprocha, mais en vain, à Jérusalem, son initiative sacrilège. II Par., XIII, 8. Sur les raisons du symbole du veau d'or, voir ci-dessus, col. 628. Tous les rois d'Israël, sans exception, maintinrent le culte des veaux d'or. Aussi, dans le texte sacré, leur nom est-il accompagné de cette phrase qui revient sans cesse, comme un refrain : « Il fit le mal devant le Seigneur et marcha dans les voies de Jéroboam, et dans le péché, source des péchés d'Israël. » III Reg., XV, 26 (Nadab); XV, 33 (Baasa); XVI, 13 (Éla); XVI, 19 (Zambri); XVI, 25 (Amri). Achab et son fils Ochozias surenchérirent sur l'idolâtrie de leurs prédécesseurs, par l'introduction d'un culte officiel à Baal; mais leurs successeurs proscrivirent le culte de Baal, mais maintinrent les cultes idolâtriques des veaux d'or; IV Reg., III, 2-3 (Joram); X, 21-31 (Jéhu); XIII, 2 (Joachaz); XIII, 12 (Joas); XIV, 24 (Jéroboam II); XV, 9 (Zacharie); XV, 18 (Manahem); XV, 24 (Phaceia); XV, 28 (Phacée); XVII, 2 (Osée); et, la coupe de l'iniquité débordant, Israël fut détruit par Salmanasar IV.

C'est sous le règne de l'impie Achab que le culte officiel de Baal fit son entrée dans Israël. Sans doute le dieu Baal n'était pas un inconnu pour les Israélites. Déjà, avant d'entrer en terre promise, les Hébreux s'étaient laissés corrompre et entraîner à ce culte par les Moabites, cf. col. 628; mis en possession de la terre de Chanaan, ils rendent un culte à Baal, considéré par eux comme le dieu du pays. Jud., II, 11, 13; III, 7, 8; VI, 25-32; X, 6-7, 10; cf. VIII, 33; IX, 4; I Reg., VII, 3-4; XII, 10. Voir col. 644. Mais c'était là un culte encore confiné, si l'on peut ainsi s'exprimer, dans des initiatives individuelles. Après la division des royaumes, Achab, roi d'Israël, ayant épousé une Phénicienne, Jézabel, fille d'Ethbaal, roi de Sidon et prêtre d'Astarté, III Reg., XVI, 31, laissa son épouse déployer son zèle pour la propagation du culte de Baal et du culte d'Astarté dans tout le royaume d'Israël. III Reg., XVI, 31-33. Baal eut alors des prêtres, au nombre de quatre cent cinquante; Astarté en eut quatre cents. III Reg., XVIII, 19, 22. La défection fut considérable : on ne compta que sept mille hommes, dans tout Israël, qui ne fléchirent pas le genou devant Baal. III Reg., XIX, 18. Le prophète Élie combattit de toutes ses forces l'extension de l'idolâtrie en Israël, XVIII, 16-10. Ochosias, fils et successeur d'Achab, continua de servir le dieu phénicien. III Reg., XXII, 54. Joram, son successeur, détruisit

les emblèmes de Baal élevés par son père, mais ne déracina pas entièrement le culte, qui ne fut complètement détruit que par Jéhu, IV Reg., III, 2; x, 18-28. La ruine d'Israël fut la punition de son idolâtrie. IV Reg., XVII, 16, 18.

Le culte de Baal chez les Israélites mérite quelque attention. Baal eut un temple à Samarie, III Reg., XVI, 32; IV Reg., x, 21-27, et même, sous Athalie, à Jérusalem. IV Reg., XI, 18. Mais ce culte se pratiquait surtout sur les hauts-lieux, primitivement collines, ensuite, simplement tertres élevés de main d'homme. Jer., XIX, 5; XXXII, 35; III Reg., XVIII, 20. Ces élévations supportaient des autels dédiés au dieu. Jud., VI, 25; II Par., XXXIV, 4; Jer., XI, 13. Ces autels avaient, en guise d'ornements, des cippes ou colonnes. II Par., XXXIV, 4; IV Reg., x, 26. Comme sacrifices : immolation de taureaux ou d'autres victimes, III Reg., XVIII, 23; IV Reg., x, 24; parfums brûlés, Jer., VII, 9; XI, 13; IV Reg., XXIII, 5; gestes de baisers et d'adorations. III Reg., XIX, 18; cf. Ose., XIII, 2. Parfois, immolation de victimes humaines. Jer., XII, 16. Les nombreux prêtres attachés à ce culte formaient des classes diverses. IV Reg., x, 19. Revêtus d'ornements sacerdotaux, IV Reg., x, 22, ces prêtres (*kemârim*, pour les distinguer des prêtres du vrai Dieu, *kohanîm*, IV Reg., XXIII, 5; Soph., I, 4) invoquaient le nom de Baal, exécutaient des danses sacrées, en poussant de grands cris, autour de ses autels, meurtrissaient leur propre chair à coups de lances ou avec des glaives jusqu'à effusion de sang, égorgeaient les victimes. III Reg., XVIII, 26, 28. Cf. F. Vigouroux, art. *Baal*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1320-1321.

Au culte de Baal se joignait le culte d'Astarté, ou « reine du ciel ». Jer., XLIV, 19; VII, 18. La déesse était représentée, dans les populations chananéennes, par un pieu de bois symbolique (ce que la Vulgate exprime ordinairement par *lucus*). Le culte d'Astarté, comme celui de Baal, était sanguinaire, III Reg., XVIII, 28; le sang coulait dans ses fêtes et on lui offrait, comme à Moloch, des sacrifices humains. Voir *Astarté*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1187. Mais, en Israël, ce fut surtout par son aspect impur que le culte de la « reine du ciel » se manifestait. Autour de l'*asehéra*, on retrouve des courtisanes et des hommes voués à l'immoralité et aux vices contre nature (Vulg., *effeminati*). III Reg., XIV, 24; XV, 12-13; IV Reg., XXIII, 6-7; Ose., IV, 13-14.

Le culte de Moloch, avec ses sacrifices barbares, fut pratiqué plus d'une fois dans le royaume d'Israël, comme il le fut dans le royaume de Juda. Cf. IV Reg., XVII, 17.

e) Pendant la captivité. — Le livre de Tobie nous fournit quelques rapides aperçus sur la condition religieuse des Israélites en captivité. Tobie nous est représenté lui-même comme faisant exception dans le royaume d'Israël. Alors que tous se rendaient aux veaux d'or de Jéroboam, lui seul fréquentait le temple de Jérusalem. Tob., I, 6. Aussi, durant le temps de la captivité, s'abstenait-il, seul entre tous ses compagnons d'exil, de manger des viandes interdites par la loi. Lev., XI; Tob., I, 12. Ce trait suffit à nous faire comprendre que les Israélites avaient transporté en exil leurs habitudes d'impiété et d'idolâtrie. Les reproches blasphématoires que Tobie reçoit, pour sa confiance en Dieu, de la part de ses proches et de sa femme elle-même, nous dépeignent un état d'esprit fort regrettable. II, 15, 16, 22, 23. La captivité de Juda à Babylone était certes remplie de périls au point de vue de l'idolâtrie pour les Juifs, transportés tout d'un coup dans cette ville riche, dans laquelle les dieux chaldéens, Bel, Nabo, Istar, étaient magnifiquement célébrés et honorés. « Quelle tentation d'adorer ces dieux, qui, aux yeux du vulgaire idolâtre, possédaient plus de puissance que Jéhovah, puisqu'ils avaient assuré aux Chaldéens la victoire sur le peuple de Jéhovah ! Quand Nabuchodonosor ordonnait de rendre les suprêmes hommages au dieu national de Babylone, « tous les peuples, les tribus et les langues » se pliaient à son caprice, et la mort attendait ceux qui se refusaient à cet acte d'idolâtrie. Dan., III, 7, 21. Se contenter d'adorer Jéhovah constituait donc un acte de révolte contre le prince, un attentat contre les dieux protecteurs de Babylone. D'où, pour les Juifs, inclination à croire que Jéhovah les avait vraiment abandonnés, qu'il avait manqué à leur égard ou de puissance ou de bonté, qu'eux-mêmes pouvaient en tous cas associer à son culte celui de ces dieux de Babylone, qu'on portait en triomphe à travers la ville au milieu d'un peuple en délire, et qui savaient si bien ménager victoire, gloire et richesses à leurs adorateurs. Ce danger de perversion grandissait encore par le fait que les Juifs vivaient mélangés avec une population de même origine qu'eux, presque de même langage, de traditions, de mœurs, de goûts identiques sur bien des points. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 329-344. On ne peut dire combien de Juifs se laissèrent prendre aux attraits d'une si brillante idolâtrie. Dans le sein même de l'émigration, il se trouvait des hommes pour entraîner leurs frères au mal. Jérémie disait aux exilés : « Que vos prophètes qui sont au milieu de vous, que vos devins ne vous égarent pas. Ne prêtez pas attention aux rêves que vous suscitez. Ils vous prophétisent en mon nom; mais c'est à faux, je ne les ai pas envoyés, dit Jéhovah. » Lesêtre, art. *Captivité*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 236. Néanmoins, les Juifs n'abandonnèrent pas, du moins en général, le culte du vrai Dieu. La captivité, au contraire, fut, au point de vue du culte monothéiste, une épreuve salutaire. Dieu, en effet, pourvut providentiellement, par l'influence de ses prophètes principalement, à la conservation de la vraie religion parmi son peuple.

Il faut remarquer, avant de tracer brièvement le rôle des prophètes, que l'idolâtrie à laquelle se livrèrent les royaumes d'Israël et de Juda ne fut jamais l'abandon complet du culte du vrai Dieu, mais plutôt le mélange à ce culte d'autres cultes idolâtriques. « L'idolâtrie des Hébreux, écrit avec justesse le P. Prat, art. *Idolâtrie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 815-816, était moins une apostasie que l'adoption de pratiques ou de cérémonies étrangères. On n'abjurait pas Jéhovah, qui restait le seul Dieu légitime d'Israël; mais, par entraînement ou par intérêt, on associait à son culte un culte qu'il réprouvait. Chose extraordinaire ! Il n'y a pas, dans les noms théophores juifs, qui sont très nombreux, un seul cas certain d'une divinité étrangère. L'impie Achab lui-même avait donné à ses fils des noms dans la composition desquels entre le nom de Jéhovah. Enfin, nous voyons par l'histoire que l'idolâtrie, loin d'être endémique, est toujours rapportée à une source étrangère; et si, pour éluder cet argument, on prétend que tous les Livres saints ont été falsifiés en faveur d'une théorie préconçue, on tombe dans l'arbitraire et dans l'absurde. » Voir également l'intéressante série d'articles de M. Touzard sur l'*Ame juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1916-1919.

3. *Après la captivité.* — *a)* Après la captivité, même chez les Juifs demeurés loin de la Terre Sainte, il n'y a plus d'idolâtrie proprement dite. Le livre d'Esther, en particulier, nous montre les Juifs installés à Suse, « ayant des lois et des cérémonies nouvelles et, de plus, méprisant les décrets des lois ». Esth., III, 8. Les épreuves de la captivité eurent, en effet, un salutaire résultat. Selon la prophétie d'Ézéchiel, XXXVI, 24-28, le peuple de Dieu fut l'objet d'un renouvellement

profond qui le transforma moralement. Les leçons prédites par les prophètes, châtiments et délivrance, apprirent aux Juifs que les dieux chaldéens n'étaient rien en comparaison de Jéhovah. Le monothéisme s'en trouva raffermi chez les Juifs, et Dieu, qui du mal sait tirer le bien, ne permit la dispersion des Juifs que pour préparer les voies à l'évangile futur, en répandant dans les nations païennes, au milieu desquelles vécurent les Juifs, l'idée d'un Dieu personnel et du Messie à venir. Et, de fait, ni Esdras, ni Néhémie, ni Aggée, ni Malachie ne prononcent le nom d'idoles. La prophétie de Zacharie, XIII, 2, n'implique nullement qu'au temps du prophète, les idoles existaient encore en Israël. Il ne s'agit d'ailleurs que du *souvenir* des idoles, *nomina idolorum*. De plus, il faut bien comprendre le sens de la prophétie. Bien qu'au temps de Zacharie les Juifs ne fussent plus adonnés à l'idolâtrie, le prophète indique l'absence de l'idolâtrie, disparue jusqu'à son souvenir même, comme note caractéristique de la théocratie nouvelle. Cf. Ose., II, 17. Voir Knabenbauer, *In prophetas minores*, Paris, 1886, t. II, p. 381. Dans Zach., XI, 17, *idolum* ne signifie pas idole. C'est la traduction, assez imparfaite d'ailleurs, de l'hébreu *'ĕlîl*, néant. Voir col. 603. « Malheur au pasteur inutile », tel est le sens exact du passage.

Il faut même dire qu'après la captivité, les Juifs poussèrent jusqu'à un rigorisme exagéré toute apparence même d'idolâtrie. Toute image d'être vivant, même employée comme simple motif d'ornementation, fut sévèrement proscrite. Les aigles romaines furent presque considérées comme des idoles. Il était interdit de se baisser devant une statue païenne pour boire, pour ramasser un objet tombé, pour arracher une épine du pied. Cf. *Aboda Zara*, édit. franç., par Le Blant, 1890; Maimonide, *De idololatria cum interpretatione latina et notis Vossii*, 1668. On retrouvera plus tard cette intransigeance des juifs contre le culte des images; ils s'uniront parfois, comme ils le firent à Damas, au ve siècle, avec les mahométans, pour accuser les chrétiens d'idolâtrie. Voir ICONOCLASME. Cf. G. Bardy, *Les trophées de Damas*. Introduction. *Patrologia orientalis*, t. XV, p. 185.

Toutefois, toute trace d'actes idolâtriques individuels n'est pas encore disparue. Néhémie mentionne la fausse prophétesse Noadias, et les faux prophètes qui voulurent l'empêcher de reconstruire les murs de Jérusalem, II Esdr., VI, 14.

b) L'hellénisme. — Mais l'hellénisme essaya d'ébranler, une fois encore, la religion monothéiste. Jusqu'à l'avènement d'Antiochus IV Épiphane, l'hellénisme ne pénétra pour ainsi dire pas la Palestine, mais Jésus ou Jason, qui avait acheté du prince le souverain pontificat, fit tous ses efforts pour helléniser ses compatriotes. II Mac., IV, 7 sq. Il fit bâtir un gymnase et une éphébie; fit inscrire les habitants de Jérusalem parmi les citoyens d'Antioche; obligea les jeunes gens à se livrer aux jeux païens (et non pas, comme traduit la Vulgate, il exposa les jeunes gens dans des lieux infâmes); il fit progresser la vie païenne et étrangère, 9-13. Les prêtres ne s'attachaient plus aux fonctions de l'autel, mais, méprisant le temple et négligeant les sacrifices, ils prenaient part à la palestre, comptaient pour rien les gloires de leur patrie, et n'estimaient que les gloires des Grecs, 14-15. Jason osa davantage : des jeux devant se célébrer à Tyr en l'honneur de Melcarth, il voulut offrir, lui aussi, des sacrifices à l'Hercule tyrien, et envoya à cet effet une somme de trois cents drachmes (Vulgate : *didrachmas trecentas*; version syriaque : trois mille drachmes); mais les députés de Jason ne voulurent pas remplir ce mandat infâme et sacrilège; ils supplièrent le roi d'employer cet argent à un autre usage. On l'appliqua à la construction des trirèmes, 18-20. Peu de temps après, Antiochus traversa Jérusalem; le grand-prêtre lui fit faire un accueil enthousiaste, 21-22. Bientôt, Jason fut supplanté par Ménélas, qui acheta la souveraine sacrificature trois cents talents de plus que Jason, 24-25. Josèphe rapporte que cet intrigant se serait engagé à renier la foi de ses pères et efforcé de faire disparaître la trace de la circoncision. *Ant. jud.*, l. XII, c. V, 1. Mais, incapable de payer ce qu'il avait promis, Ménélas fut remplacé ou suppléé (le texte grec dit que Lysimaque fut le διάδοχος de Ménélas) par son frère Lysimaque, IV, 27-29, lequel se rendit si odieux qu'il fut massacré par les Juifs dans le temple même, 42. Une réaction, faite par Jason pour reprendre le pouvoir, irrita Antiochus, cf. I Mac., I, 20-29; II Mac., V, 11-21, qui se livra aux pillages et aux profanation sacrilèges sur la ville et le temple de Jérusalem. La persécution contre les Juifs fidèles au culte traditionnel devint alors terrible. Antiochus décréta « qu'il n'y aurait plus qu'un seul peuple, et que chacun abandonnerait sa loi; et toutes les nations acquiescèrent à la parole du roi Antiochus, et beaucoup d'Israélites acquiescèrent à la servitude qu'il imposait, sacrifièrent aux idoles et souillèrent le sabbat. » I Mac., I, 43-45. Le détail de ces persécutions, dont le but dernier et finalement avoué était de substituer le paganisme idolâtrique au monothéisme juif, est consigné dans les deux livres des Macchabées. En 168 ou 167 avant Jésus-Christ, Antiochus envoie Apollonius, à la tête d'une armée, avec la mission d'helléniser complètement Jérusalem. I Mac., I, 30; II Mac., V, 14. Pour y réussir, Apollonius devait, au besoin, anéantir une grande partie de la population juive et la remplacer par des hellènes ou des hellénisants. I Mac., I, 38-40; II Mac., V, 24. Il profita d'un sabbat pour faire massacrer tous les hommes sans défense qui se présentèrent, s'emparer des femmes et des enfants pour les vendre comme esclaves. I Mac., I, 30-34; II Mac., V, 24-26. Ayant assuré sa position à Jérusalem, I Mac., I, 35, Apollonius commença la persécution ouverte. Le roi ordonna qu'il n'y eût plus dans le royaume qu'une seule religion, la sienne. I Mac., I, 43, 46, 53. L'observation de la loi mosaïque fut interdite, le culte légal supprimé, le sabbat et la circoncision prohibés sous peine de mort. I Mac., I, 46-53. Ordre fut donné dans toutes les villes de Juda d'offrir des sacrifices aux idoles païennes. I Mac., I, 54. Le 15 casleu de l'an 145 de l'ère des Séleucides (décembre 168) un autel païen fut construit sur l'autel juif des holocaustes, dans le temple même de Jérusalem, et le 25 casleu on y immola pour la première fois des victimes. I Mac., I, 51 (texte grec). Le temple du vrai Dieu fut consacré à Jupiter Olympien. II Mac., VI, 2. On dut célébrer également, chaque mois, le jour où Antiochus était né, selon les rites païens, avec des couronnes de lierre en l'honneur de Bacchus. Pour assurer l'exécution de ses ordres, le roi envoya des émissaires les publier dans toutes les villes de Judée. I Mac., I, 46. Des inspecteurs avaient pour mission de les faire observer. I Mac., I, 53. Chaque mois, des perquisitions étaient faites. I Mac., I, 61. Quiconque était convaincu d'avoir gardé les observances de la loi ou conservé chez lui les Écritures saintes était mis à mort. I Mac., I, 60. Les femmes ayant fait circoncire leurs enfants étaient tuées avec leurs enfants. I Mac., I, 63-64; II Mac., VI, 10. Partout s'offraient des sacrifices idolâtriques. I Mac., I, 49-50, 57-58. Il y eut des défections chez les Juifs. I Mac., I, 45. Mais il y eut aussi de nobles résistances. I Mac., I, 65; cf. II Mac., VI, 18-31 (le saint vieillard Éléazar); VII, 1-41 (les sept frères). D'autres échappèrent à la violence en se cachant au fond des cavernes ou en s'enfuyant dans le désert. I Mac., I, 56; II Mac., V, 27; VI, 11.

La rigueur de la persécution amena une réaction salutaire. Matathias et ses cinq fils, les Macchabées, organisèrent une sainte rébellion et une résistance vigoureuse. I Mac., II, 7-70; III, 4. Judas Macchabée, auquel s'étaient joints un grand nombre de Juifs fidèles, vainquit Apollonius. I Mac., III, 10-12. Un autre émissaire d'Antiochus, Séron, fut battu à son tour près de Béthoron. I Mac., III, 10-12. Antiochus, en colère, I Mac., III, 26-27, résolut d'exterminer les Juifs, et chargea de l'œuvre de destruction Lysias en lui confiant une armée considérable avec des éléphants. I Mac., III, 32-36. Lysias envoya contre Judas Macchabée trois généraux, dont Gorgias, qui fut battu près d'Emmaüs. I Mac., IV, 1-22. L'année suivante (164 av. J.-C.) Lysias en personne fut vaincu. I Mac., IV, 28-35. Jérusalem reprise, Judas Macchabée purifia le temple, et, au jour anniversaire où, trois ans auparavant, l'autel avait été profané, le sacrifice fut offert de nouveau et l'autel dédié au culte. I Mac., IV, 36-59; II Mac., X, 1-8; cf. Joa., X, 22. La maladie d'Antiochus IV et sa conversion intéressée, I Mac., VI, 10-12; II Mac., IX, 5-17, furent le signal d'un apaisement momentané. Antiochus s'efforça même de gagner des partisans à son fils, et écrivit en ce sens aux Juifs, à la fidélité desquels il rend hommage. II Mac., IX, 18-27. Un traité de paix, où l'intervention des Romains se fit sentir, II Mac., XI, 34-38, fut signé, permettant aux Juifs le libre exercice de leur religion. II Mac., XI, 13-26. Mais cette paix était plus feinte que réelle. Lysias, qui l'avait signée au nom d'Antiochus V, s'était laissé guider par des considérations de pur intérêt politique. L'autorisation accordée au culte mosaïque, II Mac., XI, 22-26, n'empêchait pas que les apostats fussent favorisés ouvertement. II Mac., XI, 27-33. Après un an de trêve, la guerre recommença, plus violente que jamais (163). I Mac., VI, 20; II Mac., XIII, 1. Sur les péripéties de cette lutte, voir F. Vigouroux, *Antiochus V Eupator*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 701-702, et E. Beurlier, *Judas Macchabée*, t. III, col. 1797 sq. Antiochus V fut obligé finalement de traiter avec les Juifs. C'était fini désormais : aucun roi syrien ne renouvela la folle tentative d'imposer un culte païen aux Juifs. Il n'y eut plus que des tendances hellénistes, personnifiées dans les Sadducéens, en face d'un attachement plus rigoureux aux coutumes et au culte national, attachement qu'on trouve chez les Pharisiens.

Ce n'est pas à dire qu'aucune défaillance individuelle ne se produisît plus : parmi les soldats de Judas Macchabée eux-mêmes, un certain nombre, tués au combat d'Odollam, furent trouvés porteurs des offrandes faites aux idoles qui étaient à Jamnia, II Mac., XII, 40, ce qui était contraire aux prescriptions du Deutéronome, VII, 25-26.

L'hellénisme tenta de nouveau, mais sous une forme plus bénigne et respectueuse, somme toute, du culte national, de s'introduire en Palestine, sous le règne des Hérodes. Mais cette tentative n'apporte aucun élément important à l'histoire de l'idolâtrie chez les Juifs. Voir Prat, art. *Hellénisme*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 578.

c) Le Livre de la Sagesse est un monument de conciliation entre l'hellénisme et le monothéisme : il est le précurseur de l'Évangile, brisant l'exclusivisme étroit du judaïsme palestinien. Sans doute, « il ne fait aucun pas en avant vers la philosophie païenne, et il maintient les dogmes révélés avec une inflexible rigueur. Ses idées philosophiques sont bibliques avant d'être platoniciennes, et il les reproduit comme pour revendiquer le patrimoine traditionnel de la révélation. Mais, afin de prendre pied sur un terrain commun avec ceux qu'il interpelle, il prend ce qu'il peut de leur langage, il se sert de leur méthode, il emprunte leur éloquence, en un mot, il revêt leurs armes, mais uniquement pour les combattre, et plier déjà leur belle langue à l'expression des vérités divines. » H. Lesêtre, *Le Livre de la Sagesse*, Paris, 1880, Introd., p. 15. Le Livre de la Sagesse aborde la question historique de l'origine de l'idolâtrie, opposée à la sagesse, XIII-XIV, voir col. 616. Puis, il réfute le culte des idoles et en démontre l'inanité. Il ne dit rien de la démonolâtrie; le culte des esprits n'ayant pas encore alors d'adeptes nombreux. Le chapitre XIII est consacré à la réfutation du naturalisme; l'auteur y montre le vrai rôle des créatures; elles ne sauraient être le but des adorations de l'homme, mais le moyen conduisant à la connaissance, à l'amour, au culte du créateur. Cette erreur, trouvant un prétexte dans la beauté des œuvres de la nature, est néanmoins coupable, XIII, 6-7; le fétichisme est le comble de la dégradation, 10-19; l'idolâtrie, maudite de Dieu, fait un mauvais usage des créatures, XIV, 7-14; le culte des morts, l'adulation des rois expliquent en partie l'idolâtrie, 15-21; les conséquences morales de l'idolâtrie sont terribles : sacrifices humains, orgies nocturnes, impudicité; « ce n'est partout que confusion, sang versé, meurtre, vol et tromperie, séduction et mauvaise foi, tumulte et parjure, persécution des bons, oubli de Dieu, souillure des âmes, crimes contre nature, inconstance des unions, excès de l'adultère et de l'impudicité », 15-29. Dieu punit l'idolâtrie, 30-31. Le chapitre XV raille les idoles, faites de matière et sans âme, 1-17. Le culte des animaux est aussi insensé que le culte des statues de pierre ou d'argile, 18-19.

3° *Rôle des prophètes.* — Les prophètes, à l'égard de l'idolâtrie, sont, comme les juges, suscités par Jéhovah, pour maintenir dans le peuple israélite la fidélité au culte du vrai Dieu. Mais leur action s'exerce différemment, selon que le grand châtiment de l'exil est encore à venir ou est déjà infligé.

1. *Avant la captivité.* — *a)* Les premières manifestations idolâtriques en Israël provoquent la colère de Dieu. C'est le prophète Ahias qui est suscité pour faire connaître les châtiments que Dieu infligera à l'idolâtrie de Salomon et de Jéroboam. III Reg., XI, 11; cf. Eccli., XLVII, 21-23. Le nom de ce prophète, qui n'est pas prononcé à l'occasion de Salomon, nous ets connu par l'histoire de Jéroboam, à qui, de la part de Dieu, il promulgue la sentence qu'a méritée l'impiété de ce monarque. III Reg., XI, 29-33. A la femme de Jéroboam, venue le consulter sous un déguisement au sujet de son fils Abia, le prophète renouvelle les menaces terribles des châtiments réservés à Jéroboam et au peuple tout entier à cause de l'idolâtrie. III Reg., XIV, 6-13. Un autre prophète, dont le nom ne nous est pas connu, reproche à Jéroboam son impiété, au moment même où ce roi fait brûler l'encens sur l'autel du veau d'or de Béthel, et il lui annonce les châtiments divins tout près d'éclater. III Reg., XIII, 1-32.

b) Élie et Élisée sont suscités par Dieu pour lutter avec la plus grande énergie contre le culte de Baal, installé par Achab à Samarie. Élie reçoit sa mission de Dieu lui-même, III Reg., XVIII, 1, et doit la manifester par l'annonce de la cessation de la sécheresse qui depuis trois ans désolait Israël. Se présentant devant Achab, il lui reproche vivement d'avoir attiré le trouble en Israël, par l'abandon des commandements de Jéhovah et par l'installation du culte de Baal. Le roi doit choisir entre ces deux divinités. Élie propose de réunir sur le mont Carmel tout le peuple, avec les quatre cent cinquante prophètes de Baal et les quatre cents prêtres d'Astarté, que Jézabel, ennemie féroce des prophètes du vrai Dieu, nourrissait à sa table. On sait la proposition faite par Élie aux prêtres des fausses divinités. Ils prépareront une victime, et demanderont à leurs dieux d'envoyer le

feu du ciel pour la consumer. De son côté, il en fera autant à l'égard de Jéhovah. L'épreuve fut couronnée par un miracle en faveur de la vraie religion. Seul, Élie obtint de Jéhovah que le feu du ciel vînt consumer la victime préparée sur l'autel. Cet éclatant prodige convainquit tout le peuple que Jéhovah était seul Dieu véritable. Afin de détruire le culte de Baal, Élie, non par rancune ou cruauté, cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LVI, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 551; Alph. Tostat, *In III Reg.*, XVIII, q. XXXV, *Opera*, Cologne, 1613, t. VII, p. 292; Sanchez, *In quatuor libros Regum*, Lyon, 1623, p. 1256-1257, mais par une inspiration divine, et pour obéir aux prescriptions du Deutéronome, XIII, 15; XVII, 2-7, ordonna la mort de tous les faux prophètes de l'idole, et les fit tuer par le peuple sur le Cison. L'emplacement du sacrifice est nommé encore aujourd'hui *El-Mouhraqa*, « le sacrifice, *l'holocauste* », et le lieu du massacre, *Tell el Qasis*, « la colline des prêtres », ou *Tell el Qatl*, « la colline du massacre ». Cf. V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, 1re partie, *Samarie*, Paris, 1875, t. II, p. 245-247. Élie accompagna Achab à Jezraël, probablement pour le fortifier dans la lutte contre l'idolâtrie, mais devant les menaces de l'impie Jézabel, il dut s'enfuir. III Reg., XVIII, 4; XIX, 1-3. Enfin, à l'occasion d'un acte d'idolâtrie d'Ochozias. Élie fit annoncer à ce monarque la punition de sa faute. Le feu du ciel, à deux reprises, châtia les envoyés insolents du monarque. IV Reg., I, 3-16. En dehors de ces interventions directes contre l'idolâtrie, Élie lutta pour le maintien du monothéisme dans Israël, en continuant l'œuvre de l'école des prophètes, dont il cachait les membres, sans cesse menacés par Jézabel.

La mission d'Élisée fut moins directement engagée dans la lutte contre l'idolâtrie, quoique cependant un des premiers actes du prophète fût de châtier les enfants idolâtres de Béthel se moquant de l'homme de Dieu. IV Reg., II, 23-25. Sa mission fut plutôt politique, mais avec le but évident de conserver, au milieu des vicissitudes de fortune des rois de Juda et d'Israël, la pensée de la puissance de Jéhovah et, par voie de conséquence, l'obligation de le servir. Notons toutefois deux incidents se rattachant immédiatement à la question de l'idolâtrie : la conversion du général syrien Naaman, IV Reg., V, 15-19, et la destruction de la dynastie idolâtre d'Achab, destruction dont Élisée fut lui-même un des instruments.

c) Sous les prophètes suivants, l'idolâtrie chananéenne continue à faire ses ravages dans le peuple de Dieu. Sans doute le culte de Baal n'est plus un culte officiel à Samarie, mais il se trouve souvent allié à un culte plus ou moins légitime de Jéhovah. Les prophètes d'action interviendront encore plusieurs fois; sous Manassé, cf. IV Reg., XXI, 10-15; Urie sous Joakim, Jer., XXVI, 23-30; mais ce sont surtout les prophètes écrivains qui feront entendre les menaces contre l'idolâtrie.

Amos, bien que dirigeant principalement sa polémique contre les désordres et l'immoralité, ne manque pas cependant de noter combien l'idolâtrie d'Israël attire sur le peuple les châtiments de Dieu. II, 4, 7; III, 5, 14; V, 4-6. Osée, au contraire, vise directement l'idolâtrie en Israël, idolâtrie qu'il appelle une fornication, I, 2. L'idolâtrie proscrite par Osée est le culte de Baal, que les Juifs, en grand nombre, alliaient au culte de Jéhovah. Mais il vise aussi le culte des veaux d'or de Béthel, IV, 12-14, 15-17; V, 1-3; VIII, 4-6, 11; IX, 1, 10, 15; X, 1, 5, 8, 15; XI, 2; XII, 11; XIII, 1 sq. Il reproche à Israël ses infidélités politiques qui, en plaçant le royaume sous l'influence des empires païens du voisinage, étaient en opposition avec les principes théocratiques reçus dans le peuple de Dieu. Cf. VII, 8, 11; XI, 1; XIV, 1-3. En conséquence, le Seigneur chassera le royaume d'Israël de sa maison, IX, 15. Isaïe combat moins directement l'idolâtrie; néanmoins il flagelle en passant les pratiques idolâtriques de Juda, II, 5-9; les superstitions, les devins, les sorciers, les ventriloques, les pythoniens, etc., II, 6; III, 2; VIII, 19; XXXI, 7; il mentionne les idoles ou les pratiques idolâtriques des Juifs ou des peuples avoisinants dans les termes les plus méprisants, et rattache leur chute définitive au triomphe du Messie, II, 20; XVI, 12; XVII, 7-8; XIX, 3; XXI, 9; XXX, 22; XXXI, 7; dans la deuxième partie de son livre, Isaïe insiste sur la vanité des idoles, XL, 18 sq.; XLI, 21 sq.; XLIV, 9-20; cf. XLVI, 1-7; XLVII, 12-14; et conclut que c'est Dieu seul et non les idoles qu'il faut servir, XLV, 18-27. Michée, dès le début de sa prophétie, fait allusion à l'idolâtrie de Juda et d'Israël, cause des châtiments dont Dieu frappera son peuple, I, 5. Samarie sera punie et ses idoles brisées, 6-7. Le triomphe du Messie marquera la destruction de l'idolâtrie, V, 9-13. Sophonie écrit en un temps où le culte de Baal est encore en honneur dans Juda, où l'on jure encore par Melchom. Des châtiments terribles fondront sur Jérusalem à cause de ces idolâtries, I, 2-10, 13. Menaces analogues dans Habacuc, I, 1-4, qui prédit cependant la ruine des Chaldéens, instruments de la vengeance divine, punis eux-mêmes en raison de leur idolâtrie, II, 18-20. Le prophète Jérémie avec son disciple Baruch terminent la série des prophètes menaçant le peuple de Dieu, au nom de Jéhovah, à cause de son idolâtrie. Jérémie annonce la réprobation définitive de Juda, il résume les causes de cette réprobation, dont la principale est l'infidélité du peuple et de ses chefs, II, 1-9; infidélité qui consiste à abandonner sa religion pour courir — chose inouïe — après des idoles, 10-13. Cf. 22-25; Juda, devant les malheurs qui ont fondu sur Israël, n'a pas su ouvrir les yeux et s'obstine dans l'impénitence; il ne voit pas le châtiment qui est imminent, et dont la cause est qu'il n'y a plus de justes à Jérusalem, mais seulement des hypocrites, des adultères, des idolâtres, V, 1-9. Juda périra donc; l'idolâtrie est, avec les crimes d'immoralité et d'injustice, le principe de sa perte, VII, 8-20; cf. 29-34; XVII, 1-4; XXV, 4-11. Les ossements des morts eux-mêmes n'auront pas de repos; ils seront jetés hors de leurs tombeaux pour expier leurs actes idolâtriques, 29-34; les faux dieux seront impuissants à protéger leurs adorateurs, car ces dieux ne sont rien, et il ne faut craindre que le vrai Dieu, non pas les faux dieux, fabriqués de main d'homme, vaines idoles destituées de toute puissance, X, 1-16; cf. XI, 6-13.

2. *Pendant la captivité.* — Le rôle des prophètes est plutôt de soutenir le moral des Juifs et de prédire l'anéantissement de leurs oppresseurs. D'ailleurs, les prophètes antérieurs qui avaient annoncé à Israël les châtiments dont Dieu punirait l'infidélité, n'avaient pas manqué de lui laisser entrevoir un avenir meilleur. Cf. Abdias, 21; Amos, IX, 11; Ose., III, 5; Mich., IV, 1-13; Is., XL, 3-XLI, 29; XLIV, 21-XLV, 26; LIV, 1-LVI, 8; LX, 1-22. Jérémie, que les captifs connaissaient bien, et dont ils avaient méprisé les derniers et pressants avertissements, avait aussi, à côté des châtiments décidés par la justice de Dieu, prophétisé la fin de la captivité et l'heureux retour du peuple de Dieu, XXX, 1-XXXIII, 26. Ces promesses constituaient donc pour les exilés une véritable consolation et un motif d'espérer. Mais, dans ce but spécial, les prophètes eux-mêmes eurent une mission effective à remplir. Si Jérémie ne peut pas accompagner lui-même les captifs à Babylone, il remet cependant à ses malheureux compatriotes une lettre où il cherche à les prémunir contre les dangers que leur foi pourra courir dans la capitale chaldéenne. Baruch, VI, 1-72. Baruch va

trouver les captifs et les exhorte à la pénitence et à la confiance en la miséricorde divine. Baruch, III, 9; V, 9. Ézéchiel, emmené avec les captifs, vit avec eux et est reconnu par eux comme un prophète du Seigneur : on vient le consulter en cette qualité, VIII, 1; XIV, 1; XX, 1; XXXIII, 30. S'il prophétisa, sous Jéchonias, les derniers châtiments qui devaient frapper la ville de Jérusalem à cause de son infidélité, III, 22-XXIV, 27, il ne manque pas de décrire la restauration du royaume d'Israël, XXXVI, 1-XXXIX, 29; XLVII, 13-XLVIII, 35. Ézéchiel réunissait autour de lui les exilés et ce fut là, disent quelques auteurs, l'origine des synagogues.

Le prophète dont la mission providentielle est marquée avec le plus de force en ce sens est Daniel. Pendant qu'Ézéchiel vit au milieu du peuple qu'il réconforte de ses oracles, durant vingt-sept années de transmigration, Ezech., XXIX, 17, Daniel est élevé à la cour de Nabuchodonosor. Il y acquiert une situation influente et peut ainsi assurer à ses compatriotes une protection efficace. Dieu l'a suscité au milieu de Babylone pour le représenter quasi-officiellement. Plus intelligent que les ministres des autres dieux, Dan., II, 14-45; IV, 16-24; V, 9-29, il force Nabuchodonosor à reconnaître que le Dieu de Daniel est le dieu des dieux, II, 47; III, 91-97. Daniel démontrera l'inanité de la grande divinité chaldéenne, Bel, XIII, 65-XIV, 26. Mais il devra subir un châtiment mortel à cause de son mépris pour les idoles de Babylone. Il échappe miraculeusement à ce supplice, VI, 1-28; XIV, 29-42, ainsi que trois compagnons qui partagent son immunité, III, 1-97. Ces miracles démontraient aux Juifs le néant du culte des faux dieux et la vérité de la religion de Jéhovah. Enfin, les prophéties messianiques de Daniel rappelaient aux captifs que Dieu n'avait pas renoncé à ses desseins miséricordieux.

Enfin, les captifs étaient soutenus par les prophéties faites contre leurs oppresseurs. Voir Is., XIII, 19-23; XIV, 4-12; XLVII; Habacuc, I, 12-II, 20. Jérémie prédit que la captivité ne durera que soixante-dix ans, XXV, 8-14; XXIX, 10-14; XXX, 1-XXXI, 40; XXXII-XXXIII; il annonce aussi la chute de Babylone, L-LI; cf. Baruch, IV-V. Ézéchiel annonce pareillement la fin de la captivité, le retour de Babylone et le rétablissement du royaume juif, XXX-XLVIII. Enfin Daniel annonce les dominations perse, grecque, romaine et messianique, qui succéderont à l'empire babylonien, VII-XII.

4° *La Bible et le culte idolâtrique des peuples étrangers.* — On trouve dans la Bible certains renseignements touchant le culte idolâtrique des nations étrangères. On relèvera ici les principales indications.

1. Des dieux égyptiens, le prophète Nahum, III, 8, nous conserve le nom du dieu Ammon, honoré dans la ville de Thèbes. La forme égyptienne antique est *Amen*, qui signifie « caché, mystérieux ». Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 35. Jérémie, XLVI, 5, et Ézéchiel, XXX, 4, 10, 15, semblent rapporter le nom de la même divinité; mais en réalité, il ne s'agit ici que d'un jeu de mots. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 486. Le *Livre de la Sagesse*, à propos de l'idolâtrie, fait des allusions constantes au culte des faux dieux de l'Égypte. Le « feu » mentionné au c. XIII, 2, rappelle le culte de Vulcain, adoré à Memphis sous le nom de Ptah. Le « vent » désigne Éole; l'« air subtil », Héra ou Junon. Cf. Eusèbe, *Præp. evangel.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. XXI, col. 156; l' « eau » était aussi vénérée par les Égyptiens. Philon, *Vita Moysis*, I, 17. Le « soleil » et la « lune » ne sont autres qu'Isis et Osiris. Le verset 10, rappelant les « figures d'animaux », se rapporte évidemment aux divinités égyptiennes. Cf. XV, 18.

2. Les dieux chananéens, que les Hébreux trouvèrent honorés comme dieux locaux, dans la Palestine, exercèrent, on l'a vu, une influence considérable sur la vie religieuse du peuple de Dieu. — *a)* Il faut citer, en premier lieu, les *Baals*. Le mot *ba'al* signifie « seigneur, maître, possesseur ». Primitivement, il était donc plutôt un qualificatif de la divinité. Le dieu Baal, chez les Chananéens, recevait diverses appellations, selon les lieux où il était invoqué, ou encore selon ses attributions. Selon les lieux, Baalhasor, II Reg., XIII. 23; Baalhamon, Cant., VIII, 11; Baalhermon, Jud., III, 3; I Par., V, 23; Baalméon, Num., XXXII, 37; Jos., XIII, 17; I Par., V, 8; Ezech., XXV, 8 (ces deux derniers textes portent Béelmeon); Baalpharasim, II Reg., V, 20; I Par., XIV, 11; Baalsalisa, IV Reg., IV, 42; Baalthamar, Jud., XX, 33; Béelphégor, Num., XXV, 1-9; 18; XXXI, 16; cf. Deut., IV, 3; Jos., XXII, 17; Ps. CV, 28; Os., IX, 10; Béelséphon, Exod., XIV, 2, 9; Num., XXXIII, 7. Selon les attributions, Baalbérith, Jud., VIII, 33; IX, 4, « le Baal de l'alliance »; Baalgad (lieu où Baal est adoré comme dieu de la fortune), Jos., XI, 17; XII, 7; XIII, 5; cf. Is., LXV, 11; Béelzeboub, IV Reg., I, 2, 3, 6, 16, « baal des mouches », soit qu'il les chasse, soit qu'elles lui soient consacrées. En dehors de ces mots de la Bible, d'autres existaient que nous livrent les inscriptions phéniciennes. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Baal*, t. I, col. 1315-1321; et J. Vandervorst, *Israël et l'ancien Orient*, Bruxelles, 1915, p. 52; Lagrange, *op. cit.*, c. II, § 2, p. 83-99. — *b)* Le dieu Baal, pris comme divinité particulière, était la divinité mâle, associée à la déesse Astarté, principe femelle. Il est probable que c'était une divinité solaire, dont l'emblème, en hébreu comme en phénicien, est appelé *hammân*, « solaire » (hébreu, seulement au pluriel : *Hammânîm*), Lev., XXVI, 30; II Par., XIV, 4, 7; Is., XVII, 8; XXVII, 9; Ezech., VI, 4, 6. Cf. dans Job, XXX, 28; Is., XXIV, 23; XXX, 26; Cant., VI, 10; Ps. XIX (hébreu), 7, le nom poétique du soleil, *hammâh*. Sur cette caractéristique de Baal, voir Gesenius, *Scripturæ linguæque Phœniciæque monumenta*, Leipzig, 1857, t. I, p. 171-172, 349; P. Schröder, *Die phönizische Spräche*, Halle, 1869, p. 125; A. Levy, *Phönizisches Wörterbuch*, Breslau, 1864, p. 19; *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. I, Paris, 1881, t. I, p. 154, 179. Certains commentateurs pensent trouver une preuve du caractère solaire de Baal dans IV Reg., XXIII, 5; cf. 11. Cette identification de Baal et du soleil est d'ailleurs faite par bon nombre des auteurs classiques. Cf. *Baal*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, col. 1318. — *c)* Les *baalim*, forme plurielle de Baal, désignent soit les diverses formes du dieu Baal, soit ses représentations ou ses emblèmes. On trouve ce pluriel fréquemment employé, et la Vulgate l'a même souvent conservé. Cf. Jud., II, 11; III, 7; VIII, 33; X, 6, 10; I Reg., VII, 3, 4; XII, 10; III Reg., XVIII, 18; II Par., XVII, 3; XXVIII, 2; XXXIII, 3; Jer., II, 23; VII, 9; IX, 14; XI, 13, 17; XIX, 5; Ose., II, 13, 17; XI, 2. — *d)* Le dieu chananéen Hadad, qui n'est pas mentionné individuellement dans l'Écriture, s'y trouve cependant indiqué comme élément composant plusieurs noms propres, Bénadad, Adarézer, Adadremmon. D'après les documents les plus autorisés, Hadad aurait été le dieu principal de la Syrie. Il est le « baal » par excellence, le dieu de l'atmosphère, du ciel, dont les attributs ressemblent assez à ceux de Jahveh pour que les Juifs aient mêlé le culte de ce baal à celui du vrai Dieu. Dieu de l'atmosphère, ce baal ne serait donc pas à proprement parler le dieu solaire, mais le dieu du tonnerre, à identifier sans doute avec le dieu assyrien Ramman (cf. Zach., XII, 10, Adad = remmon). Ainsi se trouverait plus complètement expliqué le symbolisme du culte des veaux d'or, voir col. 628, et l'étrange syncrétisme du culte de Baal et de Jéhovah à Béthel. Sur Hadad, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 392; Lagrange, *op. cit.*,

p. 92-94. — *e)* Le dieu Milk (M.L.K. Mélék, féminin Milkat; ponctué par les Massorètes Molek, chez les Septante, *Moloch*), ou encore Melchom (quoique les dieux Moloch et Melchom aient été traités comme deux divinités distinctes, Melchom ayant son sanctuaire sur le mont des Oliviers, IV Reg., XXIII, 13, et Moloch, dans la vallée de Hinnom), est un dieu phénicien, plus particulièrement honoré chez les Ammonites. C'est la divinité dont le culte est caractérisé par les sacrifices humains et les sacrifices par le feu. Les rites sanglants qui entouraient le culte de Baal, cf. III Reg., XVIII, 28, devaient se rattacher en quelque manière au culte de Moloch. Moloch est d'ailleurs qualifié « baal » dans Jérémie, XXXII, 35; cf. XIX, 5. Sous la forme particulière de Melchom, IV Reg., XXIII, 13; I Par., XX, 2; Jer., XLIX, 1, 3; Amos, I, 15; Soph., I, 5; dans III Reg., XI, 5, 33, l'hébreu Milkôm est rendu par la Vulgate par « Moloch ». Sous la forme de Moloch, Lev., XX, 3, 5; III Reg., XI, 7; IV Reg., XXIII, 10; Jer., XXXII, 35; Amos, V, 26; et, dans le Nouveau Testament, Act., VII, 43. Sur les sacrifices humains, cf. Lev., XVIII, 21; Jer., XXXII, 35; Ezech., XX, 26; cf. XVI, 20; XXIII, 37. Sur l'interdiction de ces sacrifices par la loi mosaïque, Lev., XVIII, 21; XX, 2, 3, 4, 5; cf. Deut., XVIII, 10. Sur les sacrifices offerts à Moloch par les Israélites, IV Reg., XVII, 17; XXIII, 10; Is., LVII, 5; Jer., VII, 30-32; XIX, 1-13; cf. Ps. CV (CVI), 37-38; Ezech., XVI, 20-21; XXIII, 37-39. Achaz, roi de Juda, offrit son fils en sacrifice, IV Reg., XVI, 3; II Par., XXVIII, 3; et son petit-fils Manassé suivit cet exemple, IV Reg., XXI, 6, cf. col. 633. Ces sacrifices étaient accomplis à Topheth, dans la vallée de Benenomon. II Par., XXVIII, 3; XXXIII, 6; cf. Jer., VIII 31; XXXII, 35. On rendait aussi un culte à Moloch, sur le mont du Scandale. III Reg., XI, 5, 7, 33. Sur Moloch, cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 99-109. — *f)* Achéra-Astarté, compagne inséparable de Baal, principe femelle, était la déesse de l'amour et de la guerre. Cf. Lagrange, *op. cit.*, c. III, p. 119-140; Lemonnyer, *Le culte des dieux étrangers en Israël, Achéra*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1912. « Reine du ciel », Jer., VII, 18; XLIV, 17, 18, 19, 25, elle nous apparaît, comme Baal, avec un caractère sidéral. Baal est le soleil; Astarté, la lune; une figurine du musée du Louvre la représente avec un croissant sur la tête. C'est la Vénus de Chanaan. Le nom *aschéra* signifie tantôt la déesse, tantôt son emblème. Déesse, à laquelle on rend un culte à côté de Baal et de toute l'armée du ciel, IV Reg., XXIII, 4; XXI, 3; II Par., XXXIII, 3, dont l'image est taillée, *pésél*, IV Reg., XXI, 7; est une idole. III Reg., XV, 13; II Par., XV, 16. *Aschéra* est l'équivalent d'*Astarté*, cf. Jud., II, 13; III, 7. Sur les prophètes d'Aschéra, cf. III Reg., XVIII, 19. Emblème : pieu de bois placé près de l'autel, et non pas un bois sacré, comme le veulent les Septante, constamment traduits par la Vulgate : *lucus* ou *idolum luci*. Exod., XXXIV, 13; Jud., VI, 25, 26, 28, 30; IV Reg., XXIII, 6, etc. Cf. Lagrange, *op. cit.*, c. V, § 2, p. 175. Interdiction de placer des *aschéra* près de l'autel de Jéhovah. Deut., XVI, 21; cf. col. 626. Cf. Mich., V, 13. Dans Is., XVII, 8; XXVII, 9, les *'ashérîm*, figurent à côté des *hammânîm*, représentations solaires de Baal. Cf. II Par., XXIV, 8. Sous le nom d'Astarté, III Reg., XI, 5, 33, ou d'Astaroth, I Reg., VII, 3, 4; XII, 10; XXXI, 10; IV Reg., XXIII, 13; Jud., II, 13; III, 7; X, 6 (le pluriel, en plusieurs de ces derniers textes, s'explique soit par la juxtaposition du mot *Baalim*, soit parce que l'on entend désigner par là la pluralité des images, soit parce que le pluriel est mis pour le singulier). Sur le culte d'Astarté chez les Hébreux, voir col. 635.

3. A côté de ces divinités principales, l'Écriture nous donne le nom de quelques autres divinités dont les Israélites empruntèrent le culte aux peuples voisins. — *a)* Le dieu-poisson Dagon, chez les Philistins, Jud., XVI, 23; I Reg., V, 2, 3, 4, 5, 7; I Par., X, 10; I Mac., X, 84; XI, 4, avait une divinité féminine qui lui était unie, Atargatis, déesse syrienne appelée parfois aussi Dercéto, dont le temple était à Carnion. II Mac., XII, 26; cf. I Mac., V, 43. Cf. I Reg., XXXI, 10. Cette déesse est une modalité d'Astarté. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 119-140. — *b)* Chamos était le dieu national de Moab. Il apparaît une seule fois comme dieu des Ammonites avec Moloch. Jud., XI, 24. Partout ailleurs il est le dieu de Moab. Num., XXI, 29; Jer., XLVIII, 46; cf. 7, 13. Salomon lui avait rendu un culte à Jérusalem, III Reg., XI, 7, 33; culte que détruisit plus tard Josias. IV Reg., XXIII, 13. — *c)* La déesse Thammuz (Vulgate, *Adonis*), Ezech., VIII, 14, était une divinité syrienne à laquelle des Juives idolâtres rendaient un culte, en célébrant une lamentation annuelle en son honneur. Son culte était primitivement d'origine babylonienne. Voir *Thammuz*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 2144-2145; cf. A. Lemonnyer, *Le culte des dieux étrangers en Israël*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20 avril 1910, p. 251 sq. On croit trouver des allusions aux lamentations idolâtriques en l'honneur de Thammuz, dans Amos, VIII, 10; cf. Zach., XII, 10; Jer., XXII, 18. — *d)* Se rapportant à des divinités chananéennes, il faut signaler le texte d'Is., LXV, 11 : reprochant aux impies d'abandonner le vrai Dieu, Isaïe les interpelle, disant : « Vous qui dressez une table pour *Gad* et remplissez une coupe pour *Meni*. » Gad, identifié par certains savants avec la planète Jupiter, est le dieu de la Fortune. Meni est le dieu du destin.

4. Il faut faire une place à part aux divinités assyriennes et babyloniennes, mentionnées dans la Bible. — *a)* Le mot *Assur*, qui paraît assez souvent dans les saints Livres, désigne ordinairement une contrée ou un peuple, mais non une divinité, sauf peut-être dans l'expression « terre d'Assur », Is., VII, 18; Mich., V, 6. — *b)* Le dieu Bel était le dieu principal de Babylone. Il est nommé par Jérémie, L, 2; LI, 44; Baruch, VI, 40; et par Daniel, XIV, 2, 3, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 17, 21, 27. Il s'agit ici du dieu Bel-Mérodach, *Marduk*, dieu de la planète Jupiter, qui, d'après les renseignements fournis par Diodore de Sicile, était représenté debout et marchant, ἑστηκὸς ἦν καὶ διαβεβηκός. C'est bien là le dieu dont parle Jérémie, dans sa lettre aux Juifs captifs à Babylone Bar., VI, 3, 14. Daniel nous donne quelques détails sur son culte. On lui servait tous les jours « douze artabes de farine, quarante brebis et six baths ou métrètes de vin ». Dan., XIV, 2. Il avait attachés à son culte soixante-dix prêtres, qui se nourrissaient, eux, leurs femmes et leurs enfants, de ces mets, 9, 14. Cf. Jer., LI, 44 (?). Les prophètes annoncèrent la ruine du culte de Bel. Jer., L, 2; LI, 44. A ce propos, Isaïe joint au nom de Bel le nom de Nabo, fils de Mardouk-Mérodach, primitivement adoré à Barsip, et adopté ensuite à Babylone. Is., XLVI, 1. Bel est appelé par son nom de Mérodach une fois dans la sainte Écriture, par Jérémie, L, 2. Mais il paraît une fois dans le nom théophore Mérodach Baladan. Is., XXXIX, 1. — *c)* Maîtres de Samarie, les Assyriens en déportèrent les habitants et les remplacèrent par des populations assyriennes, qui transportèrent en Palestine le culte de leurs idoles, tout en adoptant le culte de Jéhovah. IV Reg., XVII, 29. Les hommes de Babylone firent Sochothbénoth, probablement la déesse Zarbanit, épouse de Mardouk, cf. G. Rawlinson, *Herodotus*, t. I, p. 654, note, et E. Schrader, *Succoth-Benoth*, dans E. A. Riehm, *Handwörterbuch biblischen Altertums*, t. II, p. 1600; Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, s. d. (1910), t. III, p. 1035. Les hommes de Cutha firent Nergel ou

Nergal, mentionné dans les inscriptions des monarques assyriens comme le dieu de la chasse et de la guerre. Cf. E. Pannier, *Nergal*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 1603. Les hommes d'Emath firent Asima, dont l'identification avec le dieu phénicien Esmoun présente des probabilités, mais non une certitude. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5ᵉ édit., t. iv, p. 174; Eb. Schrader, *op. cit.*, t. i, p. 95. Les Hévéens (qu'il ne faut pas confondre, malgré la similitude de nom, avec la peuplade de Palestine mentionnée au Deut., ii, 23, et dans Jos., xiii, 4), habitants de la ville de Avah, firent Nebahaz et Tharthac. Le premier de ces noms a très probablement été corrompu. En tout cas, l'une et l'autre divinité sont à peu près inconnues et l'on n'en trouve pas trace dans les documents cunéiformes. Les représentations que les rabbins ont faites, sous des formes d'animaux, de plusieurs de ces divinités inconnues, ou incertainement identifiées, ne reposent sur aucun fondement sérieux. Les deux idoles faites par les habitants de Sépharvaïm, Adramélech et Anamélech sont mieux identifiées. Adramélech est Adar-mélek, dieu souvent nommé dans les inscriptions assyriennes. Adar est certainement un dieu solaire, dans le genre du Baal-Moloch de Chaanan et de Phénicie. Le texte des Rois indique d'ailleurs expressément les sacrifices humains en son honneur. Anamélech n'est pas identifiée avec la même certitude. Certains considèrent cette divinité comme étant la déesse Anounit, cf. Pannier, *Anamélech*, *op. cit.*, t. i, col. 536; d'autres croient, cf. Eb. Schrader, *op. cit.*, t. i, p. 61, que Anamélech n'est autre que le dieu Anu, démiurge, qu'il faudrait identifier avec Oannès, divinité mi-homme mi-poisson. M. Vigouroux, *Bible polyglotte*, t. ii, p. 851, semble se rallier à cette hypothèse, que combat M. Pannier, *loc. cit.* Pour la documentation, voir Pannier, *art. cit.;* F. Zorell, *Lexicon biblicum*, t. i, col. 240-241. Très probablement et en toute hypothèse, Anamélech était une divinité solaire; on lui offrait des sacrifices humains, comme à Moloch. — *d)* Parmi les divinités babyloniennes ou assyriennes mentionnées dans la Bible, il faut encore mentionner le dieu Remmon, dont il a déjà été question à propos du symbolisme des veaux d'or de Béthel, voir col. 628. Cette divinité est mentionnée à propos de Naaman. IV Reg., v, 18. C'est le dieu assyrien du tonnerre, Rammân. Sur le rapprochement de Remmon et de *rîmmôn*, grenade (rapprochement sans fondement), on consultera les bibliographies des articles spéciaux, *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1037; Hagen, *Lexicon biblicum*, t. iii, col. 752. Mentionnons aussi le dieu Nesroch, dieu adoré par Sennachérib et dans le temple duquel ce roi fut tué par ses fils Adrammélech et Nergal-saréser. IV Reg., xix, 37. Sur son identification, on ne peut apporter que des conjectures. Cf. Pannier, *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 1608. Avec une certaine probabliité, mentionnons encore, dans Amos, v, 26, texte hébreu, la divinité *Kiyyoûn*, Kaivan, d'où Rempham; cf. Act., vii, 43; et Osiris, cf. Is., x, 4. — *e)* La déesse persane Nanée est nommée au IIᵉ livre des Macchabées, i, 13-16. C'est dans son temple que le roi Antiochus III fut massacré. C'est de ce temple probablement qu'il est question dans I Mac., vi, 1-4; II Mac., ix, 1-2. Mais cette déesse doit vraisemblablement être identifiée avec la déesse babylonienne Na-na-a, ou Na-na-nai, adorée à Arach. Pour la discussion de cette identification et les références, voir Hagen, *op. cit.*, t. iii, col. 339.

Chaque nom propre nécessiterait une bibliographie complète. Dans l'impossibilité de dresser pareille bibliographie que l'on trouvera d'ailleurs à la suite des monographies spéciales du *Dictionnaire de la Bible* ou encore du *Lexicon biblicum* du P. Hagen, on devra se contenter ici d'indiquer les ouvrages généraux où l'histoire de l'idolâtrie dans Israël est retracée ou bien trouve un éclaircissement.

P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern*, Ratisbonne, 1877; J. Selden, *De diis Syris, syntagmata duo*, dans *Opera omnia*, Londres, 1726; G. J. Vossius, *De origine ac progressu idololatriæ*, Francfort, 1668; Fr. Baethgen, *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte*, Berlin, 1888, spécialement c. ii, *Israels Verhältnis zum Polytheismus;* F. E. König, *Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte gegenüber den Entwickelungstheorikern*, Leipzig, 1884; *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt*, Gütersloh, 1912; J. Robertson, *The early religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historians*, Édimbourg, 1892; Smith-Stübe, *Die Religion der Semiten*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; card. Méignan, *Les prophètes d'Israël et quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892; Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Fribourg-en-Brisgau, 1901; Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, Giessen, 1905; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905; *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, *Revue biblique*, 1908; Marti, *Die Religion des alten Testaments unter den Religionem des vorderen Orients*, Tubingue, 1906; Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig, 1906; Baentsch, *Altorientalischer und Israelitischer Monotheismus*, Tubingue, 1906; Lemonnyer, *Le culte des dieux étrangers en Israël*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1910, 1912; A. Dufourcq, *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive*, Paris, 1908; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910; Kortleitner, *De Hebræorum ante exilium Babylonicum monotheismo*, Inspruck, 1910; L. Desnoyers, *La religion de Yahwé et l'occupation de Canaan*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, février 1912; J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. ii; Nikel, *La religion d'Israël*, dans *Christus*, Paris, 1913 : J. Vandervorst, *Israël et l'ancien Orient*, Bruxelles, 1915.

Dans le sens évolutionniste : J. Wellhausen, *Geschichte Israël*, 5ᵉ édit., Berlin, 1878; rééditée sous le titre de *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 5ᵉ édit., Berlin, 1899; *Abriss der Geschichte Israels und Judas*, dans *Skizzen und Vorarbeiten*, 3ᵉ fasc., Berlin, 1884; *Israëlitische und jüdische Geschichte*, 4ᵉ édit., Berlin, 1901; A. Kuenen, *De godsdienst van Israel tot den ondergang van den joodschen staat*, Harlem, 1869-1870; du même auteur, les *Bidragen tot de geschiedenis van den israel. godsdienst*, dans différents volumes de la *Theolog. tijdschrift*, et *Volksgodsdienst en Wereldgodsdient* (Hibbert Lectures, 1882); *Jahwe und Moloch*, Leipzig, 1874; *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1876, t. i; Goblet d'Alviella, *Les origines de l'idolâtrie*, Paris, 1885; Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1886; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899; G. Wildeboer, *Jahvedienst und Volksreligion in Israel*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Goldseher, *Der Mythus bei der Hebräern*, 1876; Loisy, *La religion d'Israël*, Ceffonds, 1908; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2ᵉ édit., Gotha, 1912, t. i, p. 188-218; 1909, t. ii, *passim;* Winckler, *Geschichte Israëls in Einzeldarstellung*, Leipzig, 1895, t. i; 1900, t. ii.

Consulter, pour plus de renseignements, et sur des points plus particuliers, les bibliographies dressées par M. Touzard, *op. cit.*; Nikel, *op. cit.*; Dufourcq, *op. cit.;* Chantepie de La Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. franç., Paris, 1904, c. viii, et W. P. Paterson, art. *Idolatry*, dans *A dictionary of the Bible* de Hastings, t. ii.

IV. L'idolatrie et la religion chrétienne. — 1° *L'enseignement des apôtres.* — La doctrine monothéiste est incontestée aussi bien chez les Juifs convertis à l'Évangile que chez les gentils amenés à la foi du Christ. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1909; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Ratisbonne, 1910; J. B. Frey, *L'angélologie juive au temps de J.-C.*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911. Quand les apôtres abordent le sujet de l'idolâtrie, c'est donc moins pour prémunir les fidèles contre des chutes formelles dans le péché d'idolâtrie, que pour les mettre en garde contre une participa-

tion coupable aux rites et aux pratiques idolâtriques.

Saint Jacques et le collège des apôtres avaient décidé d'imposer aux gentils venus du paganisme à l'Évangile de s'abstenir des viandes immolées aux idoles. Act., xv, 19-20, 29. Voir IDOLOTHYTES, col. 671. Saint Paul, lui aussi, parle le plus souvent à des convertis du paganisme, I Cor., XII, 2; Eph., II, 2; I Thes., I, 9; il leur fait la recommandation générale de fuir le culte des idoles, I Cor., x, 14, c'est-à-dire, comme l'indique la suite du contexte, tout ce qui peut paraître une participation au culte des idoles; cf. *ibid.*, 7; v, 10, 11; les idolâtres devant être exclus de la vie éternelle, VI, 9. A cet égard, l'avarice est une espèce d'idolâtrie qui aura la même punition. Col., III, 5; Eph., v, 5; cf. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 13. Sur le point précis des idolothytes prohibés par le concile de Jérusalem, saint Paul se montre plus conciliant à l'égard des fidèles de Corinthe, leur interdisant de prendre part aux festins donnés en l'honneur des idoles, mais les autorisant, sauf péril de séduction ou de scandale, à acheter ou à manger des viandes offertes auparavant aux idoles. I Cor., x, 19-21; VIII, 8, 9, 10; x, 28. Cf. IDOLOTHYTES, col. 673 sq. Quant à l'idolâtrie elle-même, elle constitue un culte opposé au culte du vrai Dieu : il y a donc opposition complète entre Dieu et les idoles, II Cor., VI, 16, car les idoles, affirme saint Paul à la suite de plusieurs autorités de l'Ancien Testament, cf. Deut., XXXII, 17; II Par., XI, 15; Ps. XCV, 5; CV, 37; Baruch, IV, 7, sont en réalité des démons. I Cor., x, 20. Par rapport à Dieu ou plus exactement par rapport à la nature divine que les païens leur attribuent à tort, les idoles ne sont rien. I Cor., VIII, 4; x, 19. A l'égard de certains judéo-chrétiens de la communauté de Rome, saint Paul rappelle que leurs traditions monothéistes ne suffisent pas à les justifier. Ces chrétiens prétendent avoir les idoles en abomination et cependant ils n'hésitent pas à commettre, à leur occasion, des sacrilèges, soit en commettant des vols dans leurs temples, soit en fabriquant et en vendant des idoles. Sur cette double interprétation possible de Rom., II, 22, voir les commentaires.

Saint Jean rappelle, au sujet de l'idolâtrie, un point de doctrine et un point de discipline. L'idolâtrie est un péché qui ferme la porte du ciel à ceux qui s'en rendent coupables. Apoc., XXI, 8; XXII, 15. Il rappelle aux évêques de Pergame et de Thyatire la nécessité de veiller à l'application de la défense de manger des idolothytes, II, 14, 20. Voir col. 676-677. Mais l'injonction formulée à l'adresse de l'évêque de Thyatire, et qui porte sur un délit précis, celui dont s'est rendue coupable la femme Jézabel, « qui se dit prophétesse » et à qui l'évêque permet « d'enseigner et de séduire les serviteurs (de Dieu) pour... leur faire manger des viandes sacrifiées aux idoles », v, 20, se complète d'un avis précieux touchant la possibilité pour cette criminelle de faire pénitence, v, 21. C'est la première indication que l'on rencontre sur le pardon du péché d'idolâtrie commis par un chrétien. Enfin, dans une recommandation de forme générale, et qu'à tort certains auteurs non catholiques ont prétendue interpolée, l'apôtre saint Jean recommande, à la fin de sa Ire Épître, v, 21, à ses petits enfants, de se garder des idoles. Il ne semble pas qu'il s'agisse ici de prémunir les fidèles contre l'idolâtrie proprement dite, mais plutôt d'éveiller leur attention contre les fausses doctrines, les rêveries hérétiques de la gnose naissante. Le terme *simulacrum*, εἴδωλον, est employé par opposition au *vrai* Dieu du verset précédent.

2° *Les Pères apostoliques.* — Des enseignements identiques se retrouvent sous la plume des Pères apostoliques. On reconnaît la prohibition relative aux idolothytes, dans la *Didaché*, VI, 3. L'idolâtrie est encore présentée, en réminiscence évidente de I Cor., VI, 9, comme menant à la perdition et à la mort éternelle, v, 1; *Barnabæ epist.*, XX, 1; *Patres apostolici*, de Funk, Tubingue, 1901, t. I, p. 17, 15, 95. Le culte des idoles est démoniaque, puisque le cœur de l'homme, rempli du culte des idoles avant sa conversion, est comme une maison des démons. *Barnabæ epist.*, XVI, 7, p. 89. Partant, l'idolâtrie est le contraire même du culte de Dieu. *Ibid.* Voir également l'identification de l'avarice avec l'idolâtrie dans l'Épître de saint Polycarpe aux Philippiens, XI, 2, *ibid.*, p. 309. Cf. *Testament des XII patriarches*, c. IV, n. 19 : ἡ φιλαργυρία πρὸς εἴδωλα ὁδηγεῖ, ὅτι ἐν πλάνῃ δι' ἀργυρίου τοὺς μὴ ὄντας θεοὺς ὀνομάζουσι. *P. G.*, t. II, col. 1080.

Le trait esquissé par saint Jean à propos de Jézabel se retrouve accentué en plusieurs textes; la divination est prohibée expressément comme conduisant à l'idolâtrie, ou même comme une espèce d'idolâtrie. *Didaché*, III, 4, p. 11. Le *Pasteur* d'Hermas parle, lui aussi, des δίψυχοι qui consultent les devins : c'est le diable et non pas l'esprit divin qui inspire les réponses qu'ils reçoivent; ceux qui sont affermis dans la foi ne se livrent pas à de semblables consultations, qui sont une véritable idolâtrie. *Mand.*, XI, 2-4; Funk, t. I, p. 504. Le *Pasteur* d'Hermas accentue également la note donnée par saint Jean relativement à la possibilité du pardon pour le péché d'idolâtrie : ce pardon est possible à la condition d'une pénitence prompte. *Sim.*, IX, 21, 3-4. Voir plus loin, col. 667.

L'Épître à Diognète est comme un prélude aux apologies que susciteront dans l'Église les attaques des païens contre les chrétiens. Elle démontre que les disciples du Christ ont raison de refuser les honneurs divins à de vaines idoles, de bois, d'argile, de pierre, de métal quelconque : le culte même que leur rendent les païens est bien moins un hommage qu'un affront à la divinité, c. I, II. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 392-394.

3° *Les écrivains pseudo-apostoliques.* — Dans ces œuvres d'époque postérieure, le caractère apologétique qu'on vient de signaler et qu'on trouvera nettement marqué chez les Pères apologistes, est la note prédominante au sujet de l'idolâtrie. Inanité des idoles, qui sont ou les démons, ou des ouvrages d'amusement, *Constitutions apostoliques*, l. V, c. XI, *P. G.*, t. I, col. 853-856; les idoles sont impuissantes, inutiles, *Recognitiones*, l. V, n. 15, 16, col. 1337, absurdes et indignes de l'intelligence humaine, n. 14, col. 1336; cf. *Homiliæ pseudo-Clement.*, homil. X, c. XIV, XVIII, t. II, col. 268, 269; sans réalité divine, faites de pierre ou d'acier, c. XXI, col. 272; leur culte est tellement honteux qu'il suffit à détourner de lui les gens sensés. *Recognitiones*, l. X, n. 36 sq., t. I, col. 1339 sq. De ces vaines cérémonies, il faut s'abstenir, n. 30 sq., col. 1344, 1345. Rendre un culte aux idoles, c'est montrer à Dieu la pire des ingratitudes, c'est s'engager dans une voie dont les conséquences sont les plus fâcheuses, car elle est source de tous péchés, *ibid.*, col. 1344 sq.; cf. col. 1329, et Dieu punit l'idolâtrie de toutes sortes de maux, l. IV, c. VIII sq., t. I, col. 1319 sq. Défense par conséquent de chanter des chants païens, de jurer par les idoles, *Constitutions apostoliques*, l. V, c. XII, t. I, col. 856, de manger des idolothytes. *Ibid.*, l. VII, c. XXI, col. 1012.

Les *Recognitiones* expliquent comment, grâce aux mauvaises passions qu'elle favorisait chez les hommes, l'idolâtrie s'est introduite dans le monde, l. IV, c. XIII sq., t. I, col. 1319; cf. pour sa propagation après le déluge, *Homiliæ pseudo-Clement.*, homil. IX, c. IV sq., t. II, col. 244 sq. Les astres et le feu furent les premières idoles, *Recognitiones*, l. IV, c. XIII, t. I, col. 1320, 1321; cf. 1327; les apôtres ont reçu mission de vaincre l'idolâtrie. *Ibid.*

4° *Les Pères apologistes.* — 1. *Critique directe de l'idolâtrie.* — La critique de l'idolâtrie n'est pas l'apanage des Pères de l'Église; les psaumes en contiennent plus d'un exemple; cf. Ps. xxxix (xl), 5; cxiii (cxv), 12 (4); elle avait été l'un des thèmes favoris des apologistes judéo-alexandrins. Le *Livre de la Sagesse*, en particulier, contient des critiques mordantes de l'idolâtrie; les traits des plus vifs dont les Pères apologistes accableront le culte des fausses divinités semblent empruntés à ce livre inspiré. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1898, t. iii, p. 414-416. Souvent donc les Pères apologistes suivent les traces des judéo-alexandrins. Les arguments directs dont ils se servent, nonobstant les variantes de pure forme, peuvent se grouper sous trois chefs : *a)* les idoles sont des dieux de bois, de pierre, êtres inanimés, de matière vile et ordinaire, façonnés de main d'homme. S. Justin, *Apol.*, I, n. 9. *P. G.*, t. vi, col. 340; *Dial. cum Tryphone*, n. 55, col. 596; Minucius Félix, *Octavius*, c. xxiii, *P.L.*, t. iii, col. 311; Théophile d'Antioche, *Ad Aut.*, l. II, n. 36, *P. G.*, t. vi, col. 1113. Sur cette constatation de fait, les apologistes exercent leur verve; lire en particulier Tertullien raillant les dieux païens soumis, dans leur fabrication, à des tourments analogues à ceux que les persécuteurs infligent aux chrétiens. *Apologet.*, c. xii, *P. L.*, t. i, col. 337. Ces dieux représentent « des arbres, des fleurs, des rats, des chats, des crocodiles et d'autres animaux. Et ce ne sont pas les mêmes qui sont adorés par tous : chacun a son dieu, en sorte qu'ils sont tous impies les uns pour les autres, parce qu'ils n'ont pas le même culte ». S. Justin, *Apol.*, I, n. 24, *P.G.*, t. vi, col. 364-365; cf. *Apol.*, II, n. 14, 15, col. 468, 469. La multiplicité des dieux rend ridicule l'idolâtrie païenne, qui varie selon les nations et les villes. Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 14, col. 916, 917. Les rites idolâtriques sont par là même ridicules et grotesques, Minucius Félix, *Octavius*, c. xxiv, col. 312; Tertullien, *Apologet.*, c. xii, col. 342; Tatien, *Oratio adversus græcos*, n. 29, *P. G.*, t. vi, col. 865, 868; cf. n. 4, col. 813. Les dieux sont ainsi traités par l'homme avec impiété, sacrilège, irrévérence. Tertullien, *Apologet.*, *loc. cit.* — *b)* Les légendes relatives à l'*origine*, à la *génération* des dieux suffiraient à prouver l'inanité du culte des idoles : ce qui éclate en ces légendes, c'est surtout le caractère profondément immoral de toutes les mythologies disparates dont le paganisme officiel était fait. Aristide, dans son *Discours apologétique*, montre principalement le ridicule des religions païennes; il critique l'idolâtrie grossière des barbares, le culte des éléments, introduit par les philosophes, la mythologie anthropomorphique des Grecs et particulièrement le culte des Égyptiens, n. 3-14; il relève avec soin les conséquences antimorales découlant de tous les méfaits dont les dieux se sont rendus coupables. Voir spécialement, n. 8, 13. Cf. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. iv, p. 282-286; *P. G.*, t. xcvi, col. 1108-1124. Saint Justin met en opposition la pureté chrétienne et l'immoralité des mythes païens. *Apol.*, I, n. 25, col. 365. Tatien multiplie les détails sur l'immoralité de ces mythes et sur l'usage ridicule de l'astrologie, *Oratio adversus græcos*, n. 8, 9, 10, col. 831-838, sur les métamorphoses fabuleuses des dieux, n. 21, col. 855; cf. n. 25, col. 861. Athénagore fait une argumentation en règle contre le polythéisme, raillant la multiplicité des dieux, et discutant le principe même de la mythologie, qui accorde aux dieux une origine analogue à la nôtre. *Legatio*, n. 14, 18-19, col. 916 sq., 925 sq. Cette origine est récente, n. 17, col. 921 sq., et démontre qu'ils ne sont pas Dieu, n. 18, l'Être divin ne pouvant avoir de commencement. Les détails de cette mythologie absurde sont monstrueux et révoltants, tout comme les dieux eux-mêmes dans la conduite qu'on leur prête, n. 20-21, col. 929-936. A son tour, Théophile marque le caractère absurde, inconvenant, immoral des légendes religieuses de la Grèce et de l'Égypte, *Ad Aut.*, l. I, n. 9-10, col. 1037, 1040; cf. l. III, n. 3, 8, col. 1125, 1133; il ridiculise les cosmogonies d'Homère et d'Hésiode, l. II, n. 4-8, col. 1052-1064, et montre qu'il est aussi insensé d'accepter de pareilles fables que de se livrer aux pratiques de l'idolâtrie populaire, n. 2, 3, col. 1048-1049. Cf. *Cohortatio ad græcos*, n. 2, *P. G.*, t. vi, col. 241-245; *De monarchia*, n. 6, *P. G.*, t. vi, col. 324-325; Minucius Félix, *Octavius*, c. xxii-xxiii, t. iii, col. 306 sq. Présentée sous cet aspect, l'idolâtrie révolte la raison et offense la divinité. S. Justin, *Apol.*, I, n. 9, col. 340. — *c)* En troisième lieu, les Pères apologistes démontrent l'inanité de l'idolâtrie par les explications qu'ils fournissent relativement à l'origine du culte des faux dieux. Ces explications démontrent avec évidence que ce culte ne repose que sur l'imagination ou la malice des hommes. Les Pères, en effet, nous placent en face de trois explications possibles de l'idolâtrie : *a.* l'explication stoïcienne : les dieux ne sont que des personnifications des forces de la nature. Dieu est la personnification du feu, Justin, *Apol.*, I, n. 20, col. 358; Athénagore, *Legatio*, n. 6, col. 904; ce feu, répandu à travers la matière cosmique, prend différents noms suivant les différentes parties de la matière vivifiées par lui. *Ibid.*; cf. n. 22, col. 976. Mais cette explication des dieux est vaine : les stoïciens, en somme, ne reconnaissent qu' « un Dieu, éternel et inengendré, et tout changement de la matière constitue un corps ». L'esprit de Dieu pénétrant la matière recevrait différents noms selon les changements de la matière elle-même, mais « la divinité est immortelle, immobile, immuable ». *Ibid.*; cf. Tatien, *Oratio*, n. 21, col. 855; Tertullien, *Ad nationes*, l. II, n. 2 sq., *P. L.*, t. i, col. 588. — *b. L'évhémérisme.* — Les dieux ne sont que des hommes, rois ou autres personnages illustres, que l'on a divinisés. C'est l'explication généralement admise : elle favorise singulièrement la thèse des apologistes. Minucius Félix, *Octavius*, c. xx, xxi, xxiii, *P. L.*, t. iii, col. 297, 300, 310; Athénagore, *Legatio*, n. 18, 19, 26, 28, 29, *P. G.*, t. vi, col. 925, 929, 949-950, 953, 957; Théophile, *Ad Autolycum*, l. I, n. 19; l. II, n. 2, col. 1037, 1048; l'auteur de la *Cohortatio ad græcos*, n. 21, 36, 37, col. 424, sq., 305, 308; du *De monarchia*, n. 6, col. 325; Tertullien, *Apologet.*, c. x, xi, col. 328 sq. Athénagore, *Legatio*, 28, col. 953, démontre par l'histoire que les dieux ont été d'abord des hommes; il fait appel, sur ce point, n. 29, col. 957, à l'autorité des poètes et recherche, n. 30, col. 960, pour quelles causes la divinité a été attribuée à certains individus. Défendant la même thèse, Minucius Félix, *loc. cit.*, précise le processus de cette divinisation : « A l'égard des dieux, nos pères, dit-il, se sont montrés imprévoyants, crédules et naïfs. Ils honoraient religieusement leurs rois, ils désiraient après leur mort les faire revivre dans des images et avaient plaisir à conserver leur souvenir dans des statues; ce qui n'était tout d'abord qu'une consolation prit bientôt un caractère religieux. Aussi, avant que le monde se fût ouvert par le commerce..., chaque nation adorait son fondateur, un chef remarquable, une reine chaste, plus forte que son sexe, l'auteur de quelque art ou bienfait, comme on honore un citoyen bienfaisant. Ainsi on donnait une récompense aux morts et un exemple aux vivants », c. xx, col. 299. Tertullien, admettant, lui aussi, la thèse de l'évhémérisme, nie avec véhémence que les dieux aient mérité l'honneur qu'on leur a fait en les élevant au ciel. On n'en trouve pas un qui soit exempt de reproche ou de faute, à moins de nier son existence »; mais, même en admet-

tant qu'ils aient été bons et honnêtes, de meilleurs qu'eux, Socrate, Thémistocle, Aristide, Alexandre, Polycrate, Démosthène, Caton, Scipion, etc., eussent mérité plus qu'eux les honneurs divins. *Apologet.*, c. XI, col. 335. Cf. *Ad nationes*, l. II, n. 8, 12, col. 595, 601. — *c. La raison théologique.* — Par cette raison, les Pères arrivent à la cause première du péché d'idolâtrie. L'idolâtrie est le résultat de la supercherie intéressée et de la malice des démons qui, par là, attirent les hommes à eux, et se substituent eux-mêmes aux hommes divinisés pour s'identifier avec les idoles et accaparer les honneurs divins à leur profit. Cette explication, loin de contredire l'explication évhémériste, la complète heureusement. Voir Athénagore, *Legatio*, n. 24-27, col. 948-953. L'instrument du règne des démons sur le monde est principalement l'idolâtrie. Justin, *Apol.*, I, n. 5, col. 336; cf. n. 9, 25, 34, col. 340, 365, 408-409; l'auteur du *De monarchia*, n. 1, col. 313; Athénagore, *loc. cit.;* Théophile, *Ad Aut.*, l. I, n. 10, col. 1040. Pour quelques Pères, l'idolâtrie a commencé au paradis terrestre. Tatien, *Oratio*, n. 7, col. 829 (voir cependant la note 64 dans l'édition de Migne); l'auteur de la *Cohortatio*, n. 21, col. 277 (même remarque de l'annotateur, note 64); Théophile, *Ad Aut.*, l. II, n. 28, col. 1096-1097. C'est pour jeter les hommes dans le péché et les détourner loin de Dieu que les démons cherchent ainsi à les tromper, S. Justin, *Apol.*, I, n. 14, 58, col. 348, 416; de là, ils inspirent les fables, n. 54, 64; *Dial. cum Tryphone*, n. 70, col. 408, 425, 640; suggèrent le mensonge aux poètes et aux historiens. Théophile, *Ad Autolycum*, l. II, n. 8, col. 1061; cf. Minucius Félix, *Octavius*, c. XXVI, col. 322. Cf. APOLOGISTES *(Les Pères)*, t. I, col. 1590-1591. Pour aboutir à leurs fins, ils emploient la magie et sont les auteurs des prodiges qui ont lieu autour des idoles. Cf. Minucius Félix, *Octavius*, c. XXVII, col. 324; Tertullien, *Apologet.*, c. XXII, col. 408; Athénagore, *Legatio*, n. 27, col. 952-953. Tatien rappelle que les démons n'ont inventé l'idolâtrie que pour séduire les hommes, *Oratio*, n. 16, 17, 18, col. 840, 844, 848; ils « volent » la divinité, n. 12, col. 832; l'astrologie est une conséquence de l'idolâtrie, n. 7-12, col. 820-832; voir la réfutation de l'astrologie, n. 19, col. 848-849. Les démons peuvent aussi par leur malice provoquer des maladies et des guérisons; la médecine elle-même est sujette à caution, n. 18, col. 847. Finalement, le culte les idoles, c'est le culte des démons. Justin, *Apol.*, I, n. 5, 21, col. 336, 360. Ces traits de la théologie démoniaque des apologistes, relativement à l'idolâtrie, se trouvent condensés chez Tertullien. Nuire aux hommes est le but de toutes leurs impostures, de tous les prodiges par lesquels ils essaient d'accréditer les faux dieux. *Apologet.*, c. XXI-XXII; *De anima*, c. LVII, *P. L.*, t. II, col. 747. Toutes les formes de divination leur sont bonnes : évocation des morts, sacrifices d'enfants, prestiges, chèvres parlantes, tables parlantes, *Apologet.*, n. 23, col. 408 : les démons veulent se faire passer pour des dieux grâce à la divination et par des artifices perfides qui empruntent le masque de la religion. *Ibid.;* cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 158. Sur le spiritisme chez Tertullien, voir Mgr Freppel, *Tertullien*, Paris, 1871, t. II, leçon XXXIV, p. 368-373.

2. *Défense directe du christianisme.* — Cette défense, relativement à l'idolâtrie, prit, sous la plume des apologistes, trois formes différentes. — *a) Le christianisme n'est pas lui-même une idolâtrie.* — Les accusations portaient sur trois chefs principaux : adoration d'une tête d'âne, adoration de la croix, adoration du soleil. La première calomnie est réfutée par Minucius Félix, *Octavius*, c. XXVIII, col. 328; la méthode d'argumentation de l'apologiste est simple : personne ne peut être assez sot pour attribuer un pareil culte aux chrétiens, sinon ceux-là mêmes qui sont assez sots pour honorer des animaux. Le même auteur explique, c. XIXX, ce qu'est l'adoration de la croix chez les chrétiens : il rappelle que le signe de la croix, par lui-même, est déjà suggéré par la raison naturelle et comme la base même de la religion des païens. C'est en attaquant pareillement la religion païenne, avec une verve et une ironie incomparables, que Tertullien défend le culte de la croix. *Apologet.*, c. XVI, col. 364; *Ad nationes*, l. I, n. 12, col. 601. C'est aussi par le même procédé indirect que Justin aborde ce même sujet. *Apol.*, I, n. 55, col. 412. Voir CROIX *(Adoration de la)*, t. III, col. 2347-2348. L'accusation relative au culte du soleil se trouve chez Tertullien, *Apologet.*, c. XV, col. 371 : « Si nous fêtons le soleil — c'est d'ailleurs pour une tout autre raison que pour honorer le soleil — nous venons après ceux qui consacrent le jour de Saturne à manger et à ne rien faire, et qui sont eux-mêmes les imitateurs inconscients d'une coutume juive. » — *b) Le chrétien, en désertant le culte des idoles nationales, ne commet aucune faute contre la patrie ou la société.* — La multiplicité des dieux amène fatalement les citoyens à ne pas adorer partout les mêmes divinités : « Chacun a son dieu, en sorte qu'ils (les païens) sont tous impies les uns pour les autres...; une même chose est regardée ici comme un dieu, ailleurs comme un animal, là comme une victime. » Justin, *Apol.*, I, n. 24; cf. *Apol.*, II, n. 14-15, col. 364-365, 468. Les chrétiens ne demandent pour leur culte que la tolérance accordée aux divers cultes nationaux, Athénagore, *Legatio*, n. 1, col. 889 sq.; leur soi-disant impiété vis-à-vis des idoles n'égale pas celle des philosophes, qui « détruisent publiquement vos dieux, attaquent vos superstitions, et que cependant vous applaudissez ». Tertullien, *Apologet.*, c. XLVI, col. 500; cf. Athénagore, *Legatio*, n. 7, col. 904; Tatien, *Oratio*, n. 25, col. 860-861. Après avoir ainsi réclamé le droit commun et protesté que les chrétiens sont prêts à tout souffrir plutôt que de renier leur foi, Justin, *Apol.*, I, n. 57; Tatien, *Oratio*, n. 4, col. 413, 813; Tertullien, *Apologet.*, c. L, col. 530, les apologistes proclament l'entière loyauté des chrétiens envers l'empire, leurs vertus civiques et leur soumission aux lois justes qui, seules, peuvent obliger la conscience. Tertullien, *Apologet.*, c. IV-VII, col. 283-311; cf. Turmel, *Tertullien*, p. 17-18. Voir t. I, col. 1595. Un point particulier devait attirer l'attention des apologistes, celui des honneurs divins que les empereurs voulaient se faire rendre par leurs sujets. La doctrine des apologistes est, sur ce point, d'une fermeté parfaite. Pour Tertullien, l'apothéose impériale est une flatterie honteuse et funeste, une basse adulation, un sacrilège; ceux qui adorent l'empereur sont ses pires ennemis, *Apologet.*, c. XXXIII-XXXIV, col. 451, 454; les chrétiens prient pour l'empereur, « demandant pour lui une longue vie, un empire assuré, une maison tranquille, des armées vaillantes, un sénat fidèle, un peuple vertueux, une paix universelle, en un mot, tout ce qu'il peut désirer comme homme et comme empereur », c. XXX; cf. c. XXXI-XXXII, col. 441, 446, 447. Mais les chrétiens doivent refuser de rendre un culte divin à l'empereur : on ne doit l'appeler ni Dieu, ni Seigneur, ce serait une usurpation contre la majesté divine, c. XXXIII-XXXIV, col. 448 sq. Sur le même sujet, voir Justin, *Apol.*, I, n. 17, col. 353; Théophile, *Ad Aut.*, l. I, n. 11, col. 1041; Athénagore, *Legatio*, n. 37, col. 972. — *c) En adorant un seul Dieu, les chrétiens, d'accord avec les philosophes les meilleurs, professent une vérité éminemment rationnelle.* — Voir APOLOGISTES, t. I, col. 1591; DIEU, t. III, col. 1028 sq. L'attitude des apologistes, à l'égard des philosophes, dans la lutte qu'ils entreprennent en faveur du mono-

théisme contre l'idolâtrie, varie selon le tempérament de chacun. Justin, modéré et favorable, voit dans la philosophie païenne un effort louable vers la vérité. Les philosophes, en toutes les matières où ils sont d'accord avec la religion chrétienne, le doivent à la lumière que le Verbe leur a communiquée, *Apol.*, I, n. 5, 44, 46; *Apol.*, II, n. 7, 8, 10, 13, col. 336, 396, 397, 456, 457, 460, 465, ou bien ils le doivent aux emprunts qu'ils ont faits à la révélation. *Apol.*, I, n. 59-60, col. 416, 417. Tatien, dur et agressif, relève surtout les erreurs et les contradictions des philosophes, *Oratio*, n. 1, 2, 3, col. 804-812; cf. n. 25, 26, col. 860, 861; ce que les philosophes ont de bon est le résultat d'un plagiat des Livres saints, n. 40, col. 884. Athénagore, plus juste et moins superficiel, fait appel aux témoignages profanes en faveur de l'unité divine, *Legatio*, 5, 6, 7, col. 900, 901, 904-905; de l'existence des démons, n. 23, col. 941; de la providence, dont la notion a cependant été défigurée par suite de l'influence des démons, n. 25, col. 949. Les philosophes, comme les chrétiens, ont souffert calomnies et persécutions pour avoir défendu la vérité contre l'erreur et la vertu contre le vice, n. 31, col. 961. L'auteur du *De monarchia* est favorable, lui aussi, aux philosophes. Son opuscule est une compilation de textes où Eschyle, Sophocle, Orphée, Pythagore, Ménandre, Philémon, Euripide viennent affirmer l'unité divine et combattre l'idolâtrie. Même appel à l'autorité des philosophes chez Minucius Félix, en faveur de l'unité divine, de l'existence des démons, de la fin du monde et de la résurrection, de l'éternité des peines de l'enfer : « les doctrines des philosophes sont presque identiques aux nôtres », de telle façon que « les philosophes païens étaient déjà chrétiens ou que maintenant les chrétiens sont philosophes ». *Octavius*, c. XIX, XX, XXVI, XXXIV, col. 292, 257, 320, 344. Cet accord s'explique par les emprunts faits à nos Livres saints, c. XXXV, col. 348. Théophile met davantage en relief les erreurs, les contradictions des philosophes; il attaque leur morale relâchée et perverse, *Ad Aut.*, l. II, n. 12, cf. 1-4, 8; l. III, n. 5-6; cf. 2, 3, 7, 15, 26, col. 1069, 1049-1053, 1059, 1121, 1124, 1125, 1144 sq., 1160; mais il reconnaît cependant l'accord partiel de leur doctrine avec l'enseignement chrétien : ce qu'il y a de vrai chez eux, ils l'ont volé à la sainte Écriture, l. I, n. 14; l. II, n. 37, col. 1045, 1118. L'auteur de la *Cohortatio ad græcos* soutient la même thèse sur un ton plus mesuré. Les philosophes, dans ce qu'ils ont enseigné de vrai, ont plagié les Écritures. Cf. n. 4, 5-8, 14-19, 10-33, 34-46, col. 248-249, 251-256, 268 sq., 276 sq., 301 sq. Hermias se borne au persiflage des contradictions relevées chez les philosophes. *Irrisio*, n. 2, col. 1169 sq. Si le reproche de contradiction est fondé, celui des emprunts faits aux Livres saints n'est pas justifié; les apologistes ont pris ce lieu commun chez les judéo-alexandrins. Il fallait toutefois constater que leur méthode apologétique, dans la preuve de l'unité de Dieu contre le polythéisme idolâtrique, avait fait appel aux enseignements concordants de la philosophie païenne. L'apologie du christianisme contre le paganisme dolâtrique a été continuée, dans le même sens, par Clément d'Alexandrie, principalement dans le *Protreptricus* ou *Exhortation aux gentils*, *P. G.*, t. VIII, col. 49-245. Au fond, l'Exhortation s'adresse, non pas aux païens, mais aux chrétiens. Ce qu'elle combat, c'est le paganisme pratique, non encore complètement vaincu dans les mœurs des chrétiens. Pour Clément d'Alexandrie, la philosophie grecque a emprunté à l'Ancien Testament la part de vérité qu'elle contient; elle fut un élément providentiel de la préparation du salut. Cf. t. III, col. 146, 169. Origène est plus dur pour la philosophie et pour les philosophes. Il reproche à ceux-ci d'avoir commis des erreurs et toléré l'idolâtrie. *Cont. Celsum*, l. V, n. 43; VI, n. 2; VII, n. 47, *P. G.*, t. XI, col. 1248; 1289; 1489. C'est ainsi qu'en passant, Origène est amené à proclamer l'inanité et la stupidité du culte des faux dieux.

5° *Les derniers écrits chrétiens contre l'idolâtrie.* — 1. La deuxième moitié du IIIe siècle et le début du IVe verront paraître un certain nombre d'écrits dirigés contre l'idolâtrie, qui n'apportent toutefois aucune idée nouvelle. Il suffit de les signaler ici en en donnant une très brève analyse. De saint Cyprien retenons l'écrit *Ad Demetrianum* : les chrétiens ne sont pas la cause des maux qui désolent le monde et l'Afrique. La vraie cause de ces maux est l'obstination des païens dans leurs cultes idolâtriques. Le *Quod idola dii non sint* est une suite de notes tirées parfois littéralement de Minucius Félix et de l'*Apologeticum* de Tertullien. L'authenticité de cet ouvrage, affirmée par saint Jérôme, *Epist.*, LXX, *ad Magnum*, *P. L.*, t. XXII, col. 668, a été révoquée en doute, mais ne semble pas devoir être contestée. Le *Carmen apologeticum* de Commodien, qui est, en réalité, un exposé de la religion chrétienne, est dirigé contre les Juifs et contre les païens. Dans le Ier livre des *Instructions*, on retrouve la même tendance apologétique, visant les mêmes adversaires. Les sept livres *Adversus nationes* d'Arnobe ont, pour le sujet qui nous occupe, une plus grande importance. Dans les deux premiers, Arnobe, comme saint Cyprien dans le *Ad Demetrianum*, répond à ceux qui prétendent que les chrétiens sont cause des maux qui fondent sur l'empire. Dans les cinq autres, prenant l'offensive, il fait le procès du paganisme officiel et populaire et de la philosophie. Tout d'abord, il prend directement à partie le polythéisme; il en fait ressortir l'absurdité et l'immoralité. « Impossible de ne pas s'arrêter, à la fin du Ve livre, devant la critique incisive et mordante des allégories, sous lesquelles les philosophes s'évertuaient à voiler de leur mieux le scandale des mythes et à idéaliser le vieux culte païen. Les deux derniers livres traduisent les cultes polythéistes à la barre d'une critique sans merci et vengent les fidèles de cette accusation d'impiété que les païens ne se lassaient pas d'élever, faute de trouver chez eux leurs temples, leurs sacrifices, leurs images de la divinité. » O. Bardenhewer. *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 362. Cf. t. I, col. 1985. Lactance reprendra la plupart de ces idées dans les deux premiers livres de ses *Institutions divines*. Dans le IIe livre, sur l'origine de *l'erreur*, Lactance développera une idée mainte fois émise par les Pères apologistes : les démons doivent être considérés comme les véritables auteurs de l'idolâtrie. Le philosophe Porphyre de Tyr, mort à Rome en 304, avait composé, en quinze livres, un ouvrage contre le christianisme. Dans cet ouvrage, il cherche à se débarrasser des impuretés mythologiques par des interprétations physiques et allégoriques. Il ne nous reste de cet écrit que des fragments dans Eusèbe, saint Augustin et Théodoret. Contre les assertions de Porphyre, dont quelques-unes sont en réalité une défense déguisée de l'idolâtrie, Apollinaire avait écrit trente livres de réfutation, aujourd'hui perdus, sauf un fragment conservé par saint Jérôme, *In Daniel.*, IX, 24, *P. L.*, t. XXV, col. 548. Du *Monogène*, autre réfutation, écrite par Macarius le Magnésien, en 410, probablement contre Hiéroclès (publiée en 1876, à Paris, par Blondel), il n'y a rien ou presque rien qui intéresse la question de l'idolâtrie : l'apologiste se contente, en effet, de réfuter les accusations de contradiction portées contre les textes bibliques. A la même époque qu'Appollinaire, ou même un peu auparavant, saint Athanase, dans le *Discours contre les grecs*, *P. G.*, t. XXV, col. 3-96, avait expliqué l'origine de

l'idolâtrie, n. 1-10, et réfuté les différentes formes sous lesquelles elle se présente, n. 11-29. On trouve également dans Eusèbe de Césarée une excellente critique, aussi modérée que savante, des cultes idolâtriques, principalement dans les quinze livres de la *Préparation*, προπαρασκευὴ εὐαγγελική, *P. G.*, t. XXI. Il faut aussi, du même auteur, faire mention d'un grand ouvrage *Contra Porphyre*, ouvrage aujourd'hui perdu.

2. L'histoire du IVe siècle accuse dans le paganisme officiel un recul de l'idée polythéiste. Cf. Mgr Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, *Excursus B*, p. 108-201. Un monothéisme abstrait prend progressivement la place des multiples divinités de l'idolâtrie. Voir la lettre du grammairien Maxime de Madaure, dans saint Augustin, *Epist.*, CIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 386-387. Toutefois, le peuple garde encore le culte des idoles. Il n'entre pas dans le programme de cet article théologique de retracer les péripéties de cette dernière phase de la lutte entre le catholicisme grandissant et l'idolâtrie expirante. L'édit de Constantin, en 313, donne au catholicisme une liberté et un statut légal. Bien plus, ne pouvant supprimer d'un seul coup le culte des idoles, l'empereur essaye tout au moins de restreindre ce culte. Un grand nombre de temples dédiés aux fausses divinités furent fermés; plusieurs statues d'idoles furent enlevées et mises en poudre. Firmicus Maternus, dans son *De errore profanarum religionum* (vers 347), *P. L.*, t. XII, col. 971-1050, invitera les empereurs Constance et Constant à donner le coup de grâce au paganisme mourant. Les c. VI-XVII surtout ont trait à l'idolâtrie et aux grossières superstitions du paganisme. Toutefois l'avènement de Julien l'Apostat donne à l'idolâtrie un regain de vitalité, que saint Jean Chrysostome a décrite dans *De S. Babyla*, n. 14, *P. G.*, t. L, col. 554-555. Julien l'Apostat composa un ouvrage de huit livres pour attaquer le christianisme et justifier le paganisme. Sur sa personne, ses écrits, et son œuvre polémique et persécutrice contre l'Église, voir l'ouvrage classique de Paul Allard, *Julien l'Apostat*, 3 vol., Paris, 1900. Les attaques et la persécution de Julien provoquèrent de la part des défenseurs du catholicisme certaines répliques directes ou indirectes qu'il suffit ici de signaler. Apollinaire avait écrit une deuxième apologie, *Sur la vérité*, où il réfutait Julien : elle a péri entièrement. Saint Jean Chrysostome, dans plusieurs de ses homélies, *Orat. in sanct. mart. Juventinum et Maximinum*, *P. G.*, t. L, col. 571-578; et dans son livre *Sur saint Babylas, contre Julien et les païens*, col. 533-572. Mais ces écrits sont postérieurs à la mort du prince, tout comme les deux « philippiques », στηλιτευτικοί, de saint Grégoire de Nazianze (discours théologiques IV et V, *P. G.*, t. XXXV, col. 532-720). Plus tardivement encore parut, de saint Cyrille d'Alexandrie, l'*Apologie du christianisme contre les livres de l'impie Julien* (paru en 433), contenant originairement trente livres, mais dont nous ne possédons, dans le texte original, que les dix premiers, *P. G.*, t. LXXVI, col. 503-1057; quelques fragments grecs ou syriaques nous étant encore parvenus des dix suivants, *P. G.*, col. 1060-1061. L'idolâtrie n'est pas au premier plan des préoccupations de l'apologiste, ni de l'empereur apostat, mais, dans un ouvrage qui s'occupe des rapports du judaïsme et du catholicisme avec le paganisme, il en est forcément question sous une forme ou sous une autre.

3. Après la mort de Julien, on peut dire qu'en Orient l'idolâtrie et le paganisme sont à leur extrême déclin. Une loi de Théodose le Grand défendit l'idolâtrie comme un crime de lèse-majesté. *Code Théodosien*, XVI, 10, 12. Les derniers temples furent démolis : en 423, le paganisme est considéré comme n'existant plus, XVI, 10, 22. En Occident, l'ancien culte se soutint plus longtemps en face du christianisme triomphant. Longtemps encore les païens rééditent les calomnies dirigées contre les chrétiens, responsables, disaient-ils, de tous les maux de l'empire. Cette accusation sera réfutée par Paul Orose, *Adversus paganos, historiarum libri septem*, mais surtout par saint Augustin, dans son *De civitate Dei*. Quelques populations païennes survécurent jusqu'au VIIe et même IXe siècle. Saint Césaire d'Arles, au VIe siècle, « dans ses sermons contre les pratiques païennes, adopte l'interprétation évhémériste de la mythologie, interprétation qui a déjà de longs états de service. *Appendice aux sermons de S. Augustin*, *P. L.*, t. XXXIX, serm. CXXIX, n. 1, col. 2001; CXXX, n. 4, col. 2005. S'il appelle démons les dieux gréco-romains, c'est par figure; mais il sait que ce sont des personnages méchants et vicieux qui vivaient au temps où les Israélites se trouvaient en Égypte. » P. Lejay, *Le rôle théologique de S. Césaire d'Arles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. X, p. 161. Mais c'est surtout aux pratiques divinatoires et aux sortilèges qu'il s'attaque. *Serm.*, CCLXXVIII, n. 1, col. 2269; n. 5, col. 2270-2271; *Homilia sacra*, publiée par Elmenhorst, p. 51. Cf. Lejay, *op. cit.*, p. 481. Le IIe concile de Braga (572) insiste dans son canon 1 sur l'obligation qu'ont les évêques d'exhorter le peuple, dans leurs tournées pastorales, à s'abstenir de l'idolâtrie et des vices. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 194. Ce fut pour saint Martin de Braga l'occasion de composer le *De correctione rusticorum*, édité par C. P. Caspari, Christiania, 1883. Un concile de Tours, tenu en 567, avait condamné un usage idolâtrique, celui de distribuer au peuple une idole de farine. Ce rite bizarre est mentionné dans une lettre de Pélage Ier à l'évêque d'Arles Sapaudus. Jaffé, n. 978. Cf. Hefele, *op. cit.*, p. 185, note 6. Signalons enfin la constitution du roi de France Childéric, *De abolendis reliquiis idololatriæ*, *P. L.*, t. LXXII, col. 1121-1122.

Si l'idolâtrie disparaît des controverses religieuses, c'est pour faire place à la divination, dont les pratiques seront dénoncées et poursuivies par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Voir DIVINATION, t. IV, col. 1441-1455.

6° *La morale de l'Église et l'idolâtrie.* — Dès avant la liberté de l'édit constantinien, les Pères de l'Église se préoccupent du *péché* d'idolâtrie : leur enseignement n'est pas seulement apologétique; il est encore *moral*.

C'est surtout en Occident, avec Tertullien, que la préoccupation morale se prononce, plus développée. Le *De spectaculis* et le *De idololatria* sont les meilleurs spécimens de cette préoccupation. Pour Tertullien, l'idolâtrie ne consiste pas seulement à offrir des victimes en sacrifice aux idoles; à bien le prendre, toute offense de Dieu est une idolâtrie. L'idolâtrie s'insinue partout : dans les arts représentatifs, adonnés à la fabrication des idoles; dans l'astrologie et la magie, sciences qui touchent de près aux sciences occultes; dans l'enseignement des belles-lettres, qui exige des connaissances approfondies de la mythologie; dans le négoce, où la cupidité exerce son influence en faveur de l'achat et de la vente des matières destinées aux sacrifices païens; dans la participation plus ou moins éloignée aux fêtes païennes, que les chrétiens eux-mêmes retiennent dans leurs coutumes; dans l'acceptation des distinctions, des charges, des emplois publics, dans le métier des armes et jusque dans les paroles imprécatoires, tout imprégnées de locutions païennes. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 112-121. Bardenhewer attribue ces deux ouvrages à Tertullien catholique. *Les Pères*

de l'Église, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 316. M. d'Alès, à cause des exagérations qui s'y trouvent, attribue le *De idololatria* à Tertullien déjà montaniste (3ᵉ période, semi-montanisme), *op. cit.*, p. XIV, se ralliant en cela à l'opinion de M. Monceaux, *Chronologie des œuvres de Tertullien*, dans la *Revue de philologie*, t. XXII (1898). Cette attribution est faite à cause de la sévérité avec laquelle, ainsi que dans le *De corona*, Tertullien y affirme l'incompatibilité du métier des armes et de la perfection chrétienne, en raison du péril d'idolâtrie. Sur ce point, voir GUERRE, t. VI, col. 1915-1916.

1. *Le péché d'idolâtrie.* — L'idolâtrie avait toujours été considérée comme un péché extrêmement grave. Les Pères apologistes insistent déjà sur le caractère d'impiété de cette faute, S. Justin, *Apol.*, I, n. 24, 25, col. 364, 365, laquelle est, de plus, une insanité, Théophile, *Ad Aut.*, col. 1112; car c'est Dieu qu'il faut adorer et non pas ses œuvres. Athénagore, *Legatio*, n. 16, col. 922; cf. Tatien, *Oratio adversus græcos*, n. 4, col. 813. Les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. XXIII, édit. Funk, p. 89, déclareront qu'il n'y a pas de péché plus grave que l'idolâtrie, parce qu'elle est un mépris formel de Dieu, μείζων εἰδωλολατρείας οὐκ ἔστιν ἁμαρτία, εἰς θεὸν γάρ ἐστι δυσσέβεια.

Donc, culpabilité des païens eux-mêmes, qui, éclairés par les raisons par lesquelles la foi chrétienne est justifiée, refusent néanmoins de se convertir. Quelles que soient leurs raisons de demeurer dans l'idolâtrie: prestige de la religion romaine, Minucius Félix, *Octavius*, c. VI, *P. L.*, t. III, col. 250-253; respect des traditions, Méliton, *Apol.*, 12, *Corp. apol.*, t. IX, p. 431; entraînement du grand nombre, Méliton, *Apol.*, n. 1, *ibid.*, p. 423; difficulté de briser avec ses coreligionnaires, *Apol.*, n. 3, *ibid.*, p. 424; *Homil. Clement.*, homil. V, n. 30, *P. G.*, t. I, col. 1344, 1345; la culpabilité reste réelle. Les habitudes séculaires n'autorisent pas l'erreur, et le respect humain reste toujours blâmable. Méliton, *Apol.*, n. 12, p. 431; Minucius Félix, *Octavius*, c. XX, *P. L.*, t. III, col. 298; *Homil. Clem.*, *loc. cit.* Les idolâtres sont donc coupables, quels qu'ils soient. Origène dénonce leur culpabilité, en s'appuyant sur le texte de saint Paul aux Romains, I, 19-20; les préceptes de la loi morale sont naturellement connus; Dieu est naturellement connaissable; au jugement divin, personne n'aura d'excuse à invoquer. *P. G.*, t. XIV, col. 684; *In Rom.*, c. II, 12-14, t. XV, col. 892; *Contra Celsum*, l. I, n. 4-5, t. XI, col. 661-664; *De principiis*, l. I, c. III, n. 6, col. 152. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, c. XXVIII. Sur le témoignage de l'âme contre l'idolâtrie, c'est-à-dire sur ce sentiment intérieur qui nous conduit à la connaissance d'un Dieu unique, voir Minucius Félix, *Octavius*, c. XVIII, *P. L.*, t. III, col. 291-292; Tertullien, *Apologet.*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 376-377; *De testimonio animæ*, *ibid.*, col. 607-618; *Cont. Marcionem*, l. I, c. X, *P. L.*, t. II, col. 257; *De anima*, c. XLI, col. 720; S. Cyprien, *De idolorum vanitate*, c. IX, *P. L.*, t. IV, col. 577.

Pour le péché d'idolâtrie, les Pères admettent parfois une certaine excuse, provenant de l'ignorance. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, n. 3, *P. G.*, t. VI, col. 332; Aristide, *Apol.*, n. 17, dans *Texte und Untersuchungen*, t. X (1893), p. 42; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. II, c. XIV, *P. G.*, t. VIII, col. 997; *Protrept.*, n. 10, col. 213. Tertullien, *Cont. Marcionem*, l. V, c. XVI, *P. L.*, t. II, col. 511, pense que les païens qui d'aventure n'auront pas connu l'Évangile seront traités avec indulgence, mais il n'admet pas l'excuse de l'ignorance pour l'idolâtrie positive. *De idololatria*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 663. Méliton est plus indulgent, *Apol.*, n. 3, *Corpus apol.*, t. IX, p. 424.

Mais l'ignorance volontaire ne sera à aucun titre une excuse; elle ne saurait détourner la punition du coupable. *Homil. Clement.*, homil. X, 12 sq., *P. G.*, t. II, col. 265-268; *Recognitiones*, l. V, n. 17, 18, *P. G.*, t. I, col. 1337-1338; cf. n. 5, col. 1333. Le châtiment viendra, col. 1333; l'ignorant volontaire sera puni comme s'il avait sciemment péché, col. 1337-1338; *Homil. Clement.*, col. 265; il sera chassé du royaume éternel, *Recognitiones*, col. 1338; *Homil. Clement.*, col. 265-268; ainsi les païens brûleront pour n'avoir pas connu, ou plutôt pour avoir méconnu leur créateur. *Pasteur d'Hermas*, *Sim.*, IV, n. 4; cf. S. Justin, *Apol.*, I, n. 57; cf. 15, 28, *P. G.*, t. VI, col. 413, 397, 372; Méliton, *Apol.*, n. 13, *Corpus apol.*, t. IX, p. 432; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XXIX, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1201; Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, n. 39, *P. G.*, t. XI, col. 1576; Tertullien, *Ad nationes*, l. I, n. 7, *P. L.*, t. I, col. 569; S. Cyprien, *Ad Demetrianum*, n. 22, *P. L.*, t. IV, col. 560.

Aux auteurs indiqués à APOLOGISTES *(Les Pères)*, t. I, col. 1600, 1602, ajouter : L. Laguier, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles*, Paris, 1905; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907; W. H. Carslaw, *The early christian apologists*, Londres, 1911; A. Puech, *Les apologistes grecs du IIᵉ siècle de notre ère*, Paris, 1912. Pour les monographies particulières, voir les bibliographies établies par M. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 7ᵉ édit., Paris, 1915, t. I, p. 227, 228.

2. *Discipline pénitentielle du péché d'idolâtrie.* — Mais il n'était pas suffisant de déclarer la gravité du péché d'idolâtrie. Il était plus nécessaire encore, au milieu des persécutions et des périls de chute, de régler les conditions de ceux qui avaient eu le malheur de commettre un péché d'idolâtrie. Nous avons déjà signalé plus haut, col. 649, à propos du cas de Jézabel, dans l'Apocalypse, II, 20-21, un commencement de discipline ecclésiastique à propos du péché d'idolâtrie ou tout au moins d'un péché connexe à l'idolâtrie. Cet embryon de discipline est d'ailleurs favorable au pardon, moyennant pénitence suffisante. Mais la question de la réconciliation des chrétiens retournés à l'idolâtrie, des apostats, qu'on nommera plus tard les *lapsi*, devient bientôt une question de première urgence à résoudre. On l'a déjà étudiée ici, à ce point de vue, soit à l'article ABSOLUTION, t. I, col. 145-161, soit à l'art. APOSTASIE, col. 1605-1607. Toutefois, des travaux plus récents, de M. Vacandard lui-même, de M. d'Alès, de MM. Rauschen et Esser, en Allemagne, du P. Stufler, en Autriche, proposent une autre explication, qui sera indiquée ici uniquement au sujet du péché d'idolâtrie, dans la discipline pénitentielle des premiers siècles. Il s'agit par conséquent des chrétiens tombés dans l'apostasie de leur foi en sacrifiant aux idoles.

a) Antérieurement à Calliste. — Le crime d'idolâtrie n'est pas nommé expressément avant l'Apocalypse, à propos de la femme Jézabel, compromise dans cette faute. On a vu que le pardon ne lui est pas absolument refusé. — Le *Pasteur d'Hermas*, dans la neuvième parabole, XXI, 3, parle de « ces inconstants, qui, au premier bruit de la persécution, à cause de leur lâcheté même, s'empressent de sacrifier aux idoles et rougissent du nom du Seigneur ». Il semble même en nommer un, Maxime. *Vis.*, II, III, 4. Ces inconstants, δίψυχοι, consultent aussi les devins, ce qui est une forme d'idolâtrie. *Mand.*, XI, 2-4. Ce Maxime dont il vient d'être question avait vraisemblablement renié une première fois la religion chrétienne et obtenu son pardon : « libre à toi de renier une seconde fois », lui dit l'Église, *loc. cit.* Mais, quoi qu'il en soit, le Pasteur offre le salut aux apostats, s'ils font pénitence, *Sim.*, IX, XXVI, 5; les enfants d'Hermas, coupables d'apostasie et d'immoralité, ont pu eux-mêmes faire pénitence, *Vis.*, II, II, 2; voir aussi la doctrine qui ressort de toute la dixième parabole. De ces textes, les au-

teurs, même catholiques, ne tirent pas des conclusions identiques. Les uns, cf. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 171, pensent qu'il ne s'agit pas ici de réconciliation ecclésiastique. Pressé par l'argumentation de M. Esser, dans *Der Katholik*, 1907, t. II, p. 184-204, 297-309; 1908, t. I, p. 12-28, 93-113, Funk prit une position moins affirmative, déclarant simplement que la thèse d'une réconciliation ecclésiastique n'était pas appuyée par des preuves certaines. *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1906, t. LXXXVII, p. 541 sq. Cette nouvelle position de Funk fut appuyée, en France, par Mgr Batiffol, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 345; par M. Vacandard, *Revue du clergé français*, t. L, p. 128, et, plus récemment, par M. Lelong, dans son introduction au *Pasteur d'Hermas*, Paris, 1912, p. LXXIII. A l'encontre, entendent cette réconciliation d'une réconciliation ecclésiastique, M. Esser, *op. cit.*; le P. Stufler, *Die Bussdisziplin der abändlichen Kirche bis Kallistus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1907, t. XXXI; M. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, c. III. Toutefois, ces derniers auteurs admettent que l'Église ne réconciliait qu'une fois les chrétiens tombés dans l'apostasie (l'idolâtrie). « A ceux qui, après cette première réconciliation, venaient à retomber, on ne voit pas bien ce qu'elle (l'Église) offrait, mais, sans aucun doute elle ne les désespérait pas. Car quelles que soient les sévérités du Pasteur pour les δίψυχοι, si une chose ressort clairement de ce livre, c'est que quiconque a la volonté de faire pénitence peut rentrer en grâce avec Dieu. » D'Alès, *op. cit.*, p. 113.

Ces conclusions trouvent, d'après le P. Stufler, *op. cit.*, et M. d'Alès, *op. cit.*, c. IV, une confirmation dans saint Irénée et dans quelques récits empruntés à l'âge des Pères apologistes. Admission à la pénitence, dans l'Église de Corinthe, sous l'évêque Denys (170), des pécheurs les plus coupables, et même des hérétiques; réconciliation du gnostique Cerdon, de quelques hérétiques, par saint Polycarpe, de passage à Rome, de quelques *lapsi* à la prière des martyrs de Lyon, d'un certain Natalis sous le pontificat de Zéphyrin, tels sont les faits auxquels M. Koch, disciple de Funk, continue à dénier un caractère de réconciliation ecclésiastique. *Die Sündenvergebung bei Irenäus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1908, t. I, p. 45-46. Quant aux conclusions des auteurs protestants, qui vont jusqu'à nier que l'Église ait eu connaissance du pouvoir de remettre les péchés, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Voir PÉNITENCE. Sur la position des protestants, voir Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Tubingue, 1909, t. I, p. 439-444; et Rolffs, *Das Indulgenz Edik des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht*, Lepizig, 1893, p. 53 sq.

Au début du IIIe siècle, Tertullien témoigne, dans son *De pœnitentia*, de la possibilité du pardon pour l'apostasie, même poussée jusqu'à l'idolâtrie, qu'il décrit ainsi : *fidem terrenæ potestatis formidine evertere*, n. 7, *P. L.*, t. I, col. 1241. Il est hors de doute qu'Origène reconnaisse un pardon possible à l'idolâtrie. Bien que l'idolâtrie soit un « crime mortel », *In Lev.*, homil. XV, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 560, 561; cf. *De oratione*, n. 28, t. XI, col. 528-529, on en peut recevoir la pénitence ecclésiastique, au moins une fois. *In Lev.*, homil. XI, n. 2, col. 523; homil. XV, n. 2, col. 561. La pensée d'Origène a bien été exposée, à propos des péchés dits irrémissibles, par M. Tixeront, dans ses dernières éditions de sa *Théologie anténicéenne*, *Histoire des dogmes*, Paris, 1915, t. I, p. 321, note 5 : « Origène paraît nier, généralement, la rémissibilité des péchés commis par les chrétiens; mais il s'agit là évidemment de l'ἄφεσις ἁμαρτιῶν, de ce mode de rémission facile propre au baptême. *In Joa.*, tom. II, n. 6; tom. XXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XIV, col. 129, 713. Ailleurs, *In Matth., commentar. series*, n. 114, *P. G.*, t. XIII, col. 1762; *De oratione*, n. 28, *P. G.*, t. XI, col. 529, il semble nier la rémissibilité par l'Église des péchés *ad mortem*, et, en particulier, de l'apostasie ou de l'idolâtrie consciente et formelle. Cf. t. I, col. 147. A ces passages cependant on peut opposer, outre ceux qui ont été cités (plus haut), les suivants : *In Lev.*, homil. VIII, n. 10, *P. G.*, t. XII, col. 502; *In ps. XXXVII*, homil. I, n. 1, col. 1370-1371; *In Jer.*, homil. XIX, n. 9, t. XIII, col. 382-384; *In Joa.*, tom. XXVIII, n. 6, t. XIV, col. 696; *Contra Celsum*, l. III, n. 51, t. XI, col. 908, où Origène suppose ou dit expressément que les péchés contre Dieu et *la foi*, les péchés de la chair..., l'*apostasie des chrétiens* peuvent être et sont pardonnés par l'Église. » Le texte du *De oratione* qui seul fait vraiment difficulté, en réalité, ne saurait contredire la doctrine générale d'Origène; il n'y a pas non plus chez lui évolution doctrinale; il reproche simplement aux prêtres imprudents et pressés d'accorder un pardon à des pécheurs impénitents qui ne l'ont point mérité; pardon que Dieu ne peut ratifier. Voir d'Alès, *op. cit.*, c. IX. Cf. Stufler, *art. cit.*, p. 218-220, où l'on trouvera un résumé des autres interprétations.

A sa manière, saint Hippolyte, lui aussi, est un témoin du pardon accordé par l'Église à l'idolâtrie ou apostasie, puisqu'il semble attaquer Calliste pour avoir admis d'une façon régulière à la pénitence des apostats qui n'étaient auparavant réconciliés qu'exceptionnellement. Cf. d'Alès, *op. cit.*, c. VII; *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 46-48; HIPPOLYTE (*Saint*), t. VI, col. 2510.

b) L'édit de Calliste, accordant le pardon au péché d'impudicité, ne concerne pas directement le péché d'idolâtrie. Voir t. II, col. 1338-1340. Cependant, l'acte de Calliste a une portée plus générale. Tertullien montaniste le remarque et s'indigne que le pape remette l'adultère, sans considérer qu'il y aurait autant de raison de remettre l'homicide et l'idolâtrie, c'est-à-dire les trois péchés qu'on a appelés, dans la discipline pénitentielle du IIIe siècle, les péchés irrémissibles. *De pudicitia*, n. 9, 22, *P. L.*, t. II, col. 999, 1028. La pratique ultérieure de l'Église montrera que le pardon sera accordé même au péché d'idolâtrie. Mais l'édit de Calliste pose une question d'histoire et de discipline. Y eut-il, au début du IIIe siècle, une période rigoriste où l'Église, tout en se reconnaissan le pouvoir de remettre les péchés, refusait néanmoins la réconciliation ecclésiastique aux idolâtres, c'est-à-dire aux chrétiens tombés dans l'apostasie, aux homicides et aux adultères? Se basant sur les témoignages de Tertullien montaniste, *De pudicit a*, cf. d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 196-208, de saint Hippolyte, *Philosophoumena*, l. IX, c. XII, voir t. I, col. 149, 150; t. II, col. 1338-1339; t. VI, col. 2510, et aussi, bien qu'avec moins de légitimité, sur un passage du *De oratione* d'Origène, voir plus haut et t. I, col. 147, certains théologiens et critiques pensent pouvoir affirmer qu'au début du IIIe siècle existait dans l'Église un courant rigoriste dans le sens indiqué. Pas de pardon ecclésiastique pour les idolâtres, c'est-à-dire les apostats, les homicides et les impudiques. Thèse de Funk, *Das Indulgenzedickt des Papstes Kallistus*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1906, t. LXXXVIII, reprenant et défendant les idées d'un précédent travail, *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 181 sq.; et, en France, de M. Vacandard, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles, à propos d'une récente controverse*, dans la *Revue du clergé français*, avril 1907, p. 113-131; de Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1901; *L'édit de Calliste, d'après une*

controverse récente, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1906, p. 339, 348. Cf. art. CALIXTE Ier *(Saint)*, t. II, col. 1338; HIPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2510. D'autres théologiens et historiens, s'appuyant sur les raisons tirées de la discipline du IIe siècle et sur certains textes de saint Cyprien, lesquels affirment que la thèse rigoriste ne fut jamais que la thèse exceptionnelle, voir plus loin, pensent que le refus de réconciliation ecclésiastique, « même restreint aux trois péchés capitaux,... ne répond à aucune réalité historiquement constatée au sein de la vraie Église ». D'Alès, *op. cit.*, p. 238. Ce qui reste des assertions de Tertullien relatives au refus de rémission des péchés, c'est « l'existence, vers le début du IIIe siècle, d'un courant rigoriste : plusieurs évêques de la communion catholique refusaient toute réconciliation aux impudiques, au moins jusqu'au danger de mort. La formule la plus heureuse de ce fait nous est fournie par saint Cyprien, qui signale dans l'Afrique latine l'existence de ce courant rigoriste, *Epist.*, LV, n. 21, *Corpus* de Vienne, t. III *b*, p. 638 : *Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem mœchis non putaverunt et in totum pænitentiæ locum contra adulteria cluserunt.* S'il s'étendit notablement hors d'Afrique, et dans quelle mesure les péchés d'*apostasie* et d'homicide furent l'objet des mêmes rigueurs, c'est ce que nous ne saurions préciser. Certains faits contemporains de saint Cyprien, et surtout la vogue durable de l'hérésie novatienne, révèlent, à l'état sporadique, la pénétration de l'esprit rigoriste. Conclure de là que cet esprit réglait cinquante ans plus tôt, et dès une date plus ancienne, la pratique de l'Église, serait vraiment abusif » *Ibid.*, p. 240-241. Cette thèse, mise en relief par le P. Stufler et M. Esser en Autriche et en Allemagne, voir les références *supra*, par M. d'Alès en France, a déjà rallié beaucoup de suffrages; cf. J. Lebreton, *Chronique de théologie*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. III, p. 241; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, p. 432; F. Diekamp, *Theologische Revue*, Munster, 20 mai 1908, p. 257; Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 195; Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 149; Atzberger, *Theologische Revue*, 1907, p. 549; Preuschen, *Die Kirchenpolitik des Bischofs Kallist*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1910, p. 135; Hauck, *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, 3e édit., t. III, art. *Calixt*, p. 641; J. F. Bethune-Baker, *An introduction to the early history of christian doctrine to the council of Chalcedon*, Londres, 1903, p. 372-373; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium des Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 207; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908, t. I, p. 496. Voir les textes dans d'Alès, *op. cit.*, p. 230-240, d'où sont extraites ces références.

M. Tixeront, qui, dans ses premières éditions de la *Théologie anténicéenne*, Paris, 1909, avait adopté l'opinion de Mgr Batiffol et de Funk, p. 368, semble avoir finalement admis, pour son propre compte, cette explication. Après avoir rappelé quelles oppositions suscita la mesure de Calliste, il conclut : « A prendre ces affirmations (de Tertullien) à la lettre, on conclura qu'en effet c'était une discipline générale de l'Église, au moins en Occident, pour des raisons de prudence, et afin de maintenir élevé le niveau moral des communautés chrétiennes, de refuser le pardon aux idolâtres, aux adultères et aux homicides, et de les laisser s'arranger directement avec Dieu. Mais peut-être n'est-on pas obligé d'aller jusque-là. Que certaines Églises, en Afrique surtout, aient pratiqué le rigorisme dont parle Tertullien, et cela, avant, ou même après l'édit de Calliste, saint Cyprien l'affirme positivement au moins pour les adultères, et Tertullien n'aurait pu, d'ailleurs, s'exprimer comme il l'a fait, si la réalité l'eût universellement contredit. Les déclarations de Calliste, non plus, à moins qu'elles ne soient une réponse à une consultation venue du dehors, ne s'expliqueraient pas si ce rigorisme n'avait eu à Rome des partisans, et s'il n'avait existé, dans le clergé, à ce point de vue, un certain partage des sentiments et de la conduite. Une pratique existait donc dans *quelques* Églises, au début du IIIe siècle, et s'efforçait de s'établir en d'autres, qui refusait aux trois péchés capitaux la réconciliation ecclésiastique. Mais doit-on croire qu'elle était générale? Pour cela, il faudrait oublier qu'on n'en trouve aucune trace ou plutôt que l'on trouve trace de la pratique contraire dans les textes antérieurs à Calliste; que Tertullien lui-même n'en parle pas dans son *De pænitentia*, composé entre les années 200-206, et qu'enfin le grand controversiste est coutumier, dans l'ardeur de ses polémiques, d'exagérations et d'inexactitudes qu'on est bien forcé souvent de corriger. Dans ces conditions on peut admettre que le rigorisme qu'il prône, au lieu d'être une loi universelle et fixe, n'était qu'une tendance et une pratique particulière et limitée; et que le décret de Calliste, au lieu d'opérer un changement dans la discipline, n'était qu'un acte destiné à raffermir l'ancienne discipline, en tranchant des controverses et en mettant fin à des divergences fâcheuses. C'est là une opinion vraisemblable. » *Op. cit.*, 7e édit., Paris, 1915, p. 365-366.

c) Après Calliste, au temps du pape Corneille, la réconciliation des *lapsi* marque bien que le péché d'idolâtrie n'était point considéré comme irrémissible dans l'Église. Dans toute la correspondance de saint Cyprien au sujet des *lapsi*, on ne relève aucune allusion à une discipline antérieure impitoyable au péché d'idolâtrie, ni en ce qui concerne l'Église de Carthage, ni en ce qui regarde l'Église romaine. Novatien, en refusant tout pardon aux *lapsi*, établit un schisme contre le pape légitime Corneille. Voilà, à grands traits, ce que l'histoire nous apprend au sujet de la discipline pénitentielle appliquée au péché d'idolâtrie au temps du pape Corneille. La grande nouveauté de cette époque fut simplement d'accorder *d'urgence*, en vue de la persécution, la réconciliation aux *lapsi* et d'étendre aux *sacrificati*, c'est-à-dire au péché d'idolâtrie consommé, l'indulgence qu'on avait décidé de montrer à l'égard des simples *libellatici*. En tout cela, il n'y a pas trace de réaction contre une tradition ayant force de loi dans l'Église : la seule réaction qu'on puisse remarquer à cette époque est celle que saint Cyprien exerce en s'opposant, pour maintenir les droits de l'épiscopat dans la réconciliation des *lapsi*, au nom de la tradition même de l'Église, aux tentatives indiscrètes de certains confesseurs de la foi. Sur les détails de la controverse des *lapsi*, cf. d'Alès, *op. cit.*, c. X; Stufler, *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1907, t. XXXI, p. 577-618; *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians, ibid.*, 1909, t. XXXIII, p. 232-247; Poschmann, *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913, t. XXXVII, p. 25-54, 244-265; Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, c. VIII, § 3, Paris, 1886; K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895-1896, t. XVI; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence; la crise novatienne*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904, p. 111-114; *L'Église naissante et le catholicisme*, c. VIII, Paris, 1909; Ernst, *Cyprian und das Papsttum*,

Mayence, 1912; Seitz, *Cyprian und der römische Primat*, Ratisbonne, 1911; Harnack, art. *Lapsi* et *Novatian*, dans *Realencyclopädie für prot. Th. und Kirche*, 3e édit.; C. H. Turner, *S. Cyprian's correspondence*, dans *Studies in early Church history*, Oxford, 1912, p. 97-131.

La question des *lapsi* en Orient aboutit aux mêmes conclusions : il ne s'agit pas d'inaugurer une discipline nouvelle faisant succéder au rigorisme le pardon désormais possible aux apostats; il s'agit simplement d'adapter l'exercice reconnu d'un pouvoir incontesté dans l'Église à des situations nouvelles. Si Denys d'Alexandrie, dans des circonstances analogues à celles qu'avait rencontrées saint Cyprien à Carthage, se montre plus condescendant, c'est que les initiatives des confesseurs sont plus discrètes, mais, au fond, sa conduite est réglée par les principes mêmes qui dirigent Cyprien en Occident : charité compatissante au pécheur, avances faites au repentir, discernement dans l'appréciation de la faute. On n'y connaît pas plus (à Alexandrie) qu'en Occident une règle uniforme et inflexible, s'opposant *a priori* à la réconciliation des apostats. Telle est la conclusion de M. d'Alès, *op. cit.*, p. 348, à laquelle il semble qu'on doive se rallier. Voir Tixeront, *op. cit.*, 7e édit., p. 500-502. Toutefois des tentatives de rigorisme subsisteront, qu'il faudra briser. Voir, dans la *Didascalie* (IIIe siècle), le c. VI, VII; cf. t. IV, col. 743.

d) Une dernière observation concerne ceux qui étaient retombés dans l'idolâtrie par une deuxième apostasie après le pardon reçu de leur premier crime. Il est hors de doute que la pénitence publique ne leur était pas offerte une seconde fois. Voir t. III, col. 859-860. Quel était le sort, au point de vue moral, des relaps? Cette question devra être étudiée à LAPSI. Il est certain que, même retombés dans le péché d'idolâtrie, les chrétiens renégats pouvaient obtenir le pardon de leur nouvelle faute tout au moins à l'article de la mort. La discipline de l'Église sur ce point se relâche de sa sévérité, en Orient, à partir de saint Jean Chrysostome, en Occident après saint Augustin. Voir t. III, col. 860. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2e série, Paris, 1910, p. 101-110.

En dehors des auteurs cités au cours de l'article, on consultera avec profit pour l'exposé de la question (exposé où l'auteur incline visiblement vers l'opinion de Funk), Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. franç., Paris, 1910, p. 133-et 162; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 383-387.

e) Les conciles et le péché d'idolâtrie. — *a. En Orient.* — La législation propre à l'Église d'Alexandrie à la fin du IIIe et au début du IVe siècle nous est révélée par l'Épître canonique de saint Pierre (306), *P. G.*, t. XVIII, col. 467-508. Cf. P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, t. II, p. 32-35. Parmi les chrétiens apostats qui ont sacrifié aux idoles, ceux qui n'ont pas de circonstances atténuantes devront faire trois ans de pénitence, can. 3; même traitement pour les maîtres qui se sont substitué des esclaves chrétiens, can. 7; ces esclaves n'auront qu'un an de pénitence, can. 6. Un an de pénitence également à ceux qui, incarcérés, ont sacrifié aux idoles sans attendre la torture, can. 2. Six mois à ceux qui ont cherché un biais, par exemple, défilant devant l'autel païen ou déléguant à leur place un païen, can. 5. Donner de l'argent pour ne pas être inquiété dans sa foi est considéré comme un acte licite, can. 12, etc. Le concile d'Ancyre, voir t. I, col. 1174; cf. Mansi, t. II, p. 513 sq.; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 301 sq., n'admet pas, pour les prêtres ou diacres ayant sacrifié aux idoles, une réhabilitation de pure façade par un simulacre de confession devant les autels des fausses divinités, même avec une apparence de torture. A ceux qui font sincèrement pénitence, il restitue le rang de leur ordre, mais non pas les fonctions correspondantes, can. 1-2. A l'égard des diacres donnant des gages extraordinaires de repentir, les évêques pourront user d'indulgence. Les fidèles qui auront sacrifié aux idoles devront être partagés en plusieurs catégories. Ceux qui ont réellement souffert violence et qui ont protesté qu'ils étaient chrétiens seront mis hors de cause, can. 3; ceux qui ont accepté d'aller au sacrifice de gaîté de cœur, sourire aux lèvres, parés de leur habits de fête, et ont pris part aux repas idolâtriques, seront pendant un an au rang des *écoutants*, trois ans parmi les *prosternés*, deux ans au rang des simples *priants*, avant d'être admis à la communion, can. 4. Ceux qui ont péché en donnant des signes de douleur seront au rang des *prosternés* trois ans ou deux, selon qu'ils auront ou non pris part aux repas des idoles; après une autre année, on les admettra à la communion. Les évêques pourront tenir compte des dispositions de chacun, can. 5. Ceux qui ont cédé à la simple menace du châtiment et n'ont donné aucun signe de repentir avant la réunion du concile, pourront être admis tout de suite au rang des *écoutants*; à Pâques, ils passeront au rang des *prosternés*, pour y demeurer trois ans; puis, deux ans au rang des *priants*, pour être réconciliés la sixième année, can. 6. Ceux qui ont paru aux fêtes païennes, mais n'ont pas mangé d'idolothytes, mangeant toutefois des viandes apportées de chez eux, passeront deux ans parmi les *prosternés*; et les évêques jugeront des dispositions de chacun, can. 7. Ceux qui, contraints, auront sacrifié aux idoles deux et trois fois, passeront quatre ans parmi les *prosternés*, deux parmi les *priants*, et pourront obtenir la communion la septième année can. 8. Ceux qui, non contents d'apostasier, se seront faits les apôtres de l'apostasie et auront causé la chute de leurs frères, seront trois ans parmi les *écoutants*, six parmi les *prosternés*, un an parmi les *priants*, et ne pourront communier qu'après dix ans de pénitence, si toutefois pendant ce temps leur vie donne satisfaction, can. 9. Le concile de Nicée, voir Mansi, t. II, col. 667 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 528 sq., contient plusieurs canons relatifs au péché d'idolâtrie. Les *lapsi* ordonnés prêtres soit par erreur, soit en connaissance de cause, seront déposés, can. 9. Les *lapsi* de la persécution de Licinius, bien que peu dignes d'excuse, seront admis à la pénitence : après trois ans parmi les *écoutants*, sept parmi les *prosternés*, deux parmi les *priants*, ils pourront être admis à la communion, can. 11. Les plus coupables devront passer dix ans au rang des *prosternés*, à moins que l'évêque ne juge à propos d'abréger ce terme, can. 12. Aux mourants, on ne refusera pas, *selon l'ancienne loi canonique*, le viatique; si un malade désespéré, admis à cause de son état à la communion, revient à la santé, on le mettra au rang des simples *priants*, can. 13.

Les Pères se font l'écho de ces décisions des conciles. Voir surtout S. Athanase, *Epist.*, IV, *ad Rufinianum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1180; S. Basile, *Epistolæ canonicæ ad Amphilochium*, epist. CLXXXVIII, CIC, CCXVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 664-684, 715-732, 793-810; S. Grégoire de Nysse, *Epist. canonica ad Letoium Melitines episcopum*, *P. G.*, t. XLV, col. 221-236. Sur tous ces points, pour plus de détails, voir d'Alès, *op. cit.*, p. 360-375.

b. En Occident. — Aux IIIe et IVe siècles, certains conciles occidentaux témoignent d'une discipline plus rigoureuse et moins évoluée dans le sens du pardon. A Elvire, en Espagne (peu après 300), on prescrit le refus de la communion, même à l'article de la

mort, à plusieurs catégories de pécheurs coupables d'idolâtrie : aux adultes baptisés qui ont sacrifié aux idoles, can. 1; aux fidèles baptisés qui, ayant accepté les fonctions de flamines, ont accompli des sacrifices idolâtriques et donné des jeux publics, can. 2. L'excommunication sera temporaire pour les flamines qui n'ont pas sacrifié, mais seulement donné des jeux; pour les propriétaires qui favorisent les sacrifices idolâtriques de leurs tenanciers, can. 3, 40; quant aux apostats qui reviennent à l'Église après longtemps, on leur imposera dix ans de pénitence, s'ils n'ont pas commis d'actes idolâtriques, sinon l'excommunication durera la vie entière, can. 46; excommunication temporaire aux titulaires des sacerdoces païens, s'ils se sont abstenus d'actes idolâtriques, can. 55; à ceux qui prêtent des vêtements pour les processions païennes, can. 57; excommunication de dix ans aux chrétiens qui assistent aux sacrifices païens du Capitole. Voir t. IV, col. 2380; Mansi, t. II, p. 5 sq.; Hefele, trad. Leclercq, t. I, p. 221 sq.; cf. d'Alès, *op. cit.*, p. 376. Dans le concile d'Arles (314), Mansi, t. II, col. 470 sq.; Hefele, trad. Leclercq, t. I, p. 280 sq., il est moins directement question du péché d'idolâtrie. Le canon 22 refuse en principe la communion, même à l'article de la mort, aux apostats qui ont attendu la maladie pour songer à la pénitence. D'Alès, *op. cit.*, p. 379. D'ailleurs, le péché de l'idolâtrie se compliquant toujours, pour le chrétien, du péché d'apostasie, c'est l'*apostasie* qu'envisagent les règlements canoniques. Voir t. I, col. 1605-1610.

7° *L'idolâtrie et le culte catholique.* — Il ne nous est pas possible, dans cet article sur l'idolâtrie, de passer sous silence un aspect des rapports de l'idolâtrie avec la théologie catholique, celui du culte. — 1. Les protestants, aux XVIe et XVIIe siècles, attaquèrent violemment les cérémonies de l'Église comme entachées d'idolâtrie, surtout la messe. A les en croire, tout le culte chrétien était païen dans son origine. Middleton, *A letter from Rome shewing an exact conformity between popery and paganism*, Londres, 1729; trad. franç., 1741, *Lettre écrite de Rome montrant la conformité du paganisme avec la papauté;* Meier, *De papatu per ethnicismum imprægnato*, Francfort, 1634; Valkenier, *Roma paganizans*, Franeker, 1656; Munck, *Papismus-gentilismus*, Coblence, 1664; S. Jones, *De origine idolotatriæ apud gentes et christianos*, Lyon, 1708; A. Herold, *De manifesta idolotatria in romana Ecclesia*, Leipzig, 1712; Reimbold, *Patres primorum sæculorum, idotolatriæ Romanensium judices*, Hambourg, 1736; Suke, *Ueberreinstimmung des Papstthums mit dem Heidenthum*, Leipzig, 1738; Starck, *De tralatiis ex gentilismo in religionem christianam*, Königsberg, 1774; Hamberger, *Rituum, quos romana Ecclesia a majoribus suis gentilibus in sua sacra transtulit, enarratio*, Gotha, 1781. Cette attaque a été depuis renouvelée sous bien des formes différentes. D'une manière générale, les protestants libéraux et les rationalistes admettent volontiers une influence des mystères religieux du paganisme dans la formation du christianisme, dogme et culte. L'attaque a été reprise principalement par Renan, *Origines du christianisme, L'Église chrétienne*, Paris, 1879; par Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897; par Harnack, *Christliche Gemeindegottesdienst*, Erlangen, 1874, etc. A vrai dire, il ne s'agit plus ici expressément d'idolâtrie, dans le sens strict du mot, voir col. 606; mais du paganisme en général. Aussi on se contentera de signaler ici ce problème, en renvoyant, pour l'exposé et la réfutation des allégations hétérodoxes, aux excellents articles apologétiques publiés dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès : 1° *Mystères païens (les) et saint Paul* (sur le point spécial de l'eucharistie, voir ici même, t. V, col. 1026 sq., 1045 sq.); t. IV, col. 964-1014; 2° *Mithra (la religion de)*, col. 578-591; 3° *Inde (Religions de l')*, t. III, col. 687-692, voir ici Jésus-Christ, et les abondantes bibliographies qui les accompagnent. Voir aussi *Les origines du culte catholique, Le paganisme dans la liturgie*, de dom Cabrol, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. III, p. 209-223, 278-287, et, du même auteur, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906.

2. Le problème de l'influence de l'idolâtrie sur le culte chrétien est serré de plus près dans la question de l'origine du culte des saints. On s'est demandé si les saints sont les successeurs des dieux du paganisme. P. Saintyves, *Essais de mythologie chrétienne. Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907. Pour cette question, voir Saints *(Culte des)*. Pour la réfutation d'une pareille doctrine, voir E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3e série, Paris, 1912, p. 59-212. Cf. dom Leclercq, *Anges*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2121; *Ames*, col. 1543; *Athènes*, col. 3039, 3072 sq.

3. Un aspect de la question appartient directement aux rapports de l'idolâtrie et du culte chrétien, c'est le culte des images dans l'Église. Voir Iconoclasme et Images *(Culte des)*. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 177-209.

V. Exposé théologique. — 1° *Définition.* — C'est « le culte réservé au vrai Dieu rendu aux fausses divinités ». S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XCIV, a. 1. Évidemment, dans cette définition, le mot *latrie* signifie l'acte même de religion par lequel l'homme veut rendre un culte à la divinité et non la religion elle-même. *Ibid.*, ad 2um. Cf. S. Augustin, *Idololatræ dicuntur qui simulacris eam servitutem exhibent quæ debetur Deo. De Trinitate*, l. I, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. XLII, col. 827; cf. *De vera religione*, c. XXXVII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 152; S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. VIII, c. XI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 315. Aussi, remarque Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XLIII, n. 9, le péché d'idolâtrie existe non seulement lorsqu'il y a sacrifice en l'honneur d'une fausse divinité, mais encore en raison d'un simple signe par lequel la créature témoigne de sa soumission au créateur, par exemple, une génuflexion, un encensement, une simple inclination de tête à la statue de Jupiter.

2° *Nature.* — L'idolâtrie est une espèce de *superstition* : « la superstition consiste à outrepasser le mode que l'on doit observer dans le culte divin. On tombe dans cet excès chaque fois que l'on rend le culte divin à celui à qui il n'est pas dû. Or, on ne doit rendre ce culte qu'au seul Dieu souverain et incréé, comme le veut la vertu de religion, cf. IIa IIæ, q. LXXXI, a. 1; donc, il y a superstition chaque fois qu'on le rend à une créature », S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XCIV, a. 1; l'idolâtrie peut être jointe à l'infidélité, mais, à proprement parler, elle n'est pas une espèce d'infidélité. *Ibid.*, ad 1um.

3° *Divisions.* — L'idolâtrie peut être ou simplement *externe, matérielle* et *simulée*, ou *interne*, c'est-à-dire *formelle.* La première existe lorsque, poussé par la crainte ou par un motif analogue, l'homme simule extérieurement l'adoration des idoles, sans cependant consentir intérieurement à cet acte. Ce fut le cas des chrétiens sacrifiant ou brûlant de l'encens aux idoles par crainte des tourments. La seconde existe lorsque l'idolâtre a une véritable intention d'honorer une simple créature d'une culte divin, ce qui peut se concevoir de deux façons différentes : l'idolâtrie, en effet, peut ici être *parfaite* ou *imparfaite.* L'idolâtrie parfaite existe lorsque quelqu'un rend de plein gré les honneurs divins à une créature, mais avec la conviction que cette créature est vraiment un dieu. En ce cas, l'idolâtrie est jointe à l'infidélité : c'est l'idolâtrie des peuples païens actuels. L'idolâtrie impar-

faite est le péché de celui qui sait fort bien l'inanité des idoles, et cependant, mû par un sentiment de haine de Dieu ou par un désir d'obtenir du démon quelque avantage, rend un culte divin à l'idole qu'il sait vaine. L'idolâtrie parfaite, procédant toujours d'une ignorance plus ou moins invincible, est donc, en somme, moins coupable que l'idolâtrie imparfaite, qui procède d'une volonté perverse. L'idolâtrie imparfaite ne comporte que la superstition et non, en soi, l'infidélité. Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, tr. I, c. I, dub. III, édit. Gaudé, Rome, 1905, t. I, p. 377; S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2, 3, et ad 1um; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. VI, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 190.

4° *Malice.* — L'idolâtrie, soit matérielle, soit formelle, soit parfaite, soit imparfaite, est, en soi, un très grave péché. — 1. Elle est sévèrement interdite par le décalogue, et c'est à cause même de cette gravité que Dieu l'a châtiée sévèrement sous l'ancienne loi, voir col. 629, et que la discipline de la primitive Église était à son endroit si dure, voir col. 659 sq. — 2. La malice de ce péché consiste dans une véritable rébellion contre Dieu; l'idolâtrie dérobe à Dieu le culte qui lui est réservé, pour le transférer à une créature. Rien d'étonnant que l'Écriture l'appelle parfois une « fornication » ou « prostitution », Exod., XXXIV, 15; Lev., XVII, 7; XX, 5, 6; Deut., XXXI, 16; Jud., II, 17; VIII, 33; I Par., V, 25; II Par., XXI, 13. La prophétie d'Osée roule sur l'idée de l'idolâtrie d'Israël présentée sous la forme d'une prostitution, I, 2; II, 4-9; III, 1; IV, 11-19; V, 3-4; VI, 10; VIII, 9; IX, 1, 10. Cf. Jérémie, III, 1-8; XIII, 27; Ezech., XVI, 15-34; XXIII, 5-43; XLIII, 7, 8; Nahum, III, 4-6. « La gravité d'un péché peut se considérer de deux manières, premièrement par rapport au péché lui-même et en ce sens l'idolâtrie est le plus grand de tous les péchés. Car, comme dans un État la faute la plus grave que puisse commettre un citoyen, c'est de rendre les honneurs royaux à un autre qu'au roi véritable, parce qu'il trouble, autant qu'il est en lui, l'ordre entier du royaume; de même parmi les péchés que l'on peut commettre contre Dieu, le plus grave consiste à offrir à la créature le culte qui n'est dû qu'au créateur, parce qu'en diminuant par là, autant qu'il est en lui, la puissance divine, l'homme met dans le monde un autre Dieu; deuxièmement, la gravité du péché peut se considérer par rapport au pécheur. Ainsi on dit plus grave le péché de celui qui pèche sciemment que le péché de celui qui le fait par ignorance. A ce point de vue, rien n'empêche que les hérétiques qui corrompent sciemment la foi qu'ils ont reçue ne pèchent plus grièvement que les idolâtres qui pèchent sans le savoir. De même, il y a aussi d'autres péchés qui peuvent être plus graves, parce qu'il y a dans celui qui les commet plus de mépris. » S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3. — 3. L'idolâtrie même matérielle et simulée est toujours considérée comme un péché grave. En effet, elle blesse la vertu de religion en accordant extérieurement à une créature un honneur que les autres hommes estiment être réservé à Dieu; elle est un mensonge complet en matière religieuse, auquel se joint souvent un grave scandale; enfin, elle constitue un manquement grave contre le précepte de professer sa foi extérieurement. D'où il n'est jamais permis de simuler l'adoration des idoles, même pour sauver sa vie.

5° *Conséquence relative à l'eucharistie.* — C'est une idolâtrie matérielle et par conséquent un acte gravement illicite d'exposer solennellement à la vénération des fidèles ou de distribuer à la communion une hostie non consacrée. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1915, t. II, p. 399-401. Voir les auteurs de théologie morale, aux péchés contre le premier précepte du décalogue.

A. MICHEL.

IDOLOTHYTES. — I. Nom. II. Dans le Nouveau Testament. III. Dans la tradition ecclésiastique jusqu'au Ve siècle.

I. NOM. — Le mot *idolothytes* est la transcription française du mot latin *idolothyta*, qui est lui-même la transcription du mot grec εἰδωλόθυτα. Cet adjectif, employé substantivement, désigne, conformément à son étymologie, les viandes immolées aux idoles, que les païens mangeaient dans les temples des dieux ou à la maison après avoir offert un sacrifice, et qui étaient aussi vendues sur le marché, peut-être pour la nourriture des pauvres. Ce nom composé, comprenant le mot εἴδωλον, ne pouvait être employé que par des juifs et des chrétiens; les païens disaient ἱερόθυτον, I Cor., X, 28, ou θεόθυτον. Saint Luc, saint Paul et saint Jean ne l'ont pas inventé; ils ont dû le trouver employé par les juifs hellénistes. La version latine Italique, qui est devenue notre Vulgate, a conservé le mot grec en trois endroits, I Cor., VIII, 7, 10; Apoc., II, 20, que le traducteur ne pouvait rendre par un mot latin équivalent. Ailleurs, elle l'a rendu par des périphrases : *immolata simulacrorum*, Act., XV, 29; *idolis immolatum*, Act., XXI, 25; I Cor., X, 19, 28; *quæ idolis sacrificantur*. I Cor., VIII, 1. Elle ne l'a pas rendu, Apoc., II, 14. — On lit aussi ce mot, IV Mac., V, 2.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Dans le décret apostolique*, porté à la réunion qu'on est convenu d'appeler le concile de Jérusalem. Act., XV, 1-29. — Ce décret, dont le texte et le sens ont été si âprement discutés en ces derniers temps, surtout en Allemagne, ne présente pour nous aucune difficulté quant au texte original, puisque les deux recensions, orientale et occidentale, du livre des Actes (voir t. I, col. 348) ont ici la même leçon. Nous n'avons donc qu'à élucider le sens du mot εἰδωλόθυτα. Or, tandis que la plupart des commentateurs l'ont entendu exclusivement des viandes immolées aux idoles et ont considéré le décret comme établissant une règle alimentaire, quelques modernes, s'appuyant sur l'interprétation de certains écrivains ecclésiastiques de l'Occident, l'entendent de tout le culte idolâtrique et reconnaissent dans les quatre prohibitions du décret une règle morale. Voir Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 625 sq.; 1899, p. 138 sq.; G. Resch, *Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXVIII, fasc. 3, p. 41-43; A. Harnack, *Die Apostelgeschichte. Untersuchungen*, Leipzig, 1908, p. 194-195; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911, p. 22-24; Van Oort, dans *Theologische Tijdschrift*, Leyde, 1906, t. XL, p. 97-112; K. Lake, *The judaistic controversy and the apostolic council*, dans *The Church quarterly review*, Londres, 1911, t. LXXI, p. 345-370. Nous parlerons plus loin des Pères occidentaux. Ici, nous n'avons qu'à déterminer le sens du mot εἰδωλόθυτα d'après le contexte du livre des Actes.

Quelques chrétiens de Jérusalem venus à Antioche prétendaient que les païens convertis ne pouvaient être sauvés s'ils ne recevaient la circoncision imposée par la loi de Moïse. Paul et Barnabé leur répondirent vivement, et tous convinrent de référer la question à l'Église de Jérusalem. La question fut nettement posée devant les apôtres et les anciens : Les païens convertis doivent-ils être circoncis et observer la loi de Moïse? La discussion fut ardente et longue. Saint Pierre trancha le débat : Dieu a communiqué le Saint-Esprit aux gentils qui avaient reçu l'Évangile et a purifié leurs cœurs par la foi, sans rien exiger davantage. Les judéo-chrétiens leur imposeront-ils un joug, celui de la loi de Moïse, que leurs pères et eux-mêmes n'ont pu porter ? C'est par la grâce du Seigneur Jésus

que tous les chrétiens sont sauvés. Personne ne put rien répliquer à ce principe, que les gentils n'étaient pas astreints à la loi mosaïque. Jacques confirma la décision de Pierre par l'enseignement des prophètes. Il estime donc, lui aussi, qu'il ne faut pas inquiéter les pagano-chrétiens au sujet de l'observance de la loi mosaïque, à laquelle ils ne sont pas tenus. Toutefois, il pense qu'il faut leur demander, dans une lettre, de s'abstenir de quatre pratiques, dont il énonce la première par les mots : ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων. Act., xv, 1-20. Les ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων sont exprimés dans le décret, rendu à la suite de cette demande, par le mot εἰδωλόθυτα. Le sens du premier terme fixera donc la signification du second.

D'ailleurs ἀλίσγημα, qui dérive du verbe ἀλισγέω et qui est employé dans l'Ancien Testament, Mal., I, 7, 12; Eccli., XL, 29; Dan., I, 8, signifie : *souillure*, et une souillure religieuse produite par une nourriture profane et païenne. L'idolothyte est donc une nourriture païenne qui, au point de vue juif, souille ceux qui la prennent. Ce n'est pas, comme le prétend Harnack, une partie du culte idolâtrique qui désigne tout ce culte.

Saint Jacques, du reste, confirme le point de vue juif dans l'exposé des motifs de sa proposition : « Car, dit-il, xv, 21, Moïse a depuis longtemps dans chaque cité des prédicateurs, puisqu'il est lu tous les samedis dans les synagogues. » Les juifs étaient répandus dans beaucoup de cités de l'empire romain ; partout où ils se trouvaient, ils avaient des synagogues, dans lesquelles les livres de Moïse, le Pentateuque, étaient lus chaque samedi. Les païens, convertis ou non au christianisme, connaissaient donc certaines prohibitions de la loi mosaïque, notamment celles qui touchaient à l'alimentation et qui présentaient aux yeux des juifs un caractère plus grave. De peur que, dans les cités où se trouveraient des chrétiens issus du judaïsme et de la gentilité, les premiers ne fussent scandalisés par les seconds, si ceux-ci mangeaient librement ces aliments qui faisaient horreur aux juifs et étaient considérés par eux comme des souillures, saint Jacques proposait d'imposer aux chrétiens convertis du paganisme l'abstention de ces aliments, spécialement odieux aux judéo-chrétiens. Les trois premières prohibitions qu'il demandait d'étendre à tous les frères concernaient l'abstention d'aliments que les païens mangeaient et que les juifs s'interdisaient. Celle des idolothytes interdisait la manducation des viandes qui avaient été offertes aux idoles.

La proposition de Jacques plut aux apôtres, aux anciens de Jérusalem et à l'assemblée entière. Tous donc firent rédiger une lettre par laquelle ils signifiaient aux pagano-chrétiens d'Antioche, de la Syrie et de la Cilicie, qu'il leur avait paru bon de ne leur imposer du fardeau de la loi mosaïque que ce qui était nécessaire, c'est-à-dire l'abstention de quatre pratiques dont la première était la manducation des idolothytes. Act., xv, 22-29. Le principe de la non-observance de la loi mosaïque était donc ainsi sauvegardé; on n'exceptait que quatre prohibitions, dont trois alimentaires, spécialement graves aux yeux des juifs et des judéo-chrétiens. Le concile de Jérusalem n'avait donc pas pour but de tracer aux gentils convertis une règle morale, la règle d'or de la charité ne faisant pas partie de son décret, ni d'interdire quatre actes idolâtriques. Son résumé de la morale chrétienne eût été, du reste, bien restreint.

Jacques rappelait à Paul, venu à Jérusalem pour la dernière fois, le sens du décret : par la lettre aux gentils convertis, les chrétiens de la cité sainte n'avaient demandé que de s'abstenir de quatre pratiques, dont la première était la manducation de l'*idolothyte*. Act., XXI, 25. Or, dans cette circonstance, saint Jacques voulait décider l'apôtre des gentils à accomplir, avec quatre judéo-chrétiens, son vœu de naziréat, afin que les nombreux chrétiens de Jérusalem, qui étaient zélés pour l'observance de la loi mosaïque, comprissent par cet acte volontaire que saint Paul n'était pas un adversaire irréductible de la loi juive, quoiqu'il exemptât, comme l'assemblée de Jérusalem l'avait d'ailleurs décidé, les chrétiens, issus du paganisme, de la circoncision et des coutumes mosaïques. *Ibid.*, 26-28. La défense de manger des viandes immolées aux idoles rentrait donc dans les prohibitions de la loi mosaïque, puisqu'elle était contenue dans la même législation qui réglait l'accomplissement du naziréat.

Sans doute, elle n'est pas, comme l'interdiction alimentaire du sang, établie au c. XVII, 10-14, du Lévitique ; elle est toutefois une extension de cette législation et elle a été faite selon l'esprit judaïque, aussi bien que la prohibition des animaux étouffés. Elle ne se trouve pas davantage dans ce qu'on a appelé les préceptes noachiques, imposés aux fils de Noé, et par suite à toute l'humanité, après le déluge. Ces préceptes ne sont, du reste, qu'un produit tardif du rabbinisme. La raison de l'interdiction est plutôt que la pratique de manger des viandes immolées aux idoles devait paraître abominable aux judéo-chrétiens. Les juifs, à cette époque, imposaient surtout aux gentils prosélytes l'observance du sabbat et les prescriptions alimentaires, qui leur étaient spécialement chères. On comprend dès lors pourquoi l'idolothyte a été l'objet d'une interdiction particulière aux pagano-chrétiens.

G. Resch a prétendu que cette interdiction visait le sacrifice païen et la participation au repas qui le suivait immédiatement. Ces deux actes étaient censés, pour les juifs, prohibés dans l'Ancien Testament, tandis que la manducation de l'idolothyte à domicile, sans aucun rapport avec le sacrifice, n'était pas défendue ; au moins rien ne le prouve. Saint Jacques et les chrétiens de Jérusalem n'ont donc pas pensé à interdire aux gentils convertis des actes qu'ils ne connaissaient pas et qu'ils ne pratiquaient pas eux-mêmes. Il faut donc donner à l'idolothyte le seul sens qu'il puisse avoir pour un juif d'alors, celui de pratiquer le sacrifice païen et de prendre part au repas sacré qui le suit, par conséquent à deux actes essentiellement idolâtriques. La prohibition est donc morale et non pas simplement alimentaire. L'idolothyte était implicitement prohibé par la défense de participer aux sacrifices païens. Le juif de Palestine ne pouvait se procurer des viandes immolées aux idoles, puisque tout sacrifice païen était absolument interdit en Terre Sainte. Mais l'Israélite de la diaspora, qui vivait dans les grandes cités grecques ou romaines, pouvait en acheter au marché, et pour lui se posait la question des idolothytes. Dans le IVe livre des Macchabées, qui est du Ier siècle avant notre ère, les idolothytes sont énumérés, v, 1, parmi les aliments prohibés que les rois impies de Syrie forçaient les juifs à manger. Nous verrons bientôt qu'à Corinthe des consciences délicates ne comprenaient pas la licéité de les manger. Cela étant, on comprend aisément que les judéo-chrétiens de Jérusalem aient cru devoir imposer leur prohibition aux pagano-chrétiens d'Antioche, de la Syrie et de la Cilicie, quoique nous ne connaissions pas la raison particulière qui les a décidés à l'imposer expressément. Cette stipulation, en tout cas, n'est pas contraire à la conscience juive et il n'est pas nécessaire de l'interpréter dans un autre sens et d'y voir l'interdiction des sacrifices païens et de la participation au repas sacré qui les suivait. Saint Paul exposera aux Corinthiens des distinctions qui ne sont pas faites dans le décret apostolique.

2° *Dans la première Épître aux Corinthiens.* — La question des idolothytes préoccupait les chrétiens de Corinthe en l'an 57. Quelques-uns interrogèrent à ce sujet saint Paul, leur apôtre. Celui-ci fit une longue réponse, I Cor., VIII, 1-XI, 1, et donna une solution théorique et pratique.

1. *Solution théorique*, VIII, 1-IX, 22. — Saint Paul pose d'abord deux principes de solution, la science et la charité, VIII, 1-3. Il sait que ceux qui l'ont interrogé ont une science parfaite sur Dieu et les idoles; mais cette science ne suffit pas à résoudre la question des idolothytes, il faut y joindre la charité. La science seule enfle, donne de l'orgueil, fait mépriser les faibles et ne tient pas compte de leur faiblesse, mais la charité envers Dieu et envers le prochain édifie, concourt à l'édification de l'Église, dont les chrétiens sont les pierres. Si quelqu'un s'imagine avoir la science parfaite sur quelque chose, il ne sait pas encore comment il faut savoir, comment il faut s'y prendre pour avoir la science parfaite de cette chose. Mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est vraiment connu de Dieu, qui le reconnaît pour son fils, parce qu'à la science il joint la charité.

Quel est le rôle de la science et de la charité dans la solution de la question des idolothytes ? VIII, 4-6. Au sujet de la manducation des viandes immolées aux idoles, les chrétiens savent qu'il n'y a pas d'idole, c'est-à-dire de faux dieux dans le monde et qu'il n'y a pas de Dieu, sinon l'unique vrai Dieu. En effet, s'il y a au ciel et sur terre des êtres qu'on appelle des dieux dans le paganisme, pour nous, chrétiens, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, duquel viennent toutes choses et nous pour lui, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et nous par lui. Voilà ce que nous apprend la science, VIII, 4-6. Il n'y a pas de faux dieux, et par suite les viandes qui leur sont immolées pourraient être mangées sans scrupules. Mais la charité fraternelle intervient. Comme certains chrétiens croient encore peut-être à la réalité de l'idole, s'ils mangeaient des idolothytes, leur conscience qui est faible, en serait souillée, en raison de la fausse idée qu'ils auraient de la réalité des idoles. En réalité, un aliment ne nous fait pas valoir devant Dieu ; la nourriture est une chose indifférente aux yeux de Dieu ; si nous n'en mangeons pas, nous ne valons pas moins; si nous en mangeons, nous ne valons pas plus. Les chrétiens peuvent donc manger des idolothytes, dont la manducation aussi bien que l'abstention est sans valeur auprès de Dieu. Mais ils doivent, pour régler leur conduite, prendre en considération si leur droit d'en manger ne devient pas pour les faibles une pierre d'achoppement. La science de la non-existence des faux dieux ne suffit pas à autoriser la manducation des idolothytes en n'importe quel cas. Par exemple, si quelqu'un voit un chrétien, qui a cette science et agit en conséquence, assis à table dans un temple d'idoles et participant au banquet d'un sacrifice idolâtrique, sa conscience à lui, qui est faible, ne l'incitera-t-elle pas à manger des idolothytes? ne le portera-t-elle pas, malgré sa fausse conviction, à imiter son frère fort et savant, et à souiller sa conscience? Son frère sera donc pour lui une pierre d'achoppement, et ce faible, pour qui le Christ est mort, se perdra en raison de l'usage que le chrétien fort aura fait de sa science. Or, en péchant de la sorte, en induisant ses frères au péché et en portant un coup mortel à leur conscience faible, on pèche contre le Christ lui-même, puisqu'on méprise la mort qu'il a subie pour le salut des âmes faibles. C'est pourquoi, conclut l'apôtre, si la nourriture scandalise mon frère, je ne mangerai plus de viande pour toujours, pour ne pas scandaliser mon frère, VIII, 7-13. Ainsi le principe de la charité doit écarter de la manducation des idolothytes, que la science autoriserait, de peur de scandaliser les chrétiens faibles qui, par une fausse persuasion, croiraient encore à la réalité des faux dieux.

Saint Paul illustre ensuite cette manière d'agir par son propre exemple. Quoiqu'il ait, comme les autres apôtres, le droit de vivre de son apostolat, il travaille de ses mains et ne se fait pas accompagner d'une femme-sœur, IX, 1-18. Bien qu'il soit libre, il se fait l'esclave de tous : il se fait juif pour les juifs, soustrait à la Loi avec ceux qui ne sont pas sous son autorité, faible avec les faibles afin de les gagner, IX, 18-22.

2. *Solution pratique.* — La pratique de la manducation des idolothytes doit se régler sur les exemples des juifs, qui, malgré les privilèges qu'ils avaient reçus du vrai Dieu, se sont laissé aller à l'idolâtrie. Ces exemples doivent servir de leçons aux chrétiens, puisqu'ils sont des τύποι, des images prophétiques, des événements providentiellement ordonnés pour apprendre ce qu'il ne faut pas faire. Ils enseignent donc aux « forts » ce qu'ils doivent redouter s'ils ne veillent pas sur eux-mêmes : eux, qui sont debout, doivent prendre garde de ne pas tomber. Si Dieu permet la tentation, il donne la force de la supporter, X, 1-13.

Puisque les Israélites, au désert, sont tombés dans l'idolâtrie, 7, les chrétiens doivent fuir l'idolâtrie, 14, s'ils veulent profiter des leçons du passé. Saint Paul leur parle comme à des hommes sensés, capables de juger eux-mêmes de ce qu'il leur dit. Ils communient au sang du Christ en participant à la coupe de bénédiction qu'ils bénissent, et au corps du Christ, en mangeant le pain eucharistique qu'ils rompent. Un des effets de la manducation de l'eucharistie consiste à faire de tous ceux qui la mangent un seul corps. Les Israélites, en mangeant les victimes, participent, eux aussi, à l'autel, X, 15-18. Un repas sacrificiel a donc des conséquences religieuses, et y participer n'est pas une chose indifférente. Ainsi saint Paul est-il amené à résoudre un premier cas, celui des repas de sacrifice, pris dans les temples païens ou dans leurs dépendances.

1er cas, manducation des idolothytes dans les temples païens. — Si la participation à la coupe et au pain eucharistiques est pour les chrétiens une communion au sang et au corps du Christ, si la participation aux victimes immolées au vrai Dieu est pour les juifs une participation à l'autel, l'idolothyte et l'idole des païens sont-ils quelque chose? Non. Saint Paul maintient donc le principe de science parfaite, qu'il a exposé plus haut. Mais ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'immolent à des démons et non pas à Dieu. Les chrétiens ne doivent donc pas en manger, car saint Paul ne veut pas qu'ils soient en communion avec les démons. Ceux qui boivent le calice du Seigneur et participent à sa table ne doivent pas boire le calice des démons ni participer à la table des démons. Croire qu'on peut prendre part à la fois au sacrifice chrétien et aux sacrifices païens, n'est-ce pas vouloir provoquer la jalousie du Seigneur Jésus, tenter Dieu comme ont fait les juifs, 9, et attirer sur soi sa vengeance? N'est-ce pas s'imaginer qu'on sera plus fort que lui et qu'on évitera sa punition? X, 19-22.

La conclusion est donc qu'un chrétien ne peut pas prendre part aux repas sacrés que les païens faisaient dans les temples des idoles. Après avoir offert un sacrifice, ils invitaient leurs parents et leurs amis. Ainsi Chérémon, au IIe siècle de notre ère, invitait à dîner à la table du Seigneur Sérapis et au Sérapéum, pour le lendemain 15 du mois, à 9 heures. Grenfell et Hunt, *The Oxyrrinchus papyri*, Londres, 1898, t. I, p. 177, n. CV. Un chrétien n'aurait pu répondre à cette invitation, parce que le repas était pris dans un temple, ἐν εἰδωλίῳ. I Cor., VIII, 10. L'invitation à un banquet sacré qui serait fait dans une maison privée devrait

encore être déclinée, quoique saint Paul n'en parle pas. Ainsi, au IIe siècle, Antoine, fils de Ptolémée, invitait à dîner avec lui à la table du Seigneur Sérapis, dans la maison de Claude, fils de Sérapion, le 16 courant, à 9 heures. *Ibid.*, 1903, t. III, p. 260, n. DXXIII. S'asseoir à la table du dieu Sérapis serait s'asseoir à la table des démons. L'apôtre, en prohibant ces repas sacrés, n'a pas oublié son principe, que les idoles ne sont rien et qu'il n'y a pas de faux dieux, ni que l'idolothyte ne souille pas celui qui le mange. Mais il considère la participation aux repas sacrés comme un acte religieux d'idolâtrie, qui crée un lien religieux, non pas avec les idoles et les faux dieux, mais avec les démons à qui les sacrifices idolâtriques étaient offerts. Or, il n'est pas permis à ceux qui participent à la table du Seigneur Jésus de s'asseoir à la table des démons. La religion l'interdit aux chrétiens.

2e *cas, manducation des idolothytes dans les maisons particulières.* — Tout est permis, disent les forts. L'apôtre leur répond : Oui, mais tout n'est pas profitable. Tout est permis, mais tout n'édifie pas. Que personne ne cherche son propre avantage, mais celui d'autrui, x, 23, 24. Ces sages paroles servent d'introduction naturelle à la solution du cas des idolothytes mangés à la maison.

a) « Mangez de tout ce qui se vend au marché, sans faire aucune enquête préalable par motif de conscience. » Le marché où les bouchers tenaient étal était tout proche du temple à Pompéi. Dans une ville telle que Corinthe, on ne pouvait guère acheter de viandes exposées au public qui n'aient été offertes aux idoles. Les chrétiens avaient donc à se préoccuper de ce cas très fréquent pour eux. Or, saint Paul tranquillise tout à fait leurs consciences : ils n'ont pas à s'enquérir de l'origine de ces viandes et ils peuvent acheter toutes celles qui sont mises en vente au marché. Ce ne sont plus que des viandes de consommation, et peu importe qu'elles aient été offertes au préalable aux idoles. La raison en est qu'elles sont de leur nature un don de Dieu, à qui appartient la terre et tout ce qu'elle renferme, x, 25-26.

b) Si quelqu'infidèle invite un chrétien à sa table, celui qui accepte l'invitation peut manger de tout ce qui sera mis devant lui sans faire aucune enquête sur les plats présentés, par motif de conscience, 27. Un chrétien aurait donc pu au IIe siècle accepter l'invitation d'Hiraïs aux noces de ses enfants pour le lendemain, cinquième du mois, à 9 heures, Grenfell et Hunt, *op. cit.*, t. I, p. 177, n. CXI, alors même qu'il aurait pu craindre qu'on servît sur la table des viandes qui avaient été offertes aux idoles. Sa conscience n'y était pas engagée : ces viandes étaient pour lui des viandes communes, comme celles qui avaient été achetées au marché.

c) Mais si quelqu'un vous dit : Ceci est un ἱερόθυτος, une viande sainte, n'en mangez pas à cause de celui qui vous a avertis et à cause de la conscience, non pas à cause de votre conscience, mais à cause de celle d'autrui, 28, 29. L'inviteur lui-même n'a pas prévenu son hôte qu'il servirait des idolothytes ; mais à table un invité quelconque, un autre convive païen, signale au chrétien que tel plat est un ἱερόθυτος. Le chrétien doit s'abstenir d'y toucher, non pas que sa propre conscience le lui interdise, puisque l'idolothyte n'est rien pour lui, mais pour ne pas scandaliser le païen qui croit, lui, à la valeur religieuse du plat. Sans doute, la liberté d'en manger demeure entière pour le chrétien, dont la conscience est formée, et elle n'est pas mise en cause par une conscience étrangère. Mais alors, dira quelqu'un, si je mange d'un aliment avec action de grâce, pourquoi serai-je blâmé pour une chose dont je rends grâce? 29, 30. Néanmoins, pour éviter de scandaliser autrui, le chrétien doit s'abstenir de l'idolothyte. Qu'ils mangent, qu'ils boivent ou qu'ils fassent quelqu'autre chose, les chrétiens agissent en tout pour la gloire de Dieu. Mais ils ne doivent être une cause de scandale ni aux Grecs ni à l'Église de Dieu. L'apôtre propose encore ici son exemple : il ne cherche pas son utilité personnelle, mais celle de beaucoup pour leur salut. Que les Corinthiens l'imitent, comme lui-même imite Jésus-Christ, x, 31-XI, 1.

Saint Paul n'a pas fait mention du décret apostolique porté au concile de Jérusalem contre les idolothytes. Ce décret n'était qu'une simple mesure de discipline, que saint Jacques avait proposée dans un but de conciliation afin d'éviter les froissements entre les juifs et les gentils convertis au christianisme. Il n'avait été promulgué qu'à Antioche et dans les chrétientés de Syrie et de Cilicie. La discipline est, de sa nature, temporaire et locale. Saint Paul l'avait promulguée en Lycaonie, Act., XVI, 4, et peut-être aussi dans les communautés composées de juifs et de païens convertis. A Corinthe, l'Église comprenait surtout des paganochrétiens. Le décret apostolique n'y trouvait donc pas d'application. Les scrupules sur les idolothytes y provenaient d'autres considérations et intéressaient seulement la conscience chrétienne. L'apôtre, qui se faisait tout à tous, donna aux Corinthiens une solution plus libérale et mit leur conscience plus à l'aise quand la liberté accordée de manger des viandes immolées aux idoles ne devait scandaliser personne, soit chrétien faible encore, soit païen, qui attachait une valeur religieuse aux idolothytes. Il ne prohiba rigoureusement que la participation aux repas sacrés, qui était un véritable acte d'idolâtrie.

3. *Dans l'Apocalypse.* — Le voyant de Patmos écrit au nom du Christ, qui lui en a donné mission, à l'ange, c'est-à-dire à l'évêque de l'Église de Pergame, que, bien que le lieu de son habitation soit le trône de Satan, c'est-à-dire un centre d'idolâtrie, il n'a pas renié sa foi, même au cours de la persécution durant laquelle Antipas a été martyrisé. Mais il a des reproches à lui adresser : il a, parmi ses chrétiens, des sectateurs de la doctrine de Balaam et des nicolaïtes. Or Balaam enseigna à Balac, roi des Moabites, Num., XXXI, 16, à jeter le scandale devant les fils d'Israël, à manger des idolothytes et à forniquer. Apoc., II, 12-15. Les nicolaïtes avaient déjà été nommés dans la lettre à l'ange de l'Église d'Éphèse : cet évêque haïssait leurs œuvres comme le Christ lui-même les haïssait, II, 6. Les commentateurs modernes de l'Apocalypse pensent généralement que ces hérétiques sont les faux apôtres que le même évêque d'Éphèse avait mis à l'épreuve et qu'il avait trouvés menteurs, II, 2, et qu'ils sont les mêmes que les balaamites, II, 14, et que les partisans de Jézabel, II, 20. Tous ces noms propres seraient symboliques. Les nicolaïtes n'auraient de commun avec le diacre Nicolas, Act., VI, 5, qu'une analogie de nom. La signification de leur nom correspondrait à celle de Balaam. Les nicolaïtes, d'après l'étymologie grecque de leur nom, seraient ceux qui séduisent le peuple. Balaam, en hébreu, signifierait aussi celui qui séduit ou qui perd le peuple; nicolaïtes et balaamites avaient la même fausse doctrine : ils induisaient les fidèles à participer aux festins idolâtriques et à pratiquer la fornication. Ils seraient dénoncés par saint Pierre, II Pet., II, 10-16, comme s'adonnant à la volupté et à la bonne chère. Les mauvais chrétiens de Pergame imitaient la conduite de Balaam, qui jeta le scandale devant les fils d'Israël, en les incitant à manger des gâteaux offerts aux dieux et à forniquer avec les filles de Moab : ils mangeaient des idolothytes et ils forniquaient dans les temples païens de la ville. Ce seraient les nicolaïtes eux-mêmes qui enseigneraient la doctrine de Balaam.

Les mêmes erreurs et les mêmes pratiques idolâ-

triques régnaient parmi les chrétiens de Thyatire. Saint Jean écrit à l'évêque de cette ville le reproche que lui adresse le Fils de Dieu : cet ange, dont la charité, la foi et la constance sont louées, laisse faire la femme Jézabel, qui se dit prophétesse et qui par son enseignement induit les chrétiens à forniquer et à manger des idolothytes. Apoc., II, 18-20. La femme, auteur de ce désordre, est nommée Jézabel. Ce nom est très probablement symbolique comme les précédents; le nom de la femme d'Achab, roi d'Israël, aurait été choisi en raison des crimes de cette reine, IV Reg., IX, 23, pour caractériser ceux de la prophétesse de Thyatire, l'immoralité et l'idolâtrie. Ses erreurs sont identiques à celles des balaamites et des nicolaïtes. Elles sont les profondeurs de Satan, que les bons chrétiens de Thyatire n'ont pas connues. Apoc., II, 24.

Pas plus que saint Paul, saint Jean dans l'Apocalypse ne parle du décret apostolique des Actes des apôtres. Des quatre prohibitions de ce décret, il ne condamne, au nom du Christ, que les idolothytes et la fornication. Ces pratiques idolâtriques, autorisées par des sectes à tendances hérétiques, expliquent que les viandes immolées aux idoles soient blâmées sans aucune des mitigations que l'apôtre des gentils avait accordées aux Corinthiens. Les laxistes de Pergame et de Thyatire méritaient une sévère répression. On peut voir toutefois une allusion au décret apostolique dans la parole que le Fils de Dieu adresse aux chrétiens de Thyatire qui n'ont pas reçu l'enseignement de la prophétesse Jézabel : « Je ne jette pas sur vous d'autre charge; retenez seulement ce que vous avez, jusqu'à ce que je vienne. » Apoc., II, 24. Le fardeau, βάρος, que Jésus laisse sur leurs épaules sans en ajouter d'autre, semble faire allusion aux obligations imposées aux païens convertis par l'assemblée de Jérusalem dans le décret apostolique. En face des aberrations des partisans de la prophétesse, il suffit d'imposer aux bons chrétiens de Thyatire l'obligation de ne pas manger d'idolothytes et de ne pas se livrer à la fornication. Dans ces Églises de l'Asie Mineure, où le décret avait peut-être été promulgué, il n'y avait lus qu'à maintenir les deux principales obligations qu'avait imposées ce décret. Cette restriction montre bien le caractère purement disciplinaire du décret, lequel justifie les modifications qu'y ont apportées, selon les circonstances des temps et des lieux, les apôtres Paul et Jean.

III. Dans la tradition ecclésiastique. — Le caractère disciplinaire du décret apostolique expliquera aussi les variations de la discipline ecclésiastique au sujet des idolothytes pendant les quatre premiers siècles de notre ère, tant que l'Église se trouva en face du paganisme gréco-romain et des sacrifices offerts aux idoles.

1° *De la fin du Ier siècle au milieu du IIe.* — Jusqu'en 160, la liberté la plus grande est laissée aux chrétiens en matière d'aliments; seule, la manducation des idolothytes leur est interdite comme dans l'Apocalypse. Tous les documents de cette époque, en fait de restrictions alimentaires, ne visent que les idolothytes.

La *Didaché* énumère, parmi les œuvres de la *voie de mort*, les idolâtries et les fornications, V, 1. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 14. « Quant aux aliments, porte ce que tu peux; mais abstiens-toi complètement des idolothytes, car c'est le culte des dieux morts, » VI, 3. *Ibid.*, p. 16. Le début de la phrase, περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ressemble à celui de saint Paul, I Cor., VIII, 4, qui ne parle que des idolothytes. La concession qui suit n'autorise pas, comme le pense Harnack, la manducation de toutes les viandes, à l'exception des idolothytes; elle vise plutôt les prohibitions alimentaires de la loi mosaïque, qu'elle n'impose pas, tout en conseillant d'accepter les abstinences que l'on pourra porter. Quant aux idolothytes, seule prohibition retenue du décret apostolique, elle est absolue comme dans le décret et dans l'Apocalypse, sans aucune des atténuations de saint Paul. La raison de la prohibition est que les viandes ont servi au culte des dieux morts. Elle est dans le style de l'apôtre des gentils. La *Didaché* place donc les idolothytes dans la loi alimentaire et hors de la règle morale, et si elle reste dans la ligne de l'Apocalypse, en ne maintenant que deux des prohibitions du décret apostolique, elle en distingue nettement les caractères : moral pour l'interdiction de la fornication et disciplinaire pour celle des viandes immolées aux idoles.

En 112, Pline le Jeune écrit à l'empereur Trajan qu'avant l'époque où il a commencé à poursuivre les chrétiens, il n'y avait plus que de très rares acheteurs des chairs des victimes immolées aux idoles. Depuis lors, les affaires des bouchers allaient mieux. *Epist. ad Trajanum*, epist. XCVI, édit. Kukula, Leipzig, 1908, p. 309.

L'apologiste Aristide, vers 140, signalait, parmi les pratiques propres aux chrétiens, non seulement qu'ils ne priaient pas les idoles à formes humaines, mais encore qu'ils ne mangeaient pas les idolothytes, parce qu'ils étaient purs. *Apologia Aristidis*, XV, 5, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1888, t. IV, fasc. 3, p. 37. Saint Justin refuse de reconnaître comme chrétiens ceux qui mangent indifféremment des viandes immolées aux idoles. *Dialogus cum Tryphone*, 35, *P. G.*, t. VI, col. 552. Seuls, les gnostiques osaient participer aux repas qui suivaient les sacrifices païens. Cependant, à Lyon, la manducation du sang des animaux était interdite, car, en 177, la chrétienne Biblias, après avoir d'abord renié sa foi, réfutait les calomnies lancées par les païens contre les chrétiens : « Comment, disait-elle, mangeraient-ils des petits enfants, ces hommes à qui il n'est pas permis de manger le sang des animaux ? » Lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 420. Le décret apostolique y était donc connu et observé, et la discipline qui prohibait le sang des animaux a précédé l'introduction du texte dit « occidental » en Occident. A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1920, p. 129.

2° *De la fin du IIe siècle au IVe.* — Les sectes gnostiques professaient la doctrine de l'indifférence des aliments. Saint Irénée remarque ironiquement que les plus parfaits de leurs membres mangeaient sans honte les viandes immolées aux idoles, qui ne pouvaient les souiller. *Cont. hær.*, I, 6, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 508. Il citait les nicolaïtes, I, 26, 3, col. 687, et les valentiniens, II, 14, 5, col. 752. Saint Hippolyte dit que les nicolaïtes avaient appris de leur chef à ne pas distinguer entre les aliments; le Saint-Esprit leur reprochait, dans l'Apocalypse, de manger des idolothytes. *Philosophoumena*, VII, 36, *P. G.*, t. XVI, col. 3343.

La réaction contre le laxisme des gnostiques et la diffusion de plus en plus grande du livre des Actes sous ses deux formes, orientale et occidentale, amenèrent les docteurs chrétiens à perdre de vue la doctrine de saint Paul et même celle de saint Jean et à considérer principalement le décret apostolique du concile de Jérusalem. Ces deux causes produisirent cet effet, que les quatre prohibitions de ce décret furent regardées par eux comme obligatoires pour tous les chrétiens et qu'elles furent interprétées, surtout dans la forme occidentale du livre des Actes, comme des règles morales. Par suite, l'interdiction des idolothytes ne fut plus réduite, en certains milieux, aux viandes des sacrifices païens,

mais fut étendue à ces sacrifices eux-mêmes et à tout le culte idolâtrique.

1. *En Occident.* — *a*) *A Lyon.* — Saint Irénée déclarait que les gnostiques qui mangeaient les viandes immolées aux idoles ne pouvaient entrer au ciel. Il montrait clairement par là qu'il regardait la manducation des idolothytes comme un acte idolâtrique. Il est probable qu'il entendait dans ce sens la proposition que saint Jacques fit à l'assemblée de Jérusalem. Il la citait en effet en ces termes : *Propterea ego secundum me judico non molestari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum, sed præcipiendum eis uti abstineant a vanitatibus idolorum et a fornicatione et a sanguine et quæcumque nolunt sibi fieri aliis ne faciant. Cont. hær.*, III, 12, 14, col. 908. Il cite ensuite, de la lettre, le texte occidental à trois prohibitions avec la règle d'or de la charité. Irénée entend donc les idolothytes de tous les actes idolâtriques.

b) *En Afrique.* — Le prêtre de Carthage, Tertullien, nous fait connaître la discipline de l'Église d'Afrique. Il enseigne d'abord que le Christ a rétabli toutes choses comme au commencement, qu'il a aboli la circoncision et rendu la liberté des aliments, à la seule exception de l'abstinence du sang comme aux temps de Noé. *De monogamia*, v, *P. L.*, t. II, col. 935. Au sujet des idolothytes, il se réfère à l'Épître aux Corinthiens et à l'Apocalypse. Saint Paul a permis d'acheter au marché même des idolothytes. *De spectaculis*, XIII, *P. L.*, t. I, col. 646; *Corpus* de Vienne, t. XX. p. 15-16. S'il a interdit de manger chez des particuliers l'idolothyte, quand il est signalé comme tel, il défend, à plus forte raison, de le manger avec tous les rites et l'appareil des sacrifices. *De corona*, x, *P. L.*, t. II, col. 90. Saint Jean, dans l'Apocalypse, a ordonné de châtier ceux qui mangent des idolothytes. *De præscriptionibus*, XXXIII, t. II, col. 46. Tertullien connaît cependant le texte du décret apostolique sous sa forme occidentale; il le traduit directement du grec et il rend εἰδωλόθυτα par *sacrificia. De pudicitia*, XII, t. II, col. 1002; *Corpus* de Vienne, t. XX, p. 242. Au c. XIX, t. II, col. 1017; *Corpus*, p. 262, il interprète l'Apocalypse, II, 6, dans le même sens qu'il entend saint Paul. On en a conclu que, devenu montaniste, il avait interprété les prohibitions du décret apostolique comme des règles morales, et non plus comme des interdictions alimentaires. La conclusion ne vaudrait que pour la fin de sa vie, car, *De spectaculis*, XIII, t. I, col. 646, il a traduit εἰδωλόθυτον par *sacrificatum* (mais le *Corpus* de Vienne, t. XX, p. 15, a *sacrificium*), en se référant à la première Épître aux Corinthiens. Après son passage à l'hérésie il ne représentait plus l'Église d'Afrique. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 240.

Saint Cyprien a cité, lui aussi, la forme occidentale du décret apostolique, mais sans la mention des animaux suffoqués, et la version latine qu'il reproduit avait rendu εἰδωλόθυτα par *idololatris. Testimonion.*, III, 119, *P. L.*, t. IV, col. 780; *Corpus* de Vienne, t. III *a*, p. 184. Mais cette lecon doit être corrompue, et il faut la corriger par *idololatriis*. En peut-on conclure que saint Cyprien entendait les prohibitions du décret comme des règles morales ? Oui, si, avec l'évêque de Carthage, on entend les idolothytes dans le sens de la participation aux sacrifices païens, qui est alors une véritable apostasie de la foi chrétienne. *De lapsis*, II, XV, XXV, XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 466, 478, 484, 487; *Corpus* de Vienne, t. III *a*, p. 238, 248, 255, 256. Mais il ne s'agit plus alors des simples idolothytes.

Saint Augustin défendait absolument la manducation des idolothytes. Il citait la forme occidentale du décret et il traduisait εἰδωλόθυτα par *immolata. Contra Faustum*, XXXII, 13, *P. L.*, t. XLII, col. 504; *Corpus* de Vienne, t. XXV, p. 771. Dans le *Speculum de Scriptura sacra*, XV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 994; *Corpus* de Vienne, t. XII, p. 198, son texte portait *ab idolis immolato*, mais il interprétait : *ab eis quæ idolis immolarentur.* Il ajoutait sans doute : *Unde nonnulli putant tria tantum crimina esse mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem.* Dans sa lettre à saint Jérôme, il se contentait de la formule : *ab idolis immolato. Epist.*, LXXXII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 279; *Corpus* de Vienne, t. XXXIV, p. 359. Mais on ne peut en conclure que l'évêque d'Hippone lui-même entendait de l'idolâtrie la défense apostolique de manger des idolothytes. Sa pensée n'est pas claire, et il n'est pas possible de savoir s'il entend la défense de participer aux sacrifices païens ou seulement de manger des viandes immolées aux idoles. *Epist.*, XLVII, 6, *ibid.*, col. 187; *Corpus* de Vienne, t. XXXIV, p. 136; *De bono conjugali*, XVI, *P. L.*, t. XL, col. 386; *Corpus* de Vienne, t. XLI, p. 211. Saint Fulgence de Ruspe avait aussi, au Ve siècle, la leçon : *ab idolis. Pro fide catholica liber*, *P. L.*, t. LXV, col. 716.

c) *A Rome.* — Le témoignage des *Philosophoumena*, cité plus haut, montre qu'à Rome, vers 220, il était défendu de manger des idolothytes. Cette défense réagissait contre le laxisme des gnostiques. Était-elle une règle morale ou simplement une interdiction alimentaire? La citation de l'Apocalypse permet de l'entendre dans le même sens que l'interdiction faite par saint Jean à Pergame et à Thyatire. Nous ignorons si saint Hippolyte connaissait le livre des Actes et citait le décret apostolique.

Novatien enseignait que la distinction des aliments, établie par la loi mosaïque, n'existait plus dans la nouvelle alliance. Il ne faisait d'exception que pour la manducation des viandes immolées aux idoles, *immolata simulacris*, et il en donnait cette raison : *Quantum enim ad creaturam Dei pertineat, omnis munda est, sed cum dæmoniis immolata fuerit, inquinata est tamdiu Deo, quamdiu simulacris offeratur. Quod mox atque factum est, non est jam Dei sed idoli, quæ dum in cibum sumitur, sumentem dæmonio nutrit, non Deo, convivam illum simulacri reddendo, non Christi. De cibis judaicis*, c. VII, *P. L.*, t. III, col. 963-964. Il ne cite pas le décret apostolique et se tient dans la ligne de saint Paul, parlant de la table des démons.

L'Ambrosiaster cite le décret apostolique en ces termes : *Cum legem dedissent non molestari eos, qui ex gentibus credebant, sed ut ab his tantum observarent, id est, a sanguine et fornicatione et idololatria. Comment. in Epist. ad Galatas*, II, 2, *P. L.*, t. XVII, col. 346. C'est la forme occidentale avec trois prohibitions seulement. Il connaissait la formule orientale à quatre interdictions, mais il pensait que la défense de manger des animaux étouffés, *a suffocato*, avait été ajoutée au décret par des sophistes grecs. Il entendait les trois autres de l'idolâtrie, du sang, c'est-à-dire de l'homicide, et de la fornication. L'Ambrosiaster interprétait donc le décret apostolique comme règle morale et non pas comme règle alimentaire.

Saint Jérôme citait la leçon : *ab idolothytis*, et l'addition de plusieurs manuscrits : *et a suffocato. Comment. in Epist. ad Gal.*, v, 2, *P. L.*, t. XXVI, col. 395 Les quatre prohibitions qu'il connaît rentrent donc dans les observances judaïques. Or, le saint docteur écrivait à saint Augustin que seuls les hérétiques ébionites avaient mêlé les cérémonies de la loi à l'Évangile du Christ. *Epist.*, LXXXI, *ad Augustinum*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 279; *Corpus* de Vienne, t. XXXIV, p. 359. Les prohibitions du décret apostolique rentraient donc, à son jugement, parmi les observances juives que les apôtres avaient imposées aux gentils convertis, et l'abstention des idolothytes ne comprenait que les viandes immolées aux idoles.

d) *En Espagne et en Gaule.* — Saint Pacien, évêque

de Barcelone, a, comme Tertullien dont il dépend, entendu les interdictions apostoliques comme des règles morales. La leçon : *ab idolothytis* qu'il cite, il l'explique de l'idolâtrie. Il reconnaît, en effet, dans les trois défenses *tria crimina*, les *capitalia*, les *mortalia* : l'idolâtrie, le meurtre et la fornication, et il caractérise le chrétien qui se livre à l'idolâtrie en mangeant des idolothytes : *contemptor Dei. Parænesis, P. L.*, t. XIII, col. 1083. Le décret apostolique est, à son jugement, *Novi Testamenti conclusio*.

Mais dans les *Commentarii in Genesim*, l. I, sur Gen., IX, 1, qui sont publiés dans l'*Appendix ad opera Eucherii, P. L.*, t. L, col. 933, on lit la leçon : *ab immolatis* dans une citation du décret apostolique. L'auteur entend cette prohibition comme une observance juive quoiqu'il connaisse l'interprétation de l'interdiction du sang, entendue de l'homicide. Il conclut que ceux qui violeraient ces défenses ne pourraient plus être chrétiens.

2. *En Orient.* — *a*) *A Alexandrie.* — Au début du IIe livre du *Pédagogue*, Clément d'Alexandrie dit que les chrétiens ne doivent pas manger d'idolothytes. Il ne donne pas très clairement la raison de cette interdiction. Il avance plusieurs arguments, dont le premier est que ce serait participer à la table des démons. Il expose ensuite qu'aucune nourriture n'est impure et qu'il ne faut faire aucune distinction d'aliments. Il mentionne les deux cas de conscience de saint Paul : celui de l'invitation à un repas chez un païen et celui de l'achat des viandes au marché. Il cite enfin le décret apostolique qui interdit les idolothytes. Mais il n'explique pas ce terme; il l'entend évidemment des viandes immolées aux idoles, qui étaient déjà interdites aux juifs comme impures. *Pædagogus*, II, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 392-393, 408; O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, Leipzig, 1905, t. I, p. 159-160, 166.

Clément cite le décret apostolique dans sa forme orientale à quatre prohibitions, mais il ne donne pas la raison de ces interdictions. Il dit seulement qu'on peut tout acheter au marché, sauf les exceptions faites dans le décret apostolique. *Strom.*, IV, XV, *P. G.*, t. VIII, col. 1304 ; O. Stählin, t. II, p. 290-291.

Origène cite deux fois littéralement le décret avec ses quatre prohibitions. La première fois, il prouve seulement que la circoncision n'a été imposée qu'à Abraham et à ses descendants et il n'explique pas le décret. *Comment. in Epist. ad Rom.*, II, 13, *P. G.*, t. XIV, col. 905. La seconde fois, il réfute Celse, qui accusait d'inconséquence les chrétiens, qui s'abstenaient seulement des idolothytes offerts aux idoles et qui devraient s'abstenir de toutes les viandes, puisque tout appartient aux dieux. Les chrétiens, répond Origène, ne mangent pas de viandes des sacrifices pour éviter le scandale. Ils ne sont pas astreints à la loi mosaïque, qui distingue les aliments purs et impurs, mais ils doivent s'abstenir des idolothytes, parce qu'ils ne doivent pas s'asseoir à la table des démons. D'elles-mêmes les viandes ne sont pas impures ni mauvaises, comme saint Paul l'enseigne. *Cont. Celsum*, VIII, 24-30, *P. G.*, t. XI, col. 1552-1559; Koetschau, *Origenis Werke*, Leipzig, 1899, t. II, p. 240-245. Dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, tom. XV, 12, *P. G.*, t. XIII, col. 941, il ne cite que trois interdictions, les seules qui soient alimentaires. Il prouve encore que les lois alimentaires des juifs n'obligent pas les chrétiens. Le Christ a purifié tous les aliments, qui sont bons en eux-mêmes et dont l'usage est indifférent. Or, la conscience seule décide si les choses indifférentes sont bonnes ou mauvaises. L'abstention des idolothytes dépend donc exclusivement, selon la doctrine de saint Paul, de la conscience des chrétiens.

b) La *Didascalie des douze apôtres*, c. XXIV, 3-15, qui est du milieu du IIIe siècle (voir t. IV, col. 746-747), reproduit textuellement la *Didaché*. F. Nau, *La Didascalie des douze apôtres, traduite du syriaque*, 2e édit., Paris, 1912, p. 10-11. La controverse de Jérusalem sur la circoncision et les lois alimentaires des juifs est rapportée tout au long et le décret apostolique est cité avec ses quatre prohibitions, dont la première est celle des idolothytes. *Ibid.*, p. 190-194. M. Nau a traduit : *les sacrifices (offerts aux idoles)*.

c) Un peu postérieurs sont les apocryphes Clémentins, qui dateraient de la fin du IIIe siècle ou du commencement du IVe (voir t. III, col. 213-214) et qui contiendraient encore des éléments judéo-chrétiens. Saint Pierre dit aux habitants de Tyr qu'ils se sont mis sous la puissance des démons en participant à leur table, mais qu'ils peuvent revenir à Dieu par la pénitence. Dieu a ordonné par une loi de s'abstenir de la table des démons. *Homil.*, VII, 3, 4, *P. G.*, t. II, col. 217, 220. Or, parmi les pratiques qui associent les hommes à la table des démons, l'apôtre nomme aux Sidoniens la manducation des idolothytes. *Ibid.*, 8, col. 221. Le même enseignement est donné à Tripolis, à la suite de l'exposé de l'origine des démons, quoique les idolothytes ne soient pas mentionnés. *Homil.*, VIII, 10, 20, col. 229, 237.

Il est permis aux démons de pénétrer dans les âmes et les corps de ceux qui mangent des mets et qui boivent des breuvages qui leur sont consacrés. *Recognitions*, IV, 19, *P. G.*, t. I, col. 1322. Les actes qui souillent à la fois l'âme et le corps des chrétiens sont : *participare dæmonum mensæ, hoc est, immolata degustare... et si quid aliud est quod dæmonibus oblatum est. Ibid.*, IV, 36, col. 1331.

Les apocryphes Clémentins ajoutent aux idolothytes cinq autres sortes d'aliments qu'ils interdisent comme participations à la table des démons. Ils dépassent donc en sévérité le décret apostolique, et cette plus grande sévérité correspond à leur caractère judéo-chrétien. Ils ne s'inspirent pas de saint Paul, quoiqu'ils se servent comme lui de l'expression : table des démons. Quelques-unes de leurs interdictions alimentaires pénétrèrent dans la littérature ecclésiastique au cours du IVe siècle.

d) Saint Méthode d'Olympe, en Phrygie, a montré qu'aucune distinction entre aliments purs et impurs n'était admise dans le Nouveau Testament, et il a cité principalement la vision de saint Pierre et le concile de Jérusalem. Il reproduit les paroles de saint Jacques et le texte du décret apostolique sans y ajouter un mot d'explication. *Sur la distinction des aliments*, trad. de N. Bonwetsch, *Methodius von Olymp. I, Schriften*, Erlangen, 1891, p. 297. Manifestement, il ne se proposait pas d'interpréter la décision conciliaire et il voulait seulement prouver que les chrétiens n'étaient pas astreints aux lois alimentaires de l'Ancien Testament. Il ne connaît que trois prohibitions et omet le sang. Bonwetsch traduit : *sacrifice des idoles* au lieu d'idolothytes. Saint Méthode n'a pas subi l'influence des apocryphes Clémentins.

e) Le 2e canon du concile de Gangres, tenu à une date incertaine vers le milieu du IVe siècle, anathématise l'erreur de ceux qui condamnaient les chrétiens pieux, qui mangeaient de la chair, tout en s'abstenant du sang, des idolothytes et des animaux étouffés, comme s'ils perdaient pour cela tout espoir de salut. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1100; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1033. Ce canon prouve que le décret apostolique avait encore force de loi dans l'Église grecque et qu'il comprenait trois prohibitions alimentaires. (Le canon 9 des canons apostoliques d'Antioche en comptait trois aussi, mais il nommait la fornication, et non les idolothytes. Voir t. II, col. 1620; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 1077.)

f) Les *Constitutions apostoliques*, VI, XII, 2-6, *P. G.*, t. I, col. 940, 944, reproduisaient le texte de la *Didascalie*, c. XXIV, 3-15. Voir t. III, col. 1523, et plus haut.

La discipline du décret apostolique régnait donc encore, au IVe siècle, en Orient, et un concile recommandait son accomplissement.

g) Saint Cyrille de Jérusalem interdisait la manducation des idolothytes, prohibée par les apôtres, et citait la forme orientale du décret avec ses quatre prohibitions pour en faire pratiquer les observances. *Cat.*, IV, 27, 28, *P. G.*, t. XXXIII, col. 489-492. L'auteur des *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, q. CXLV, *P. G.*, t. VI, col. 1397, qu'on rapporte à cette époque, n'interdisait que les viandes dont le sang n'avait pas été tiré.

h) Julien l'Apostat fit servir l'horreur que les chrétiens avaient pour les viandes immolées aux idoles, soit pour les tenter et leur faire commettre la faute d'en manger, soit au moins, sur leur refus de le faire, pour les persécuter. Le patriarche Nectaire raconte qu'un jour l'empereur avait fait souiller tous les aliments sur le marché de Constantinople, en les aspergeant de vin offert aux idoles. Le saint martyr Théodore apparut au patriarche et lui conseilla de faire distribuer aux chrétiens des vivres non pollués. *Enarratio in mart. Theodorum*, 7-11, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1828-1829. Au témoignage de saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julianum*, l. IX, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1000, Julien, dans son ouvrage, *Cont. christianos*, avait blâmé les apôtres et avait critiqué leur défense de manger des idolothytes. Le décret apostolique était ainsi connu et observé dans toute l'Église grecque.

i) Saint Jean Chrysostome est d'avis qu'un chrétien, s'il a conscience que des viandes ont été immolées aux idoles, ne doit en manger à aucun prix et dans aucune circonstance, et il interprète dans ce sens l'enseignement de saint Paul. Selon lui, l'apôtre enseigne qu'on ne doit pas manger d'idolothyte même lorsque sa manducation serait permise, afin de ne pas scandaliser un frère dont la conscience est faible. Mais cette manducation n'est jamais permise, parce qu'elle est une participation à la table des démons. Si on réunit tous les motifs que saint Paul donne de s'en abstenir, on trouve les suivants : la faiblesse des frères, qu'il faut ménager, le scandale des juifs et des païens à éviter, la noblesse de son âme à conserver et le respect envers la sainte eucharistie. *In Iam Cor.*, homil. XXI, XXIV, XXV, *P. G.*, t. LXI, col. 159-161, 201-208. Dans ces conditions, est-il encore permis d'acheter de ces viandes sur le marché ? Saint Chrysostome ne répond pas directement à la question, il suppose seulement que la manducation des idolothytes est alors inconsciente, puisqu'on a acheté des viandes mises en vente sur le marché, sans s'occuper de leur origine. *Homil.*, XII, *in Epist. Iam ad Timothæum*, n. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 559. Cette explication fait perdre à la pensée de saint Paul une part de sa signification. Dans son homélie XXXIIIe sur les Actes, il observe, au sujet du décret apostolique à quatre prohibitions, que la loi nouvelle n'ordonne pas ces abstentions; nulle part le Christ n'en a parlé, mais les apôtres les empruntent à la loi juive. *P. G.*, t. LX, col. 239. Il entend donc la fornication dans un sens particulier qu'il n'explique pas. Il ajoute, n. 2, col. 241, qu'il est nécessaire d'observer ces abstinences quoiqu'elles soient corporelles, parce que leur non-observance produisait de grands maux. Mais nous entendons l'exégète qui explique des textes autant que le pasteur qui rappelle la discipline ecclésiastique.

Conclusion. — De la fin du Ier siècle à la seconde moitié du IIe, seuls les idolothytes étaient interdits aux chrétiens, vraisemblablement d'après l'Apocalypse et sans la distinction des cas pratiques, que saint Paul avait établie dans sa Ire Épître aux Corinthiens. Si le décret apostolique était connu, deux de ses interdictions alimentaires étaient tombées en désuétude, à supposer qu'elles étaient applicables en dehors des Églises judéo-chrétiennes. A partir de la fin du IIe siècle, le décret apostolique fut connu partout, grâce à la diffusion universelle du livre des Actes, sous sa double forme orientale et occidentale. Ses trois prohibitions alimentaires furent justifiées par quelques docteurs et celle qui concernait les idolothytes fut appuyée en Asie et à Alexandrie par cette considération empruntée à saint Paul, que leur manducation était une participation à la table des démons. En Afrique et en Gaule, les trois prohibitions alimentaires furent plus rigoureusement interdites et observées. Le décret apostolique eut aussi de l'autorité à Rome. Il fit ainsi le tour de l'Église chrétienne jusqu'à la fin du IVe siècle. Dans quelques Églises, on lui donna même, à certaines périodes, une signification morale qu'il n'avait pas dans la pensée des apôtres et de l'Église de Jérusalem. Mais, en Occident, après qu'il eut eu force de loi, il fut ramené à sa signification primitive et cessa d'être observé. Cependant le IIe concile d'Orléans, réuni en 533 pour veiller à l'observation des lois catholiques, excommunia, dans son 20e canon, les catholiques qui retourneraient aux idoles ou qui mangeraient des idolothytes, des animaux étouffés ou tués par des autres bêtes. F. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, Hanovre, 1893, p. 64; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II *b*, p. 1133.

Ainsi, la solution libérale que saint Paul avait donnée aux fidèles de Corinthe n'entra jamais dans la discipline ecclésiastique, qui maintint toujours la décision plus rigoriste soit de l'Apocalypse soit du décret apostolique de Jérusalem, interdisant absolument les idolothytes et ne tenant pas compte des cas spéciaux dans lesquels l'apôtre des gentils avait autorisé leur manducation. Les catholiques devaient se distinguer des hérétiques qui professaient et pratiquaient l'indifférence absolue des aliments et même des viandes immolées aux idoles, et refuser de coopérer, même matériellement, aux sacrifices païens. Du reste, les chrétiens, devenus de plus en plus nombreux, n'étaient plus, comme ceux de la jeune Église de Corinthe, dans la nécessité morale de se fournir aux marchés publics, où on mettait en vente les viandes immolées aux idoles. Les idolothytes furent donc prohibés absolument, comme le portait le décret apostolique, et tenus comme participation à la table des démons. Ainsi le scandale des faibles et le danger de faire acte d'idolâtrie étaient évités, d'autant que, l'enseignement de saint Paul sur la non-existence des idoles et l'indifférence foncière des idolothytes n'étant plus pris en considération, les viandes immolées aux idoles furent regardées comme souillées par le fait même de leur offrande et interdites absolument.

On peut consulter, aux passages cités, les commentaires des Actes des apôtres, de la Ire Épître aux Corinthiens et de l'Apocalypse dont les listes ont été dressées aux articles consacrés à ces livres dans ce dictionnaire.

Dans l'abondante littérature moderne sur le décret apostolique du concile de Jérusalem, il faut signaler, au sujet du but, du texte, de la signification et de l'interprétation de ce décret, les principaux travaux suivants : *Essai sur les motifs qu'eurent les apôtres de défendre dans le concile de Jérusalem de manger du sang et des viandes étouffées*, dans *L'auxiliaire catholique*, édité par l'abbé Lionnet, Paris, 1846, t. IV, p. 320-328 (envisage le décret apostolique comme règle morale); C. Fouard, *Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 64-98; A. Oppenrieder, *Apostelgeschichte, XV, XXI*, dans *Beweis des Glaubens*, nouvelle série, 1893, t. XIV, p. 420-431, 463-475; J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature*

religieuse, Paris, 1899, p. 11-48; K. Böckenhoff, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, 1903; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. I, p. 149-170; G. Resch, *Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXVIII, fasc. 3; H. Coppieters, *Le décret des apôtres* (*Act.*, *XV*, *28*, *29*), dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58, 218-239; K. Lake, *The judaistic controversy and the apostolic council*, dans *The Church quarterly review*, Londres, 1911, t. LXXI, p. 345-370; K. Six, *Das Aposteldekret* (*Act.*, *XV*, *28-29*). *Seine Enstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten*, Inspruck, 1912.

Sur la Ire Épître aux Corinthiens, voir C. Fouard, *op. cit.*, p. 344-346; Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 121-124; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 157-162.

E. MANGENOT.

1. IGNACE (**Saint**), évêque d'Antioche, martyr. — I. Vie. II. Lettres. III. Doctrine.

I. VIE. — 1° *Ce qu'on sait de sa vie.* — 1. *Son nom.* — Faute de documents, on ignore presque tout de la vie de saint Ignace d'Antioche. Ses lettres, du moins, donnent une haute idée de sa grandeur morale et de sa vivante personnalité; et son martyre glorieux a rendu impérissable son souvenir. Ainsi qu'il l'a inscrit en tête de ses lettres, il s'appelait Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος. C'était l'usage, chez les Romains, de porter parfois un double *cognomen*, l'un pour l'état civil et légal, l'autre pour l'usage familier, unis entre eux par la formule *qui et*, équivalent latin de ὁ καί. C'est ainsi que l'évêque d'Antioche avait deux noms : l'un d'origine latine, l'autre d'origine grecque; le premier lui venant de sa famille, le second pris vraisemblablement par lui à son baptême; l'un et l'autre devenus dans la suite l'objet d'explications ingénieuses, mais dont quelques-unes tiennent plus à la légende qu'à l'histoire. Ignatius, de *ignis*, feu, sert bien à caractériser l'homme enflammé et tout embrasé d'amour pour le Christ que fut cet évêque syrien. Quant à Théophore, ce nom est susceptible d'une double signification d'après l'accentuation grecque du mot. Au sens passif, Θεόφορος, il signifie celui qui est porté par Dieu; au sens actif, Θεοφόρος, celui qui porte Dieu. Saint Ignace justifierait le nom de Théophore au sens passif parce que, d'après le témoignage d'Anastase le Bibliothécaire, cité par Pearson, *Vindiciæ Ignatianæ*, part. II, c. XII, *P. G.*, t. V, col. 401, il aurait été l'enfant que Jésus prit entre ses bras et donna comme un exemple d'humilité à ses apôtres. C'est l'interprétation acceptée par Siméon Métaphraste et transmise par lui à la postérité, *ibid.*, col. 405, mais qui est complètement arbitraire, car saint Jean Chrysostome, bon témoin des traditions de l'Église d'Antioche, assure que saint Ignace n'a jamais vu le Sauveur. *In sanct. mart. Ignatium*, 5, *P. G.*, t. XLIX, col. 591. Ce nom se justifierait mieux au sens actif, mais nullement pour la raison qu'en donne saint Vincent de Beauvais, à savoir que, le cœur d'Ignace ayant été coupé en morceaux après sa mort, chacun de ces morceaux portait en caractères d'or les lettres qui composent le nom de Jésus-Christ. « Ce qui n'étant nullement recevable, observe Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 191, ni par soi-même, ni par ceux qui en sont auteurs, est de plus tout à fait contraire à ce que nous savons, qu'il ne resta rien de son corps que les os les plus gros et les plus durs. »

2. *Sa jeunesse jusqu'à l'épiscopat.* — On ne sait rien de positif, ni sur son origine, ni sur sa naissance, ni sur son éducation. On le croit pourtant, non sans raison, syrien d'origine. Il serait né vers l'an 35. Mais qu'il ait été cet enfant dont parle l'Évangile et que le Sauveur proposa comme exemple aux apôtres, ni lui, ni saint Polycarpe, son contemporain, ni saint Irénée, ni aucun écrivain parmi les anciens n'a fait la moindre allusion à un tel fait. A-t-il été esclave, comme pourrait le faire supposer ce mot de sa lettre aux Romains : ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος ? L'antithèse ne permet pas de conclure que δοῦλος soit pris ici au sens propre; il sert plutôt à amener l'idée d'affranchissement moral, qui vient à la suite : « Si je souffre, je deviendrai l'affranchi du Christ. » N'a-t-il pas été plutôt, un peu comme saint Paul, arraché aux désordres de la vie païenne et amené au Christ par une secousse violente de la grâce? C'est l'hypothèse émise par Lightfoot, *St. Ignatius*, Londres, 1885, t. I, p. 28, 392; t. II, p. 229 sq., et qui expliquerait le ton d'humilité et de repentir de ses lettres, le désir ardent du martyre dont elles témoignent. Un ancien persécuteur converti et devenu chef d'une Église ne s'exprimerait pas autrement. Il faut renoncer à voir en lui un disciple de saint Jean. Sans doute, dans sa revision de la *Chronique* d'Eusèbe, saint Jérôme l'avait rangé avec Papias et saint Polycarpe parmi les disciples de saint Jean, mais c'est une erreur qu'il a réparée dans son *De viris illustribus*. Du reste, Ignace lui-même nous apprend qu'avant d'être venu à Smyrne, il n'avait pas vu saint Polycarpe. *Ad Polyc.*, I, 1, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 288. Fut-il du moins disciple des apôtres? Ceci semble plus plausible; car, pendant son enfance ou sa jeunesse, il a pu voir et entendre, à Antioche, saint Pierre et saint Paul. Il touche ainsi au temps des apôtres.

3. *Son épiscopat.* — D'après Origène, *In Luc.*, homil. VI, *P. G.*, t. XIII, col. 1814, Ignace fut le second évêque d'Antioche; d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 22, *P. G.*, t. XX, col. 256, c'est vers 69 qu'il aurait remplacé Evodius, le successeur immédiat de saint Pierre. Sur ce point, saint Jérôme reproduit Eusèbe. *De vir. illustr.*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 633. Mais, d'autre part, saint Jean Chrysostome, dans son panégyrique de saint Ignace, donne clairement à entendre qu'il remplaça immédiatement saint Pierre, puisqu'il lui fait un honneur d'avoir été choisi par le prince des apôtres et d'avoir reçu de lui l'imposition des mains. *Loc. cit.* Théodoret, *Epist.*, LXXXIX, CXLV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1284, 1384, est tout aussi catégorique. D'autre part, encore, d'après les *Constitutions apostoliques*, VII, 46, *P. G.*, t. I, col. 1052, saint Pierre aurait sacré Evodius, tandis que saint Paul aurait imposé les mains à Ignace, d'où l'on a cru pouvoir inférer qu'Antioche compta simultanément deux évêques, l'un pour les judéo-chrétiens, l'autre pour les convertis du paganisme, et qu'à la mort d'Evodius, saint Ignace resta seul. Mais c'est là un renseignement suspect et une hypothèse invraisemblable, quoi qu'en aient pu penser Baronius, Halloix et Tillemont et, au siècle dernier, les partisans du pétrinisme et du paulinisme. Lightfoot, *loc. cit.*, ne s'en embarrasse pas, et avec raison, car il n'y voit qu'une preuve en faveur du titre d'homme apostolique, qui convient à saint Ignace.

Pendant son épiscopat sévit la persécution de Domitien. Dans quelle mesure s'appliqua-t-elle à l'Église d'Antioche? Sans donner le moindre détail précis, l'auteur des Actes du martyre de saint Ignace, le *Martyrium Colbertinum*, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 276, affirme simplement que le saint évêque sauva son troupeau par sa vertu et son activité apostolique, satisfait du calme momentané, mais attristé de n'avoir point reçu la couronne du martyre. De son administration épiscopale, il ne reste qu'un souvenir, relatif à la liturgie, mais de date assez récente. Socrate raconte, en effet, *H. E.*, VI, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 692, qu'Ignace introduisit dans son église l'usage du chant alterné des psaumes et que de là cet usage était passé à d'autres églises. Il n'y a rien d'impossible à cela, d'au-

tant que le chant alterné se pratiquait déjà dans les synagogues ; et la lettre de Pline à Trajan, en 112, nous apprend qu'il se pratiquait aussi parmi les chrétiens de Bithynie. *Epist.*, x, 97. Il est vrai que Théodore de Mopsueste, qui vivait au IVe siècle, affirme que Flavien et Diodore furent les premiers à emprunter aux syriens l'usage du chant alterné et à l'imposer aux fidèles d'Antioche ; cité par Nicétas, *Thesaurus orthodoxæ fidei*, v, 30, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1390. C'est à peu près ce que répète Théodoret, quand il dit que Flavien et Diodore, sous l'empereur Constance, prirent l'initiative de faire chanter les psaumes à Antioche par deux chœurs qui se répondaient. *H. E.*, II, 19, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1060. Théodore de Mopsueste étant contemporain du fait qu'il rapporte, et Théodoret étant bien au courant de l'histoire d'Antioche, il est à croire que Socrate a commis une erreur, à moins de supposer qu'il attribue à une tentative d'Ignace le succès qui couronna en réalité les efforts de Flavien et de Diodore ; mais, dans ce cas, Théodore de Mopsueste et Théodoret auraient eu le tort de passer sous silence l'intervention de saint Ignace, et de faire de Flavien et de Diodore les introducteurs du chant alterné à Antioche.

2° *Son voyage comme prisonnier.* — 1. *Sa condamnation à Antioche.* — D'après l'auteur du *Martyrium Colbertinum*, ce serait Trajan qui, passant à Antioche, en janvier 107, lors de son expédition contre les Parthes, aurait condamné l'évêque de la ville. Cette expédition d'Orient n'ayant eu lieu que quelques années après, Trajan n'a pu condamner Ignace en 107. Ni Eusèbe, ni Chrysostome ne parlent d'une condamnation impériale. Au reste, si l'empereur s'était prononcé en personne, Ignace aurait pu se dispenser d'écrire aux chrétiens de Rome pour les conjurer de ne pas intervenir en sa faveur, car aucun magistrat romain n'aurait pu commuer ou annuler une telle sentence, tandis que, s'il n'a été condamné que par le légat de Syrie, il avait tout lieu de craindre le succès d'une intervention auprès de l'empereur. La date de 107 est à retenir ; c'est celle où Eusèbe, dans sa *Chronique*, place le commencement de la persécution de Trajan et y rattache le martyre de saint Ignace. Les notes chronologiques données par les Actes, observe Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1892, p. 184, sont d'une précision trop grande pour n'avoir pas été empruntées à une source ancienne. La condamnation du saint à Antioche y est rapportée à la neuvième année de Trajan, ce qui était la manière accoutumée de dater dans la partie orientale de l'empire, tandis que son supplice à Rome est dit avoir eu lieu le 20 décembre, Sura et Sénécion étant consuls, ce qui est la formule romaine bien connue. Et cette date correspond bien à celle qu'indique Eusèbe, puisque la neuvième année de Trajan expire à la fin de janvier 107. C'est donc au mois de janvier 107 que fut condamné Ignace. Dans quelles circonstances et pour quels motifs? Nous l'ignorons. Peut-être à la suite d'une dénonciation écrite ou de quelque mouvement populaire. N'étant pas citoyen romain, mais étant le premier personnage de l'Église d'Antioche, le légat le désigne pour être conduit à Rome et livré aux bêtes dans l'amphithéâtre Flavien.

2. *Son itinéraire d'Antioche à Rome.* — Confié à une troupe de soldats, Ignace s'embarqua à Séleucie pour l'un des ports de la Cilicie ou de la Pamphilie, et se rendit de là par terre à Smyrne. Or la route qui traversait l'Asie Mineure, de l'est à l'ouest, bifurquait d'un côté vers le nord, où elle traversait, après Laodicée et Hiérapolis, une crête de montagnes, d'où elle descendait pour passer par Philadelphie et Sardes avant d'aboutir à Smyrne ; d'un autre côté, vers l'ouest, le long de la vallée du Méandre, traversant Tralles et Magnésie avant de remonter vers le nord, par Éphèse, jusqu'à Smyrne. C'est la première qu'a suivie Ignace ; car, dans sa lettre aux Philadelphiens, il fait clairement allusion à son passage au milieu d'eux. Il a vu, dit-il, leur évêque, s'est entretenu avec lui ; il n'a trouvé chez eux aucune division, et il leur a recommandé de vive voix l'obéissance à l'évêque et au presbyterium. Dans sa lettre aux Éphésiens, il dit s'être entretenu avec les hérétiques de Philadelphie. D'autre part, il est certain qu'il n'est passé ni par Tralles, ni par Magnésie, ni par Éphèse, comme cela a été indiqué par une erreur d'impression, t. IV, col. 1488 ; car il dit ne connaître les communautés de ces villes que par les délégués qu'elles lui avaient envoyés.

Arrivé à Smyrne, il y séjourna quelque temps. Il y reçut le meilleur accueil de la part de l'évêque, saint Polycarpe, et de la communauté. Or, pendant qu'il était ainsi conduit au martyre, le bruit de son passage s'était répandu. On lui députa de tous côtés des messagers pour le saluer. Et c'est ainsi qu'arrivèrent, d'Éphèse, l'évêque Onésime, le diacre Burrhus et trois autres délégués ; de Magnésie, l'évêque Damas, les prêtres Bassus et Apollonius et le diacre Zotion ; de Tralles enfin, l'évêque Polybe. Bien qu'il eût à se plaindre de ses dix gardiens, qu'il nomme des léopards, qui sont d'autant plus désagréables qu'on leur fait plus de bien, il put s'entretenir avec ses visiteurs. Ni la perspective du supplice, ni la longueur et les fatigues de la route, ni les mauvais traitements de ses gardiens n'avaient pu altérer sa sérénité. Il pensait à sa ville d'Antioche, qu'il avait dû quitter, il attendait anxieusement de ses nouvelles, il lui envoyait des consolations et des conseils, et il faisait prier pour elle. Mais en même temps il s'entretenait avec ses visiteurs, s'intéressant à leurs communautés ; et quand fut venu le moment de la séparation, s'oubliant lui-même, il leur confia une lettre pour leurs communautés d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles, où il marque sa reconnaissance et où il donne des conseils appropriés en vue de leur faire conserver la foi et éviter l'hérésie menaçante. Il écrivit une quatrième lettre, celle-ci aux Romains, d'un caractère exceptionnel et d'une incomparable beauté, où il n'est question que de son désir du martyre. Elle est datée du 24 août.

De Smyrne, il fut conduit à Troas, accompagné de Burrhus, le diacre d'Éphèse, qui lui servit de secrétaire. Là vinrent le rejoindre Philon, diacre de Cilicie, et Rhaius Agathopus, diacre de Syrie; ceux-ci lui apportaient l'heureuse nouvelle de la fin de la persécution à Antioche. On devine sa joie. De Troas, avant de quitter l'Asie, il écrivit à ceux qu'il avait vus en route, à l'Église de Philadelphie, à celle de Smyrne et à son évêque Polycarpe. Il n'y oublie pas de joindre à ses remerciements les conseils qu'il juge utiles ou nécessaires, mais il demande à ses correspondants d'envoyer à son Église d'Antioche des félicitations et des encouragements. Le temps lui fait défaut pour dicter d'autres lettres.

De Troas, il franchit le détroit pour aborder à Néapolis, d'où il arrive à Philippes, où il est très bien accueilli par les chrétiens. Mais il n'était plus seul prisonnier : Zozime et Rufus, joints sur la route au convoi qui l'emmenait, partageaient ses chaînes. Il pria les Philippiens d'écrire à ses fidèles d'Antioche. Et les Philippiens s'empressèrent de lui obéir ; écrivant à saint Polycarpe, ils le prièrent de faire parvenir à Antioche leur lettre et d'y joindre celle qu'il avait reçue lui-même d'Ignace, tout en lui demandant copie des lettres d'Ignace qu'il avait entre les mains.

A partir de Philippes, saint Ignace dut suivre la voie Égnatienne, à travers la Macédoine et l'Illyrie grecque, jusqu'à Dyrrachium. De là aborda-t-il à Brindisi pour gagner directement Rome à pied par la

voie Appienne? C'est de toute vraisemblance. Mais les Actes, lui faisant contourner l'Italie, parlent d'une vaine tentative de débarquement à Pouzzoles, et nous le montrent prenant terre dans le port de Rome, aux bouches du Tibre, accueilli par des chrétiens, qui étaient venus à sa rencontre.

3° *Son martyre.* — 1. *Le désir qu'il en avait.* — Cet évêque si humble, si sensible aux témoignages de respect qu'on lui rendait, si attentif aux besoins spirituels des Églises, si manifestement préoccupé des dangers qui menaçaient la foi et pouvaient rompre l'unité, si attaché à sa communauté d'Antioche, n'aspirait qu'à l'honneur de verser son sang pour le Christ, estimant que c'était là le moyen par excellence de ne faire qu'un avec son maître. Déjà, pendant son voyage, il s'était fait, contre certains docètes, un argument irrésistible des chaînes qu'il portait et du martyre vers lequel il marchait. Mais sa pensée éclate, véhémente, en traits de feu, sous une forme littéraire quelque peu déconcertante, dont les défauts disparaissent devant la grandeur et la beauté du fond, dans la lettre qu'il écrivit aux Romains. « La foi la plus vive, l'ardente soif de la mort, a dit Renan, *Les Évangiles*, p. 489, n'ont jamais inspiré d'accents aussi passionnés ; l'enthousiasme du martyre, qui durant deux cents ans fut l'esprit dominant du christianisme, a reçu de l'auteur de ce morceau extraordinaire son expression la plus exaltée. » La lettre serait à citer tout entière. Extrayons-en seulement quelques passages. « A force de prières, écrit Ignace, j'ai obtenu de voir vos saints visages; j'ai même obtenu plus que je ne demandais, car c'est en qualité de prisonnier de Jésus-Christ que j'espère aller vous saluer, si toutefois Dieu me fait la grâce de rester tel jusqu'au bout... C'est votre charité que je crains. Vous n'avez, vous, rien à perdre, moi, c'est Dieu que je perds, si vous réussissez à me sauver... Laissez-moi immoler, pendant que l'autel est prêt. Réunis tous en chœur par la charité, vous chanterez : Dieu a daigné envoyer d'Orient en Occident l'évêque de Syrie! Il est bon de se coucher du monde en Dieu pour se lever en lui. » Ignace redoute tant l'intervention des Romains en sa faveur qu'il donne à sa prière des accents pathétiques : « J'écris aux Églises; je mande à tous que je veux mourir pour Dieu, si vous ne m'en empêchez. Je vous conjure de ne pas me montrer une tendresse intempestive. Laissez-moi être la nourriture des bêtes, par lesquelles il me sera donné de jouir de Dieu. Je suis le froment de Dieu : il faut que je sois moulu par la dent des bêtes pour que je sois trouvé pur pain du Christ. Caressez-les plutôt, afin qu'elles soient mon tombeau, qu'elles ne laissent rien subsister de mon corps, et que mes funérailles ne soient à charge à personne. » Il espère trouver les bêtes bien disposées ; il se déclare prêt à les caresser pour qu'elles le dévorent sur le champ. « Si elles y mettent du mauvais vouloir, je les forcerai. » En même temps il s'excuse : « Pardonnez-moi : je sais ce qui m'est préférable. Maintenant, je commence à être un vrai disciple. » Et comme saint Paul il lance ce défi : « Nulle chose visible ou invisible ne m'empêchera de jouir de Jésus-Christ. Feu et croix, troupes de bêtes, dislocation des os, mutilation des membres, broiement de tout le corps, que tous les supplices du démon tombent sur moi, pourvu que je jouisse de Jésus-Christ. » En conséquence, que les Romains lui fassent grâce, qu'ils lui laissent recevoir la pure lumière et imiter la passion de Dieu. « Et si, lorsque je serai avec vous, je vous supplie, ne me croyez pas : croyez plutôt à ce que je vous écris aujourd'hui. Je vous écris vivant, et désirant mourir. »

2. *Sa mort.* — En voyant les chrétiens de Rome, Ignace dut éprouver une grande joie, car ils ne lui apportaient pas la nouvelle de sa grâce ou de la commutation de sa peine. Il était au comble de ses vœux. « On calcula probablement, dit Allard, *op. cit.*, p. 200, le voyage d'Ignace de manière à le faire arriver à Rome avant la fin des fêtes qui célébraient, avec une pompe inouïe jusqu'à ce jour, le triomphe du vainqueur des Daces. Si la guerre dacique se termina en 106, ces fêtes, qui durèrent cent vingt-trois jours, durent remplir l'année 107. Dix mille gladiateurs y périrent pour l'amusement du peuple romain ; onze mille bêtes féroces y furent tuées. Mais, avant de les tuer, on leur jeta sans doute, selon l'usage, quelques condamnés. C'est ainsi que, le 18 décembre, moururent deux compagnons d'Ignace, Zozime et Rufus. Deux jours après vint enfin le tour de l'évêque d'Antioche. Le 20 décembre, il obtint la grâce si ardemment désirée ; moulu par la dent des bêtes, il devint le froment de Dieu. C'était pendant les *venationes* par lesquelles on solennisait les saturnales. »

3. *Ses reliques.* — Saint Ignace eut la mort qu'il avait tant souhaitée : les bêtes déchirèrent son corps, broyèrent ses os, dévorèrent ses chairs. Ce qui en resta, notent les Actes, *Martyrium Colbertinum*, VI, 5, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 284, c'est-à-dire les parties les plus dures, fut pieusement recueilli et transporté à Antioche comme le plus inestimable des trésors. On déposa ces reliques dans un sanctuaire hors de la porte de Daphné, où elles étaient encore du temps de saint Jérôme. *De viris illust.*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 633. L'Église d'Antioche célébra longtemps le *natalis* de son évêque martyr le 17 octobre. C'est à pareil jour que saint Jean Chrysostome, ne doutant ni de la mort de saint Ignace à Rome, ni de la translation et de la présence de ses reliques à Antioche, prononça le panégyrique du saint. Il y disait, entre autres choses : « Rome fut arrosée de son sang ; vous avez recueilli ses dépouilles. Vous avez eu l'avantage de le posséder comme évêque ; ils ont recueilli son dernier soupir; ils ont été les témoins de son combat, de sa victoire et de son triomphe ; vous l'avez toujours au milieu de vous. Vous aviez envoyé un évêque, on vous a rendu un martyr. » *In sanct. mart. Ignatium*, 5, *P. G.*, t. XLIX, col. 594.

4. *Sa fête.* — Les reliques de saint Ignace ne devaient pas toujours rester hors de la porte de Daphné, car, sous Théodose le Jeune, lors de l'embellissement de la ville, on n'oublia pas l'évêque martyr, l'une des gloires d'Antioche. Par ordre de l'empereur, ses restes furent transportés en pompe dans le temple de la Fortune, sur lequel planait le génie de la cité, une statue de bronze doré, chef-d'œuvre d'Eutychidès, l'élève de Lysippe. — Et ce temple ne s'appela plus que la basilique de Saint-Ignace. L'évêque martyr avait pris la place du génie tutélaire. Évagre, *H. E.*, I, 16, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2465. Cf. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 47-49. Désormais, en Orient, on célébra sa fête le 20 décembre, qui dut être la date de cette translation. L'Église latine la célèbre le 1er février.

II. LETTRES. — 1° *Leur nombre d'après les témoignages primitifs.* — 1. *Le témoignage de saint Polycarpe.* — Nous avons dit que saint Ignace avait écrit quatre lettres de Smyrne : une aux Éphésiens, une aux Magnésiens, une aux Tralliens et une aux Romains, trois autres, de Troas : une aux Philadelphiens, une aux Smyrniens et une à Polycarpe. Quelques jours après le passage de saint Ignace à Philippes, les Philippiens prièrent saint Polycarpe de leur communiquer les lettres de l'évêque d'Antioche qu'il possédait. La réponse de Polycarpe à cette demande est d'une importance capitale dans la question ignatienne, car c'est le témoignage d'un témoin oculaire en faveur des lettres de saint Ignace. C'est même pour cela que les uns rejettent sa réponse comme apocryphe, et que

d'autres la déclarent interpolée ; or, elle n'est ni l'un ni l'autre. Voir Polycarpe. Sur la requête des fidèles de Philippes, Polycarpe leur envoie les lettres d'Ignace qu'il a reçues et celles qu'il possède, les assurant qu'ils en retireront un grand profit : *καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. Ad Philip.*, xiii, 2, dans Funk, *op. cit.*, t. i, p. 312. C'était donc une collection de lettres : combien en tout ? Six, a prétendu Usher, qui rejetait à tort la lettre à saint Polycarpe ; six, a dit Zahn, qui croyait que la lettre aux Romains n'en faisait pas partie ; sept, avait déjà affirmé Pearson ; sept, prétend à son tour Lightfoot, qui réfute l'opinion de Zahn. *St. Ignatius*, t. i, p. 409-414. *A priori*, dit-il, il y a une forte présomption que la lettre aux Romains faisait partie du recueil de saint Polycarpe ; car cette lettre avait été écrite à Smyrne même ; c'était celle qui devait le plus l'intéresser, car elle faisait prévoir le martyre, et Polycarpe tenait à savoir comment ce martyre s'était consommé. Du reste sa réponse aux Philippiens porte quelques traits de ressemblance avec l'épître aux Romains. De plus l'Église de Smyrne, dans son récit de la mort de saint Polycarpe, trahit une connaissance de cette lettre aux Romains et lui fait même quelques emprunts. Et enfin, comme nous allons le voir, saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, l'a citée ; il en avait donc eu connaissance, du temps de sa jeunesse, auprès de son maître, à Smyrne même.

Outre cette épître aux Romains, Polycarpe possédait celle qu'il avait reçue lui-même et celle qu'Ignace avait adressée à l'Église de Smyrne; il possédait aussi la copie de celles qu'Ignace avait adressées, sous ses yeux, aux Églises d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles. Quant à l'épître aux Philadelphiens, nul doute qu'il n'eût eu connaissance de son existence par le messager qui la portait de Troas à Philadelphie et qui dut passer par Smyrne ; nul doute aussi qu'il n'en eût obtenu communication.

Sans nommer Ignace, saint Irénée cite de sa lettre aux Romains ce passage caractéristique : *Je suis le froment de Dieu. Cont. hær.*, v, 28, *P. G.*, t. vii, col. 1200 ; texte grec dans Eusèbe, *H. E.*, iii, 36, *P. G.*, t. xx, col. 292. Peu après, Origène emprunte nommément à saint Ignace ces mots de la même épître : *Meus autem amor crucifixus est*, *In Cant. cant.*, prolog.; et ces autres de l'épître aux Éphésiens : *ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας. In Luc.*, homil. vi, *P. G.*, t. xiii, col. 70, 1804. Sans doute, ni Irénée, ni Origène ne font allusion à un recueil de lettres de saint Ignace et n'en signalent pas le nombre ; mais Eusèbe va être d'une précision qui ne laisse rien à désirer.

2. *Le témoignage d'Eusèbe.* — Dès le commencement du ive siècle, l'évêque de Césarée a soin de marquer que saint Ignace a écrit aux fidèles pour les fortifier dans la foi, pour les exhorter à éviter les erreurs qui commençaient à se répandre et à garder les traditions des apôtres. Mais outre le but de ces lettres, il note l'endroit d'où elles sont écrites et nomme les Églises et les destinataires auxquels elles sont envoyées. C'est exactement, dans le même ordre chronologique, la même liste donnée ci-dessus. Enfin il cite deux assez longs passages de l'épître aux Romains et de l'épître aux Smyrniens. *H. E.*, iii, 36, *P. G.*, t. xx, col. 282 sq. Ce témoignage est très important. Saint Jérôme s'en est fait l'écho fidèle, sauf à préciser que ce passage de l'épître aux Smyrniens : *Ecce palpate et videte quia non sum dæmonium incorporale*, dont Eusèbe ignorait la source, est un emprunt à l'apocryphe qui porte le titre d'Évangile selon les Hébreux. *De vir. illust.*, 16, *P. L.*, t. xxiii, col. 634. Dans un autre endroit, *In Matth.*, i, *P. L.*, t. xxvi, col. 24, parmi les raisons pour lesquelles le Verbe incarné a voulu naître d'une vierge mariée, il rapporte celle-ci : *Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam, cur a desponsata conceptus sit; ut partus, inquiens, ejus celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum.* Mais ce n'est là qu'une réminiscence du passage cité par Origène; car rien ne prouve que saint Jérôme ait lu les lettres de saint Ignace.

Par contre, Théodoret les a lues: il cite six passages de l'épître aux Smyrniens, trois de l'épître aux Éphésiens, et un de l'épître aux Tralliens. *Dial.*, i, ii, iii, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 81-84, 169, 284. Possédait-il le recueil des sept, dont avait parlé Eusèbe ? C'est ce qu'il n'a pas dit.

2° *Leur nombre s'accroît dans la suite.* — On conçoit qu'étant donné le grand intérêt qu'offraient les lettres de saint Ignace, on ait pris soin de bonne heure d'en faire des copies et d'en donner des traductions. En fait, elles ont été reproduites en grec et traduites, soit en latin, soit en syriaque, soit en arménien, tantôt intégralement et tantôt en partie. Mais bientôt, pour des motifs d'ordre doctrinal, les sept, connues d'Eusèbe, ont subi des interpolations, qui en ont amplifié le texte ; puis la collection s'est accrue de lettres nouvelles, complètement apocryphes ; si bien qu'au fur et à mesure de la découverte et de la publication des différentes collections, la question s'est posée de l'authenticité et de l'intégrité des lettres de saint Ignace ; et cette question a été débattue d'autant plus âprement qu'elle a mis aux prises les épiscopaliens et les presbytériens, les catholiques et les protestants. Sans vouloir en faire le récit détaillé, il suffira d'indiquer la position prise par les uns et par les autres, et de noter les résultats acquis au point de vue de la critique.

1. *Quatre lettres inconnues de l'antiquité.* — Pendant le moyen âge a circulé une correspondance, comprenant quatre lettres, ou plutôt quatre billets de quelques lignes à peine : la première, d'Ignace à l'apôtre saint Jean pour lui exprimer le grand désir qu'il aurait de voir la sainte Vierge, tant sont grandes les vertus qu'il entend vanter à son sujet ; la seconde, du même au même, pour lui faire part de son projet d'aller à Jérusalem contempler la Vierge et Jacques, le frère du Seigneur ; la troisième, d'Ignace à Marie, pour lui demander un mot de réconfort et de consolation ; et la quatrième, de Marie à Ignace, pour lui dire de s'en tenir à l'enseignement de saint Jean et lui annoncer sa visite prochaine. Dans *P. G.*, t. v, col. 941-946, et Funk, *op. cit.*, t. ii, p. 214-217. Manifestement l'auteur de ces lettres a eu pour but de contribuer à l'honneur de la sainte Vierge et n'a pu les écrire qu'après le viie siècle, à l'époque où le culte de Marie se développa de plus en plus. Chose curieuse, il a réussi, malgré sa supercherie, à être accepté et lu. Sa correspondance fut très répandue et fut même parfois la seule à faire connaître saint Ignace. Sa mention par le pseudo-Dexter n'est pas faite pour la recommander. Connue dès le xiie siècle, et passant au xiiie, sous Innocent IV, pour une traduction du grec, elle fut éditée pour la première fois, en 1495, à la fin du livre intitulé : *Vita et processus sancti Thomæ Cantuariensis martyris super libertate ecclesiastica.* Cf. Funk, *op. cit.*, t. ii, p. xli-xliii. Elle est complètement apocryphe. Cf. Ligthfoot, *St. Ignatius*, t. i, p. 223-226.

2. *La collection longue.* — Un recueil de lettres plus considérable, et moins indigne de saint Ignace, quoique ne contenant pas son œuvre dans toute son intégrité, fut celui que publia Le Fèvre d'Étaples, à la fin du xve siècle, sous ce titre : *Ignatii undecim epistolæ*, Paris, 1498. C'était une version latine comprenant d'abord toutes les lettres, dont nous avons parlé, puis les quatre suivantes : une aux Tarsiens, une aux Philippiens, une aux Antiochiens et une autre

à Héron, diacre d'Antioche. Le texte grec n'en fut publié que plus tard par Valentin Hartung, dit Paceus, Dillingen, 1557. Ce texte comprenait en plus une lettre d'Ignace à Marie de Cassoboles. C'est ce qu'on est convenu d'appeler la recension longue, à raison de l'étendue de ses lettres.

On ne soupçonna pas tout d'abord qu'elle fût apocryphe. En effet, Ignace avait été cité par les anciens, et c'était là le seul Ignace connu. Les épîtres citées jadis portaient la même adresse, et les citations, bien que non littérales, se rapprochaient suffisamment du texte publié. Il n'y avait donc, semblait-il, qu'à tenir le tout pour authentique. Et pourtant ce tout était suspect. Les citations faites par les Pères, telles que celles d'Eusèbe et de Théodoret, différaient beaucoup trop du texte. De plus, en dehors des lettres signalées par Eusèbe, aucune autre ne se trouvait citée. Enfin la connaissance de plus en plus approfondie de l'ancienne histoire ecclésiastique allait faire découvrir dans cette collection bien des anachronismes choquants.

Mais à côté de ces difficultés et de ces soupçons soulevés par la critique, il y en eut d'autres inspirés par des motifs religieux et ecclésiastiques. Tel passage, favorable à la suprématie de l'Église romaine, offusquait les protestants ; tels autres, favorables à l'épiscopat, déplaisaient aux presbytériens. Les catholiques, pour la plupart, acceptaient l'authenticité et l'intégrité de la recension. Petau, du moins, soutint qu'elle était interpolée. Parmi les protestants, quelques-uns, tels que Scultet, en 1598, et plus tard Saumaise, la soupçonnèrent aussi d'interpolation. Védel, professeur à Genève, en donna une édition en 1623, où il eut soin de mettre en tête les lettres qu'il jugeait authentiques, mais interpolées, à savoir les lettres signalées par Eusèbe, et relégua les autres dans un appendice, comme apocryphes. Mais il n'avait pas le moyen de prouver et de souligner les interpolations des premières. C'est la découverte d'Usher, l'archevêque anglican d'Armagh, en Irlande, qui allait le fournir et préparer ainsi la solution de la question ignatienne, en permettant en outre de condamner définitivement, comme apocryphes, les lettres additionnelles, dont Eusèbe n'avait pas fait mention.

3. *La collection moyenne.* — Usher avait remarqué que les citations de saint Ignace, faites aux XIII[e] et XIV[e] siècles par des auteurs anglais, différaient du texte de la collection longue et concordaient avec celles qu'on trouve dans les anciens Pères. Il y avait donc interpolation. Son soupçon devint une certitude quand il eut découvert une version latine des lettres de saint Ignace, dont le texte répondait exactement aux citations d'Eusèbe et de Théodoret. Plus de doute, pensa-t-il, cette version donnait le texte authentique des lettres énumérées par Eusèbe. Il n'eut qu'un tort, celui d'écarter, parce qu'il la croyait apocryphe, la lettre à Polycarpe, et il publia sa découverte. *Polycarpi et Ignatii epistolæ*, Oxford, 1644. Son opinion fut bientôt corroborée par le texte grec de cette version latine qu'Isaac Voss avait trouvé et qu'il publia. *Epistolæ genuinæ sancti Ignatii martyris*, Amsterdam, 1646. Il n'y manquait que l'épître aux Romains, découverte bientôt après par Ruinart dans le *Martyrium Colbertinum*, et publiée par lui dans ses *Acta martyrum sincera*, Paris, 1689. C'est ce qu'on est convenu d'appeler la collection moyenne, parce qu'elle est de moindre étendue que la précédente et beaucoup plus longue que celle de la version syriaque dont il sera question plus loin. De cette collection moyenne il existe une version arménienne, publiée pour la première fois à Constantinople, en 1783, des fragments dans une version syriaque, publiés par Cureton, *Corpus Ignatianum*, Londres, 1849, p. 197 sq., et un fragment important dans une version copte, publié pour la première fois par Lightfoot. *St. Ignatius*, t. II, p. 859-864.

La découverte d'Usher était de nature à trancher le débat sur la question d'authenticité et d'intégrité des lettres de saint Ignace, car les objections soulevées contre la collection longue ne pouvaient plus tenir. Mais comme la collection moyenne contenait encore des passages non moins favorables à l'épiscopat, les protestants français et anglais continuèrent à rejeter en bloc toutes les lettres de saint Ignace, tant celles de la collection moyenne que celles de la collection longue. Tels Saumaise, *Adparatus ad libros de primatu papæ*, Leyde, 1645 ; Blondel, *Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris*, Amsterdam, 1646 ; et surtout Daillé, *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo*, Genève, 1666, dont l'œuvre touffue et confuse suscita la magistrale riposte de Pearson, évêque anglican de Chester, *Vindiciæ Ignatianæ*, Cambridge, 1672. Dans son ensemble et comparée à l'attaque de Daillé, c'était de la part de Pearson, dit Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 320, la réplique de la lumière aux ténèbres. Dès lors la discussion pouvait être considérée comme close. Elle continua pourtant encore, mais avec moins d'âpreté ; Cureton a dressé la liste de ceux qui y prirent part, dans l'appendice de ses *Vindiciæ Ignatianæ*, Londres, 1846. Un résultat, du moins, passait pour définitivement acquis, celui de la condamnation de toutes les lettres non signalées par Eusèbe.

4. *La collection brève.* — Celle-ci, ainsi nommée parce qu'elle ne contient que trois lettres beaucoup plus courtes que les lettres correspondantes de la collection moyenne, est uniquement représentée par une version syriaque dans deux manuscrits du désert de Nitrie, apportés à Londres et déposés au British Museum. Cureton la publia, non sans prétendre qu'elle était la seule authentique. *Ancient syriac version of the epistles of St. Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans*, Londres, 1845. Ce fut le point de départ d'une nouvelle controverse, où toute la question ignatienne fut de nouveau agitée. Car si Cureton avait raison, il fallait abandonner ce que l'on croyait acquis par la critique et les travaux d'Usher et de Pearson ; il fallait de plus ne retenir, comme authentiques, que trois lettres sur les sept signalées par Eusèbe, à savoir celles de la version syriaque, à l'exclusion des lettres correspondantes de la collection moyenne. Mais avait-il raison? Wordsworth ne le crut pas. Dans l'*English review*, n. 8, juillet 1845, p. 348, il soutint que la version syriaque n'était qu'un abrégé, dû à un eutychien, qui, au lieu de détruire la valeur du texte grec d'Ignace tenu jusqu'alors pour authentique, pourrait servir à le confirmer. Cureton releva le gant dans ses *Vindiciæ Ignatianæ*, Londres, 1846, puis, ayant trouvé un troisième manuscrit, également au British Museum, il publia son *Corpus Ignatianum*, Londres, 1849, qui contient la collection complète des épîtres de saint Ignace, authentiques, interpolées et apocryphes, avec les nombreux passages cités par les écrivains ecclésiastiques, depuis le X[e] siècle, en syriaque, en grec et en latin. Une traduction anglaise du texte syriaque et beaucoup de notes accompagnent le texte.

La mêlée devint aussitôt générale. Du côté de Cureton se rangèrent Bunsen, *Die drei ächten und die drei unächten Briefe des Ignatius von Antiochien*, Hambourg, 1847 ; *Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hambourg, 1847 ; Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1850 ; Weiss, dans le *Repertorium* de Reuter, 1852, p. 169 ; Lipsius, *Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen*

Briefe, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1856, t. I, p. 3 sq.; *Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der ignatianischen Literatur*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1859, t. I, p. 1 sq.; Pressensé, *Les trois premiers siècles*, Paris, 1858; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1859, t. VII, p. 281 sq.; Milman, *History of christianity*, 1863, t. II, p. 102; Böhringer, *Kirchengeschichte in Biographien*, 1864, t. I, p. 16 sq.

Mais les opposants ne manquèrent pas, tant du côté protestant que du côté catholique. Dès 1847, dans la troisième édition de ses *Patres apostolici*, Hefele soutint que la version syriaque n'était qu'un abrégé fait par un moine syrien pour son usage personnel, comme l'indique le caractère même des manuscrits, qui ne renferment que des extraits. D'autres critiques s'inscrivirent en faux contre l'opinion de Cureton; Denzinger, par exemple, *Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe*, Wurzbourg, 1849; et Uhlhorn, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1851. Baur, pour sauvegarder les théories de l'école de Tubingue sur le canon des Écritures et l'histoire de la primitive Église, rejeta la recension nouvelle. *Die ignatianischen Briefe und ihre neuester Kritiker, ein Streitschrift gegen Herrn Bunsen*, Tubingue, 1848; de même Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*, 1853, p. 274-279. En outre Petermann, *S. Ignatii epistolæ*, Leipzig, 1849, par la publication de la version arménienne, et Marx, *Maletemata Ignatiana*, Halle, 1861, contribuèrent à prouver la priorité de la recension moyenne. Zahn surtout, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, ruina l'opinion de Cureton et porta le dernier coup à l'authenticité de la version syriaque Et Lightfoot, dans un examen détaillé de cette version, au double point de vue de l'évidence interne et externe, a définitivement clos le débat. *St. Ignatius*, t. I, p. 273-314. Personne, dit Funk, *op. cit.*, t. I, p. LXII, ne défend plus l'Ignace syriaque.

3° *La question d'authenticité et d'intégrité*. — 1. *Les lettres apocryphes*.— Sur les treize lettres publiées sous le nom de saint Ignace, six sont suspectes du fait seul qu'elles n'ont pas été signalées par Eusèbe. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 234-235, a fait ressortir leur caractère apocryphe. Ce sont : une lettre de Marie de Cassoboles à Ignace, la réponse d'Ignace à Marie, et quatre autres lettres d'Ignace aux Antiochiens, à Héron, diacre d'Antioche, aux Tarsiens et aux Philippiens. Au point de vue de la critique interne, elles offrent avec les sept lettres d'Ignace de la collection longue une telle ressemblance qu'on est en droit de conclure qu'elles sont d'une seule et même main : le faussaire qui a fabriqué ces six lettres additionnelles a également interpolé les sept autres. On trouve, en effet, dans les unes et dans les autres, le même emploi des textes scripturaires et des exemples tirés de la Bible, le même ensemble doctrinal et les mêmes termes théologiques, les mêmes emprunts littéraires, le même style. Les lettres, censées écrites de Philippes aux fidèles de Tarse et d'Antioche, s'attachent bien à démontrer la divinité de Jésus-Christ et la réalité de son incarnation, mais le faussaire se trahit quand il parle des fonctions de sous-diacre, de lecteur, de chantre, de portier, d'exorciste, dont l'apparition parmi les membres du clergé inférieur est de date postérieure à l'époque de saint Ignace. Celle qui est censée écrite d'Italie aux Philippiens reporte à une date encore plus éloignée de saint Ignace, car c'est une thèse pour prouver qu'il n'y a pas trois Pères, trois Fils, trois Saints-Esprits, et que ces trois personnes ne se sont pas incarnées. D'autre part, le faussaire, pour ne pas éveiller de soupçon, les a glissées, deux par deux, dans les sept de la collection longue, mettant en tête la lettre de Marie à Ignace et la réponse d'Ignace à Marie. Viennent ensuite : les lettres aux Tralliens, aux Magnésiens, aux *Tarsiens*, aux *Philippiens*, aux Philadelphiens, aux Smyrniens, à Polycarpe, aux *Antiochiens*, à *Héron*, aux Éphésiens, aux Romains. Sans doute, ces six lettres se trouvent aussi dans la collection moyenne, mais disposées d'une manière différente et singulièrement significative; elles n'y forment qu'un seul groupe, ajoutées comme un appendice avant les Actes où se lit la lettre aux Romains. Même groupement et même rejet en appendice dans la version arménienne, avec cette différence qu'ici, les Actes ne paraissant pas, la lettre aux Romains reprend sa place avant le groupe des six lettres additionnelles. Cette disposition est révélatrice. Le possesseur des lettres de saint Ignace de la collection moyenne, trouvant une liste plus longue que la sienne, a voulu enrichir son recueil. Sans comparer le texte de ses lettres avec celui des lettres correspondantes de la collection longue, ce qui lui aurait permis de découvrir la différence et d'en constater l'interpolation, il s'est contenté de copier les six qu'il n'avait pas, mais en les mettant toutes ensemble à la suite, sauf à rejeter à la fin les Actes qui contenaient l'épître aux Romains. L'auteur de la version arménienne a fait de même, sans avoir à séparer la lettre aux Romains du groupe de celles de saint Ignace, parce que sa collection ne possédait pas les Actes. Ces six lettres additionnelles sont donc apocryphes; le faussaire qui les a composées est en même temps l'interpolateur des sept autres.

2. *Les lettres interpolées*.— Ce sont les sept lettres de saint Ignace de la collection longue. Cette collection n'a été citée au plus tôt qu'à la fin du VIe siècle par Anastase d'Antioche et Étienne Gobar. Voir les textes dans Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 195-196. Mais avant de supplanter la collection moyenne, dont se servaient les écrivains monophysites, un assez long intervalle de temps a dû s'écouler. D'autre part, la version arménienne, qui est du Ve siècle, d'après Somal, *Quadro delle opere di vari autore anticamente tradotte in Armeno*, Venise, 1825, et Petermann, *S. Ignatii epistolæ*, Leipzig, 1849, contenait déjà les six lettres additionnelles de la recension longue. Cette recension longue existait donc antérieurement, au plus tard à la fin du IVe siècle. Son examen interne donne des indications suffisantes pour ne pas remonter plus haut que la seconde moitié du IVe siècle; telles sont celles qui concernent la hiérarchie, les jeûnes, les noms de lieux et de personnes, les emprunts littéraires, la doctrine. A propos de la hiérarchie, par exemple, il est question des sous-diacres, des lecteurs, des chantres, des portiers, des κοπιᾶται, fossoyeurs, des exorcistes et des confesseurs, fonctions du clergé inférieur qui n'étaient pas toutes nouvelles vers 360, mais qui constituent un anachronisme pour l'époque de saint Ignace. A propos du jeûne, il y est question de celui du carême, et l'on y combat ceux qui célébraient la Pâque en même temps que les juifs; or la question des quartodécimans n'a été soulevée qu'à la fin du IIe siècle, longtemps après saint Ignace. L'auteur de l'interpolation est au courant de la littérature ecclésiastique du IVe siècle. Ainsi l'endroit où il fait d'Ébion un hérétique, *Ad Philad.*, VI, 3, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 134, est un emprunt à Eusèbe, *H. E.*, III, 27, *P. G.*, t. XX, col. 273; le passage relatif au Logos, *Ad Magn.*, VIII, 2, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 86, rappelle Eusèbe, *Eccl. theol.*, II, 8, 9, *P. G.*, t. XXIV, col. 913-920; cf. *Ad Magn.*, VI, et *Cont. Marc.*, II, 1, 4, d'Eusèbe; la remarque sur la descente du Christ aux enfers, d'où il ramena une multitude, est un emprunt à la *Doctrina Addæi*, conforme à la citation

d'Eusèbe, *H. E.*, I, 13, *P. G.*, t. XX, col. 128; l'expression οὐ Χριστιανοὶ ἀλλὰ Χριστέμποροι, *Ad Trall.*, VI, 2, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 64, est de saint Basile, *Epist.*, CCXL, *P. G.*, t. XXXII, col. 897. L'auteur connaît semblablement les controverses théologiques de la même époque, l'arianisme, le semi-arianisme, l'apollinarisme, sans la moindre allusion aux erreurs de Nestorius et d'Eutychès ; mais il n'est pas aisé de découvrir, au point de vue doctrinal, sa propre pensée. Parfois il corrige certaines expressions du vrai Ignace dans un sens nettement orthodoxe ; c'est ainsi, par exemple, qu'à la place de *sang de Dieu*, *Ad Ephes.*, I, 1, dans Funk, *op. cit.*, t. I, p. 214, il met *sang du Christ*, *Ad Ephes.*, I, 1, Funk, t. II, p. 182 ; et là où Ignace avait écrit : « Notre Dieu Jésus-Christ a été porté dans le sein de Marie », *Ad Ephes.*, XVIII, 2, Funk, t. I, p. 226, il met : « Le Fils de Dieu qui est né avant tous les siècles. » *Ad Ephes.*, XVIII, 2, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 202. Parfois aussi il semble pencher en faveur tantôt de l'arianisme, tantôt de l'apollinarisme. Leclerc, *Patres apost.*, Amsterdam, 1724, t. II, p. 506 sq., et Grabe, *Spicilegium*, Oxford, 1698-1692, t. II, p. 225, ont vu en lui un arien ; de même Zahn, qui a proposé de l'identifier avec Acace de Césarée. *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 132 sq. Pour Funk, *Theol. Quartalschrift*, t. LXII, p. 355 sq., ce fut plutôt un apollinariste. Mais quelle qu'ait été son erreur doctrinale, il n'en est pas moins l'auteur des six lettres additionnelles et l'interpolateur des sept autres.

3. *Les lettres authentiques.* — Après une controverse qui a duré plus de deux siècles, c'est l'opinion d'Usher, de Voss, de Pearson et de tant d'autres qui doit prévaloir. Pour tout esprit impartial, l'authenticité des sept lettres de la collection moyenne ne saurait être mise en doute. Outre qu'elle a pour elle des témoignages qui remontent au IIe siècle, ceux de saint Polycarpe, de saint Irénée, puis, plus tard, ceux d'Origène, d'Eusèbe et de Théodoret, elle échappe à tous les arguments tirés de l'examen interne qu'on a fait valoir contre elle. Ces arguments sont nombreux, mais aucun ne tient. Il suffira de rappeler les principaux.

a) Ceux qui sont relatifs à la condamnation et à la mort de saint Ignace. — Il n'est pas vraisemblable, dit-on, que Trajan, l'auteur du rescrit à Pline, ait condamné lui-même l'évêque d'Antioche à être livré aux bêtes dans l'amphithéâtre romain. De telles condamnations n'eurent lieu que sous Marc-Aurèle, et on n'envoya jamais les condamnés à Rome. Mais les lettres ne font allusion ni à un jugement ou une condamnation par Trajan, ni à une persécution générale; elles laissent plutôt entendre que la sentence a été portée par le légat de Syrie et montrent que la paix régnait en Asie, ailleurs qu'à Antioche, puisque, pendant son voyage, Ignace a pu conférer librement avec les communautés chrétiennes et leurs chefs. Et s'il est vrai que, sous Marc-Aurèle, les chrétiens de Lyon ne furent pas envoyés à Rome pour y subir le martyre, on a des exemples qu'au IIe siècle Rome reçut, des provinces, quelques condamnés aux bêtes, comme en témoigne le *Digeste*, XLVIII, XIX. Cette loi défend seulement un abus : elle interdit d'envoyer à Rome des condamnés aux bêtes, à moins qu'ils n'en fussent dignes, auquel cas il fallait recourir à l'empereur : *sed si ejus roboris vel artificii sint ut digne populo romano exhiberi possint, principem consulere debet.*

b) Invraisemblance de ce qui est dit dans l'itinéraire. — Ce transfert d'un prisonnier condamné aux bêtes ressemble plutôt, dit-on encore, à une marche triomphale et suppose en tout cas une bien grande liberté. Mais on oublie que saint Paul, quelques années plus tôt, a pu librement prêcher, et que très souvent des chrétiens ont pu, à prix d'argent, s'entretenir avec les martyrs et recevoir de ceux-ci quelques billets. On oublie également le *De morte Peregrini* de Lucien. Ce satirique, qui vécut au IIe siècle, a tenu pour digne de foi ce qu'on racontait du martyre d'Ignace, ou, s'il n'a pas connu les lettres de l'évêque d'Antioche, il a fait un tableau de la vie et de la mort de son héros, qui rappelle singulièrement les divers traits du voyage et de la mort d'Ignace. Voir les rapprochements nombreux, et, semble-t-il, décisifs, relevés par Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. L-LI, et par Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 137-141.

c) Certaines lettres ne s'expliquent pas. — Pourquoi écrire à telle Église plutôt qu'à telle autre? Pourquoi, notamment, à celle d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles, dont il a reçu les légats, et auxquels il pouvait si facilement confier de vive voix ce qu'il voulait faire entendre à leurs communautés? Mais autre chose est d'écrire directement à une Église, autre chose de lui faire parler par des tiers. En remerciant les fidèles d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles de la consolation qu'ils lui avaient procurée par l'envoi de leurs représentants, Ignace profita de l'occasion pour les mettre en garde contre les hérétiques qui faisaient alors de la propagande en Asie. Quant aux Smyrniens et aux Philadelphiens, qu'il a vus à son passage, il a un motif de plus de leur écrire, celui de les prier d'envoyer à Antioche un délégué pour lui faire part de la joie qu'il a éprouvée à recevoir le diacre Agathopus et à apprendre l'heureux retour de la paix. Les lettres à saint Polycarpe et aux Romains se justifient sans peine par elles-mêmes. Tandis que Renan, *Les Évangiles et la première génération chrétienne*, Paris, 1877, p. X-XXXV, ne reconnaissait comme authentique que la seule lettre d'Ignace aux Romains, D. Völter, *Die Lösung des Ignatianisshen Frage*, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1886, p. 114-136; *Ignatius-Peregrinus*, *ibid.*, 1887, p. 272-280 ; *Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht*, Tubingue, 1892, soutint que cette lettre était un faux de la fin du IIIe siècle et que les six autres épîtres ignatiennes étaient l'œuvre de Peregrinus, le Protée de Lucien de Samosate ; ce ne fut que plus tard, 160-170, quand leur auteur eut passé à la secte des cyniques, qu'elles furent attribuées à saint Ignace. Édouard Bruston admit l'authenticité des six lettres aux Églises d'Asie Mineure, mais prétendit que celle qui était adressée aux Romains avait été fabriquée par un anonyme à la fin du IIe siècle. *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Montauban, 1893. A. Stall, *Ignatianische Untersuchungen*, *I. Die Authentie der Sieben Ignatius-briefe*, Greisswald, 1899, démontra que cette épître ne différait pas tellement des autres qu'elle dût être attribuée à un autre auteur et qu'elle avait réellement été écrite par saint Ignace. Otto Pfleiderer, *Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, Berlin, 1887, était l'adversaire de l'authenticité des lettres ignatiennes ; mais il changea complètement d'avis dans la 2e édition de cet ouvrage, 1902, t. II, p. 226-256.

d) Certains traits ne seraient pas dignes d'un Père apostolique. — Tels passages témoigneraient, dit-on, de quelque orgueil, d'autres d'une humilité affectée, d'autres encore d'une ardeur exagérée pour le martyre. Fussent-ils vrais, ces reproches ne prouveraient rien contre l'authenticité des lettres. Or, ils ne sont pas fondés.

Sans doute Ignace avoue qu'il pourrait écrire des choses célestes, mais il s'en abstient dans la crainte que cela ne dépassât la portée d'esprit de ses correspondants. Si c'est là de l'orgueil, la phrase qui suit immédiatement est pour avouer qu'il a beau porte

des chaînes, être à même de comprendre ce qui regarde les anges, les choses visibles et invisibles, il n'en est pas pour autant un disciple. *Ad Trall.*, v. Car, pour lui, l'idéal du disciple, c'est l'imitation de son Maître jusqu'à la mort et par une mort semblable à la sienne ; disciple complet et parfait, il le sera quand sa vie sera couronnée par le martyre. *Ad Rom.*, IV, 2 ; *Ad Polyc.*, VII, 1. En attendant, il ne l'est pas encore. *Ad Ephes.*, I, 2 ; *Ad Rom.*, v, 3. Il ne se prend pas pour un personnage capable d'enseigner les autres. *Ad Ephes.*, III, 1. Il se garde bien de se mettre au même niveau que les apôtres. *Ad Trall.*, III, 3 ; *Ad Rom.*, IV, 3. Il se dit le plus petit de ses correspondants, *Ad Magn.*, XI ; le plus infime et le dernier de ses frères de Syrie, *Ad Ephes.*, XXI, 2 ; *Ad Trall.*, XIII, 1 ; *Ad Rom.*, IX, 2 ; indigne de compter parmi les chrétiens d'Antioche. *Ad Magn.*, XIV ; *Ad Trall.*, XIII, 1. Et comme saint Paul, il se déclare un avorton. *Ad Rom.*, IX, 2. Autant de formules, d'une sincérité réelle, où il est difficile de voir une affectation d'humilité.

Saint Ignace, il est vrai, a désiré le martyre, mais sans en faire naître la cause, sans en provoquer la sentence. Une fois condamné, il s'est réjoui de l'honneur qui allait lui échoir, et, loin de se soustraire à la mort, il n'a eu qu'une crainte, celle de quelque intervention indiscrète qui pourrait l'empêcher d'en bénéficier. Qu'on traite cela de fanatisme ou d'excès de zèle, on ne doit pas s'en étonner quand on se rappelle combien d'autres, à l'époque des persécutions, s'offrirent volontairement au martyre. Ignace était condamné, en route pour le lieu de son supplice, il lui tardait d'en finir. Les circonstances expliquent son langage. Il fait allusion à ses chaînes, *Ad Magn.*, I ; *Ad Philad.*, v ; il parle de son prochain martyre, *Ad Ephes.*, I, III; *Ad Smyrn.*, IV, X, XI; *Ad Polyc.*, VII ; *Ad Trall.*, III, IV, X, XII, mais d'une façon incidente. Ce n'est que dans l'épître aux Romains qu'il laisse éclater l'ardeur de ses sentiments, non sans manifester la peur que la crainte des tourments ne lui enlève la palme du martyre. *Ad Rom.*, VII, 1. Et ce serait une erreur de croire qu'il attribue moins de force à la volonté qui fait accepter le martyre qu'au martyre lui-même. Il ignore s'il est digne de souffrir, *Ad Trall.*, IV, mais il demande des prières pour en être digne et conquérir ainsi Dieu, regardant comme une grâce et un don de la miséricorde divine la réalisation de ses désirs. *Ad Rom.*, I, 2 ; IX, 2. Cf. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, p. 400-424 ; Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. LXIX ; Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 391-394.

e) Prétendu anachronisme au sujet des hérésies combattues par les lettres. — L'une des raisons alléguées pour prouver que les lettres de la recension moyenne ne sont pas authentiques, c'est que l'hérésie qu'elles combattent accuse un âge postérieur, puisqu'il y est fait allusion au gnosticisme de Valentin. Cette raison est sans valeur : l'hérésie attaquée n'est pas celle des gnostiques du second tiers ou de la fin du II[e] siècle, mais celle de la fin de l'âge apostolique, telle que l'ont combattue saint Paul et saint Jean ; il n'y a donc pas d'anachronisme.

En effet, sans nommer personne, saint Ignace, par les allusions qu'il fait, les expressions dont il se sert, les quelques caractéristiques qu'il donne, désigne une erreur mâtinée de judaïsme et de gnosticisme, à la fois judaïsante et docète. D'une part, il vise des judaïsants. Il avertit, par exemple, les Magnésiens, de ne pas se laisser séduire par des fables antiques, qui ne servent à rien ; de ne pas judaïser, car vivre à la manière juive serait avouer qu'on n'a pas reçu la grâce. Les prophètes ont vécu selon le Christ, et des juifs ont délaissé le sabbat pour célébrer désormais le jour du Seigneur le dimanche. Il faut vivre selon le christianisme et rejeter le vieux et mauvais levain pour le levain nouveau, qui est le Christ, car il est absurde de confesser le Christ et de judaïser. *Ad Magn.*, VIII-X. Il met en garde les Philadelphiens contre ceux qui proposent le judaïsme. Mieux vaut, leur écrit-il, entendre le christianisme de la part d'un circoncis que le judaïsme de la part d'un incirconcis. *Ad Philad.*, VI, 1. Il leur rappelle le conflit qu'il eut chez eux avec ceux qui refusent d'accepter dans l'Évangile ce qu'ils ne trouvent pas dans l'Ancien Testament ; il proclame la supériorité du Grand-Prêtre de la loi nouvelle sur les prêtres de l'ancienne loi ; c'est à ce Pontife suprême qu'a été confié le Saint des saints, qu'ont été livrés les secrets de Dieu ; il est la porte du Père par laquelle entrent Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes, les apôtres, l'Église. L'Évangile est la perfection de la vie éternelle. *Ad Philad.*, IX.

D'autre part, saint Ignace s'en prend au docétisme, qui substituait un fantôme à l'humanité du Christ, ne voyant dans son origine et sa naissance humaines, dans son baptême, sa passion, sa mort et sa résurrection, que de pures apparences. C'est pourquoi il ne cesse d'affirmer la réalité de tous ces événements, répétant que le Christ est vraiment né, vraiment mort, vraiment ressuscité. *Ad Trall.*, XI ; *Ad Smyrn.*, I-III. Il insiste sur ce fait qu'après sa résurrection, le Christ a invité ses disciples à le toucher, à le palper, pour bien se convaincre qu'il n'était pas un fantôme. *Ad Smyrn.*, III. Ces docètes niaient donc la chair et le sang du Christ, ses souffrances, et regardaient sa croix comme une pierre d'achoppement. *Ad Ephes.*, XVIII ; *Ad Magn.*, IX ; *Ad Philad.*, III ; *Ad Smyrn.*, I, V, VI. Les vrais croyants, au contraire, sont ceux qui confessent la réalité de l'humanité du Christ, qui cherchent un refuge dans sa chair, qui se réjouissent de sa passion, qui s'appuient sur sa croix. *Ad Magn.*, XI ; *Ad Trall.*, II, VIII ; *Ad Smyrn.*, I. Les êtres spirituels eux-mêmes, tels que les anges, ne peuvent être sauvés à moins de croire au sang du Christ. *Ad Smyrn.*, VI. Si le Christ n'est qu'une apparence, vide de réalité, tout n'est alors qu'une apparence, et la souffrance des martyrs, et les hérétiques eux-mêmes. *Ad Trall.*, X ; *Ad Smyrn.*, II, IV.

De prime abord, on pourrait croire qu'il s'agit là de deux hérésies distinctes ; mais la manière dont saint Ignace parle, sans distinction, du judaïsme et du docétisme, comme d'une plantation qui n'est pas celle du Père, *Ad Trall.*, XI, 1 ; *Ad Philad.*, III, 1 ; comme d'une plante étrangère et d'une mauvaise herbe, *Ad Trall.*, VI ; *Ad Philad.*, III, 1 ; comme d'une doctrine hétérodoxe, *Ad Magn.*, VIII ; *Ad Smyrn.*, VI, laisse entendre qu'il n'a en vue qu'une seule et même erreur. C'est déjà une présomption qui devient une réalité quand on examine de plus près son langage.

Après avoir attaqué les judaïsants, dans sa lettre aux Magnésiens, saint Ignace ajoute qu'il a écrit ces choses, non qu'il sache que quelques-uns d'entre eux sont animés d'un tel esprit, mais parce qu'il désire les voir précautionnés contre l'hameçon d'une vaine doctrine et pour qu'ils soient pleinement certains de la naissance, de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ. *Ad Magn.*, XI. C'est donc que ces faux docteurs du judaïsme professaient en même temps le docétisme. Pareillement, dans sa lettre aux Philadelphiens, il met ses lecteurs en garde contre ceux qui professent le judaïsme, il leur rappelle la discussion qu'il eut chez eux avec ces faux docteurs qui en appelaient au témoignage de l'Écriture, et il ajoute aussitôt ces mots : « Mes archives à moi sont Jésus-Christ, sa croix, sa mort, sa résurrection... Ce qui fait la prééminence de l'Évangile, c'est l'avènement de notre Sauveur, sa passion et sa résurrection. » Nouvelle preuve que ces faux docteurs étaient des judéo-gnostiques ou des docètes judaïsants. Sur le docétisme combattu par saint

Ignace, voir t. iv, col. 1488-1490. Cf. Uhlhorn, *Zeitschrift für hist. Theologie*, 1851, p. 283 sq.; Lipsius, *Ueber die Aechtheit der syrischen Recension*, dans *Zeitschrift für hist. Theologie*, 1856, p. 31 sq.; Zahn, *Ignatius von Antiochien*, p. 356 sq.; Lightfoot, *St. Ignatius*, t. i, p. 359 sq.

L'anachronisme qu'on a voulu voir dans une allusion d'un passage de l'épître aux Magnésiens, *Ad Magn.*, viii, 2, au gnosticisme de Valentin n'existe pas, pour la bonne raison, comme on le verra plus bas, que cette allusion est elle-même inexistante. Les lettres de la collection moyenne ne portent pas la moindre trace d'une allusion quelconque aux controverses gnostiques, à la discussion de la Pâque et à l'agitation montaniste, qui ont eu lieu dans le courant du IIe siècle; elles sont bien du temps et de la main de saint Ignace; leur authenticité ne saurait plus être mise en doute.

f) Ces lettres, étant un plaidoyer en faveur de l'épiscopat, sont postérieures à saint Ignace. — Cette objection ne tient pas plus que les précédentes. Saint Ignace, en effet, ne plaide pas en faveur de l'épiscopat contre toute autre forme du gouvernement ecclésiastique; il ne laisse pas soupçonner qu'il y ait le moindre conflit entre puissances rivales; il constate ce qui est. Lui-même se dit évêque de Syrie, *Ad Rom.*, ii; et, quand il parle d'Antioche, privée de sa présence, il écrit qu'elle n'a d'autre pasteur que Dieu, d'autre évêque que Jésus-Christ. *Ad Rom.*, ix. Il nomme les évêques d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles; il fait allusion à l'évêque de Philadelphie; il parle souvent de Polycarpe, évêque de Smyrne, et il lui écrit; il laisse entendre qu'en dehors de la Syrie et de l'Asie, l'épiscopat fonctionne, quand il affirme que « les évêques établis à travers la terre sont dans les conseils de Jésus-Christ ». *Ad Ephes.*, iii, 2. Bref, à ses yeux, l'épiscopat n'est pas une fonction nouvelle, mais une institution établie et reconnue, dont il a soin de souligner la double caractéristique. C'est un épiscopat unitaire : « Ayez soin de n'avoir qu'une seule eucharistie : une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ et un seul calice de son sang pour l'union, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque avec le presbytérat et les diacres. » *Ad Philad.*, iv. C'est un épiscopat monarchique : « Tous attachez-vous à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père, et au presbytérat comme aux apôtres. Obéissez aux diacres comme à l'ordre de Dieu. Que personne, sans l'évêque, n'exerce aucune fonction ecclésiastique. Légitime est l'eucharistie célébrée par l'évêque ou par celui que l'évêque autorise. Que partout où paraît l'évêque, là soit la foule (des fidèles), comme partout où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser ni de faire l'agape. Mais tout ce que l'évêque approuve est agréé de Dieu. » *Ad Smyrn.*, viii. Ce sont des faits : l'évêque est unique, l'évêque possède tous les pouvoirs, l'évêque peut se faire remplacer; mais, sans lui, sans son autorisation, rien ne peut se faire de ce qui concerne l'église. Il est entouré d'un clergé, d'un collège de prêtres et de diacres; les membres du presbytérat lui sont unis comme les cordes à la lyre. *Ad Ephes.*, iv. Ce qui le rend digne d'honneur et d'obéissance, c'est qu'il est l'envoyé, le représentant de Dieu, *Ad Ephes.*, vi, le remplaçant, l'administrateur, le familier, le ministre de Dieu. *Ad Polyc.*, vi. Ainsi entouré de son presbytérat et de ses diacres, l'évêque est le centre de l'ordre, la garantie et la sauvegarde de l'unité dans l'Église. C'est pourquoi, en face des hérésies qui s'agitent et des schismes qui menacent, saint Ignace recommande si fortement l'union étroite avec l'évêque, l'obéissance absolue à l'évêque. « Quiconque est de Dieu et de Jésus-Christ est avec l'évêque. » *Ad Philad.*, iii, 2. « Ceux qui sont soumis à l'évêque, comme à Jésus-Christ, vivent selon Jésus-Christ. » *Ad Trall.*, ii, 1. Ceux-là font vraiment partie de l'Église, tandis que celui qui agit sans l'évêque n'a pas la conscience pure. *Ad Trall.*, vii. Se cacher de l'évêque, c'est se mettre au service du diable. *Ad Smyrn.*, ix. Saint Ignace, on le voit, ne se préoccupe guère de promouvoir l'épiscopat, qui serait en voie de formation, et d'étendre ses attributions, mais il signale dans cette institution en exercice le moyen efficace de couper court à toutes les tentatives de l'hérésie et du schisme. Il tient ainsi le langage qui convient au début du IIe siècle. Voir ÉVÊQUES. ORIGINE DE L'ÉPISCOPAT, t. v, col. 1656-1701.

III. DOCTRINE. — « Les lettres de saint Ignace — les dernières leçons, les derniers conseils de l'évêque — forment, dit Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. i, p. 104, un des monuments les plus considérables de la littérature chrétienne primitive. On y sent déborder à flots l'amour de Jésus-Christ et de son Église, et au feu de cet amour le zèle pastoral s'embraser; en bien des pages on dirait un écho de certaines Épîtres de l'apôtre des nations. Le style y est partout d'une étrange vivacité, style extraordinaire, inimitable; la phrase y est surchargée de pensées, pleine de sous-entendus, incorrecte, souvent obscure; l'élan du génie et la puissance des sentiments, que gênent les règles ordinaires du discours, en font éclater le moule trop étroit. Du point de vue de l'histoire des dogmes, les lettres du martyr d'Antioche, écrites en quelque sorte au seuil du christianisme, offrent une singulière importance : dès la première heure, elles proclament entre autres, sans conteste, la constitution de l'Église catholique, la primauté de l'Église romaine et la prééminence de l'évêque dans chaque Église particulière. » Là ne se borne pas leur intérêt; outre la contribution qu'elles apportent à l'histoire de l'hérésie et des origines de l'épiscopat, elles renferment quelques traits relatifs à l'Écriture, au dogme, à la morale, d'autant plus précieux à relever qu'ils viennent incidemment sous la plume de saint Ignace et qu'ils impliquent d'importantes données passées sous silence.

1° *Sur l'Écriture sainte.* — Pour désigner l'Écriture et les livres inspirés qui la composent, Ignace n'a à son service qu'une terminologie encore imprécise. Il n'emploie ni le terme de γραφαί, ni celui de παλαιὰ ou de καινὴ διαθήκη. Mais ces livres, dont il ne dit ni le titre, ni le nombre, constituent, à ses yeux, des archives, ἀρχεῖα, *Ad Philad.*, viii, 2, où l'on peut puiser des arguments d'autorité qui s'imposent dans l'enseignement chrétien. C'est à eux qu'il en appelle pour fermer la bouche à ses contradicteurs de Philadelphie : λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται. C'est à eux qu'il emprunte par deux fois un texte avec la formule qui marque une citation scripturaire : γέγραπται. *Ad Ephes.*, v; *Ad Magn.*, xii.

Il ne dit pas « la Loi et l'Évangile » ou « les prophètes et l'apôtre », mais il fait allusion d'une manière équivalente à la collection des livres qui composent l'Ancien et le Nouveau Testament, quand il parle des prophètes et de l'Évangile : πρέπον οὖν ἐστιν... προσέχειν τοῖς προφήταις ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ. *Ad Smyrn.*, vii, 2. Il semble distinguer deux parties dans l'Ancien Testament : les prophéties et la Loi. « Ni les prophéties, ni la Loi de Moïse, ni même l'Évangile n'ont pu convaincre » les faux docteurs. *Ad Smyrn.*, v, 1. Distingue-t-il aussi deux parties dans le Nouveau, les Épîtres et les Évangiles, quand il joint les apôtres à l'Évangile? C'est ce qui ne paraît pas nettement établi. Il écrit sans doute : « Me réfugiant dans l'Évangile, comme dans la chair de Jésus, et dans les apôtres comme dans le presbytérium de l'Église, » προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσ-

ὑστερίῳ ἐκκλησίας. *Ad Philad.*, v, 1. Et l'on croit bien saisir sa pensée, quand il ajoute immédiatement après qu'il faut « aimer les prophètes parce que, eux aussi, ont annoncé l'Évangile, ont espéré dans le Christ, l'ont attendu et ont été sauvés par leur foi en lui. » *Ad Philad.*, v, 2. Or, au moment où il s'exprime ainsi, les apôtres sont morts et ils n'en constituent pas moins, selon son expression, le presbytérium de l'Église. Comment donc remplissent-ils les fonctions du presbytérium relatives à l'enseignement, à la direction morale et à la discipline, s'ils n'ont point laissé par écrit des livres contenant leur prédication, leur doctrine, leurs préceptes ? Quels sont ces livres? A tout le moins, les Évangiles ; ceci n'exclut pas les Épîtres et autres livres du Nouveau Testament, mais la manière de s'exprimer de saint Ignace est trop indécise pour permettre d'affirmer qu'il a voulu désigner les Épîtres en même temps que les Évangiles. Quoi qu'il en soit, ses lettres portent des traces indéniables de la connaissance qu'il avait de presque tous les livres qui composent le Nouveau Testament. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. II, p. 1167-1109, en signale plus d'une centaine, dont dix-sept accusent une ressemblance si étroite avec le texte sacré qu'on peut les considérer comme des citations textuelles; quant aux autres, beaucoup plus libres, elles sont, dans certaines de leurs expressions ou dans leur sens, un écho ou une réminiscence soit des Évangiles, soit des Épîtres.

2° *Sur le dogme.* — 1. *La Trinité.* — Par trois fois saint Ignace nomme les trois personnes de la Trinité : une fois dans l'ordre même de la formule baptismale, quand il écrit aux Éphésiens: « Vous êtes des pierres du temple du Père, préparées pour l'édifice de Dieu le Père, élevées en l'air par le levier de Jésus-Christ, qui est la croix, et mues par le Saint-Esprit. » *Ad Ephes.*, IX, 1. Pierres et temple sont deux métaphores suggérées par Eph., II, 20-22 et I Pet., II, 5. Dans deux autres passages, il place le Fils avant le Père et le Saint-Esprit, comme l'avait déjà fait saint Paul. II Cor., XIII, 13. « Efforcez-vous, écrit-il aux Magnésiens, de vous raffermir dans la doctrine du Seigneur et des apôtres, afin que tout ce que vous ferez vous réussisse ἐν Υἱῷ καὶ Πατρὶ καὶ ἐν Πνεύματι. » *Ad Magn.*, XIII, 1. Et il ajoute aussitôt : « Soyez soumis à l'évêque comme les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit. » *Ibid.*, XIII, 2. « Cette manière de s'exprimer, remarque Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclés.*, Paris, 1858-1867, t. I, p. 386, peut encore servir à montrer l'antiquité et l'authenticité de ses lettres ; car si elles eussent été composées après que l'on eut réglé la doxologie, l'auteur n'en aurait pas renversé l'ordre. »

2. *La christologie.* — *a*) *Divinité de Jésus-Christ.* — Ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. C'est en ces termes qu'à plusieurs reprises saint Ignace désigne Jésus-Christ. *Ad Ephes.*, XVIII, 2; *Ad Rom.*, titre; III, 3; VI, 3; *Ad Polyc.*, VIII, 3. Il le déclare au-dessus et en dehors du temps, ὑπέρκαιρος ἄχρονος, autrement dit éternel, *Ad Polyc.*, III, 2; étant dans le Père, ἐν Πατρὶ ὤν, *Ad Rom.*, III, 3; étant auprès du Père avant les siècles, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ Πατρὶ ἦν, *Ad Magn.*, VI, 1; image du Père, τύπος τοῦ Πατρός, *Ad Trall.*, III, 1 ; Fils et Verbe du Dieu unique, qui s'est manifesté par lui ; εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος, *Ad Magn.*, VIII, 2; toujours uni à son Père et ne faisant rien sans lui; ἄνευ τοῦ Πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν. *Ad Magn.*, VII, 1. Ce dernier trait rappelle le texte de saint Jean. Joa., VIII, 28.

b) *Incarnation et rédemption.* — Celui qui était avant les siècles auprès du Père a paru à la fin, *Ad Magn.*, VI, 1; τὸν (Jésus-Christ) ἀφ' ἑνὸς Πατρὸς προελθόντα, καὶ εἰς ἕνα ὄντα, καὶ χωρήσαντα. *Ad Magn.*, VII, 2. Ce texte, qui est à rapprocher de Joa., I, 1; XIII, 3; XVI, 28, marque d'abord, non point la génération éternelle du Fils, mais sa mission sur la terre ou son incarnation, puis son éternelle et absolue union avec le Père, et enfin son retour dans le ciel par son ascension. Pour venir accomplir sa mission, le Fils de Dieu s'est incarné dans le sein de Marie, pour naître de la race de David, par l'opération du Saint-Esprit : Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυΐδ, Πνεύματος δὲ ἁγίου. *Ad Ephes.*, XVIII, 2. Il appartient dès lors à la famille de David selon la chair et est à la fois fils de l'homme et fils de Dieu : συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει, καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυΐδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ. *Ad Ephes.*, XX, 2. Sa naissance, son baptême, sa vie, sa passion, sa mort, sa résurrection sont des réalités, et non de simples apparences, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν. *Ad Trall.*, IX, 1, 2. Saint Ignace insiste sur ce point capital contre l'erreur docète ; parlant du Christ, il le dit γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί. *Ad Smyrn.*, I, 1, 2. Ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι. *Ad Smyrn.*, II. Le Verbe incarné a ainsi deux natures dans l'unité de personne : εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητός, καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. *Ad Ephes.*, VII, 2. Et c'est l'unité de personne qui permet à saint Ignace de parler du sang de Dieu pour dire le sang du Christ : ἐν αἵματι θεοῦ. *Ad Ephes.*, I, 1.

Les souffrances et la mort réelles du Christ ont eu pour but de sauver le genre humain. C'est pour nous qu'il a été crucifié : καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν. *Ad Smyrn.*, I, 2; qu'il est mort : δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, *Ad Trall.*, II, 1 ; c'est pour nos péchés qu'il a souffert, *Ad Smyrn.*, VII, 1 ; c'est pour nous et pour notre salut qu'il a tant souffert : πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν. *Ad Smyrn.*, II, 1. C'est par le sang de Dieu que nous avons été rappelés à la vie : ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. *Ad Ephes.*, I, 1. Et saint Ignace félicite les Smyrnéens d'avoir été fixés dans la charité par le sang du Christ, ἐν ἀγάπῃ ἐν αἵματι Χριστοῦ. *Ad Smyrn.*, I. Comment pourrions-nous vivre sans le Christ ? *Ad Magn.*, IX, 2. Sans lui nous ne possédons pas la vraie vie : οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν. *Ad Trall.*, IX, 2. Car il est notre vie véritable : τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν. *Ad Smyrn.*, IV, 1. Saint Ignace a donc raison d'appeler Jésus-Christ notre Sauveur : σωτὴρ ἡμῶν, *Ad Ephes.*, I, 1 ; *Ad Magn.*, titre ; *Ad Philad.*, IX, 2 ; *Ad Smyrn.*, VII, 1, et de voir dans sa croix notre salut et notre vie éternelle : σταυρός ὅ ἐστιν ἡμῖν σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. *Ad Ephes.*, XVIII, 1.

Saint Ignace fait simplement allusion à la descente du Christ aux enfers, quand il dit, à propos des prophètes qui attendaient Jésus-Christ comme leur docteur, que Jésus vint à eux et les ressuscita. *Ad Magn.*, IX, 2. Cf. I Pet., III, 19 ; IV, 6. Par deux fois, *Ad Trall.*, IX, 2 ; *Ad Smyrn.*, VII, 1, il affirme que Dieu ressuscita le Christ ; cf. Act., II, 24 ; III, 15 ; IV, 10 ; I Pet., I, 21 ; dans un autre endroit, *Ad Smyrn.*, II, il dit que le Christ s'est ressuscité lui-même : καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν. Et pour montrer la réalité de sa résurrection, il rappelle, comme nous l'avons déjà indiqué, qu'il se fit palper et toucher par ses disciples, qu'il mangea et but avec eux. *Ad Smyrn.*, III, 2, 3.

Saint Ignace témoigne aussi en faveur de la conception virginale de Jésus. Marie a conçu par l'opération du Saint-Esprit. *Ad Ephes.*, XVIII, 2. Le Verbe

incarné est vraiment né d'une vierge : γεγεννημένος ἀληθῶς ἐκ παρθένου. *Ad Smyrn.*, I, 1. La virginité de Marie est au nombre des mystères qui ont échappé à la connaissance du démon : ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου. *Ad Ephes.*, XIX, 1.

c) A propos du Λόγος. — Dans le texte de la recension moyenne, on lisait que Dieu s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. *Ad Magn.*, VIII, 2. Ce passage fut pour Saumaise, Blondel et Daillé l'une des objections contre l'authenticité des lettres de saint Ignace, parce qu'ils y voyaient une allusion au système gnostique de Valentin. Petau l'avait interprété de manière à lui conserver un sens orthodoxe : le Verbe éternel ne provient pas du silence à la manière de toute parole ou de tout langage qui, n'étant pas éternel, sort du silence ou rompt le silence. C'est ainsi que l'avait compris l'interpolateur qui, au lieu de οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, écrivit : οὐ ῥητός, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή. Dans Funk, *Opera Patr. apost.*, t. II, p. 86. Tout en approuvant cette interprétation de Petau, Pearson eut raison de soutenir que la σιγή, dont parle saint Ignace, n'est nullement une invention de Valentin, *Vindic. Ignat.*, II, V, *P. G.*, t. V, col. 307-321, et que d'ailleurs, dans le système de ce gnostique, ce n'est pas le λόγος, mais le νοῦς, qui émane de la σιγή. La découverte des *Philosophoumena* est venue lui donner raison. C'est Simon le Magicien qui, le premier, a donné une place importante à la σιγή dans son système. *Philosop.*, VI, 18, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 261. Au reste, le contexte aurait dû montrer que l'argument de saint Ignace, visant des docètes judaïsants, il ne pouvait s'agir de Valentin, qui fut l'opposé d'un judaïsant.

Mais objection et réponse ont perdu leur raison d'être depuis que ce texte a dû être corrigé par la suppression des deux mots ἀΐδιος οὐκ, conformément à la version arménienne et à la citation littérale de ce passage par Sévère d'Antioche. Dans Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 173. C'est ce qu'a très bien démontré Lightfoot, *op. cit.*, t. II, p. 126-128, et ce qu'ont admis Zahn et Funk dans leurs éditions des Pères apostoliques. Ainsi amendé, le texte offre un tout autre sens : Jésus-Christ, Fils de Dieu, est le Verbe de Dieu procédant du silence. Qu'est-ce à dire ? Sévère d'Antioche y a vu la génération éternelle du Verbe. Cf. Cureton, *Corpus Ignat.*, p. 213, 245. D'après le contexte, il s'agit plutôt de l'incarnation. C'est par le Fils, dont saint Ignace a affirmé de la manière la plus explicite la préexistence dans le Père, *Ad Magn.*, VI, 1, et l'éternité, *Ad Polyc.*, III, 2, que le Père s'est manifesté : φανερώσας ἑαυτόν. Et c'est ce Fils qui est le Verbe de Dieu succédant au silence pour s'entretenir avec les hommes ; son incarnation est l'une des plus grandes manifestations de Dieu. Ce passage, ainsi rétabli et compris, s'accorde en outre avec cet autre où, parlant des trois grands mystères de la prédication, à savoir de la virginité de Marie, de son enfantement et de la mort du Christ, saint Ignace dit qu'ils ont été accomplis dans le silence de Dieu : ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. *Ad Ephes.*, XIX, 1. Mais on n'a pas le droit d'en conclure que, dans la pensée de saint Ignace, le Fils de Dieu n'est Λόγος qu'au moment de son incarnation.

Saint Ignace a pu sans inconvénient se servir du mot σιγή ainsi que de celui de πλήρωμα qu'il emploie dans la suscription de ses lettres aux Éphésiens et aux Tralliens, à une époque où ces termes n'avaient pas encore la vogue et le sens hétérodoxe qu'ils eurent plus tard dans la terminologie gnostique. Il était trop soucieux de la pureté de la foi et de l'orthodoxie de ceux auxquels il écrivait pour employer des termes ou des expressions qui, déjà exploités par des hérétiques connus, auraient pu les induire en erreur. Il en usait donc librement parce qu'ils étaient sans danger.

d) A propos de γεννητός *et de* ἀγέννητος. — Saint Ignace dit de Jésus-Christ qu'il est à la fois γεννητός καὶ ἀγέννητος. *Ad Ephes.*, VII, 2. Telle est du moins l'orthographe donnée par les manuscrits grecs et reproduite par les premiers éditeurs, Voss, Usher, Cotelier. Telle quelle, elle se justifie, malgré l'impropriété du second terme. Ces deux mots marquent une relation ontologique et signifient proprement *engendré* et *non-engendré*; appliqués au Verbe incarné, ils veulent dire que le Christ est engendré quant à la nature humaine, qu'il a prise dans le sein de Marie par l'opération du Saint-Esprit, et non-engendré quant à sa nature divine, qu'il possédait préalablement puisqu'il était de toute éternité avec le Père. Une telle manière de dire fait abstraction de la génération éternelle du Verbe. On trouve, après saint Ignace, des expressions semblables ou équivalentes dans les *Philosophoumena*, IX, 10, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 433, et dans Tertullien, *De carne Christi*, V, *P. L.*, t. II, col. 761. Le manuscrit de la version latine porte *genitus et ingenitus*, conformément à cette orthographe. Mais, d'autre part, les auteurs des versions syriaque et arménienne, traduisant la pensée plutôt que les expressions de saint Ignace, ont écrit *factus et non factus*, ce qui exigerait γενητός et ἀγένητος. De même, Gélase et Sévère d'Antioche. Cf. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 168, 181, 182; t. II, p. 48, 608. En tout cas, Smith d'abord, puis Hefele et Dressel ont substitué γενητός et ἀγένητος à γεννητός et ἀγέννητος. Mais les derniers éditeurs des Pères apostoliques, Zahn, Funk et Lightfoot, ont maintenu avec raison γεννητός et ἀγέννητος.

Il est évident, en effet, que Théodoret, quand il cite ce passage de saint Ignace, n'aurait pas écrit γεννητὸς ἐξ ἀγεννήτου, dans Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 163, s'il avait eu sous les yeux l'expression parfaitement orthodoxe de γενητος καὶ ἀγενητος. De même l'interpolateur des lettres ne l'aurait pas remplacée par cette phrase : ὁ μόνος ἀληθινὸς θεὸς ὁ ἀγέννητος, et par cette autre : τοῦ δὲ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ. Et saint Athanase, dans sa défense du consubstantiel, disait aux ariens : Vous rejetez l'ὁμοούσιος parce qu'il a été condamné par le concile d'Antioche contre Paul de Samosate; mais les Pères d'Antioche avaient la même foi que les Pères de Nicée, et s'ils ont rejeté ce terme, c'est dans le sens que lui donnait Paul de Samosate, car il l'entendait d'une manière erronée, prétendant que, si le Fils est consubstantiel au Père, il s'ensuivrait que la substance divine est partagée ; tout autre est le sens donné à ce mot par le concile de Nicée. Tel autre terme, par exemple, celui de ἀγένητος, n'est pas plus de l'Écriture que celui de ὁμοούσιος, et a été pris semblablement dans le sens de non-engendré et dans celui de non-créé, ἄκτιστος. Or le Fils ne peut pas être dit ἀγέννητος dans le premier sens, mais il peut l'être dans le second. Et saint Athanase cite alors précisément saint Ignace, qui s'est servi de ce terme dans le second sens. *De synodis*, 46, 47, *P. G.*, t. XXVI, col. 776-777. Saint Athanase lisait donc dans saint Ignace γεννητός καὶ ἀγέννητος.

Le concile de Nicée avait proclamé le Fils γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα et choisi le mot ὁμοούσιος pour exprimer la christologie orthodoxe. Dans la suite les ariens, voulant discréditer l'ὁμοούσιος, abusèrent des termes γεννητος et ἀγέννητος; sans nier la propriété de ces termes, respectivement appliqués au Fils et au Père, les écrivains orthodoxes du IVe siècle eurent quelque répugnance à s'en servir. Tel saint Épiphane : ὡς

γάρ τινες (c'est-à-dire les ariens) ἡμᾶς βούλονται σοφίζεσθαι καὶ λέγειν ἴσον τὸ γεννητὸν εἶναι τῷ γεννητῷ, οὐ παραδεκτέον δὲ ἐπὶ Θεοῦ λέγειν, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τα κτίσματα μόνον· ἕτερον γὰρ ἐστι γεννητὸν καὶ ἕτερόν ἐστι γεννητόν. *Hær.*, LXIV, 8, *P. G.*, t. XLI, col. 1084. Ἐὰν οἱ καινοὶ αἱρετικοὶ προσδιαλεγόμενοι ἀγέννητον λέγουσι καὶ γεννητον, ἐροῦμεν αὐτοῖς, ἐπειδὴ κακουργήσαντες τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα ἐν χρήσει τοῖς πατράσιν ὑπάρχον ὡς ἄγραφον οὐ δέχεσθε, οὐδὲ ἡμεῖς τὸ ἀγέννητον ἄγραφον ὂν δεξόμεθα. *Hær.*, LXXIII, 19, *P. G.*, t. XLII, col. 437. Mais quand la controverse arienne eut cessé, il n'y eut plus d'inconvénient, pour exprimer la doctrine catholique, à dire que le Fils de Dieu est γεννητός et à appliquer au Père seul le mot ἀγέννητος. C'est ce qui permettra à saint Jean Damascène d'écrire : χρὴ γὰρ εἰδέναι ὅτι τὸ ἀγένητον, διὰ τοῦ ἑνὸς ν γραφόμενον, τὸ ἄκτιστον ἢ τὸ μὴ γενόμενον σημαίνει, τὸ δὲ ἀγέννητον, διὰ τῶν δύο ν γραφόμενον, δηλοῖ τὸ μὴ γεννηθέν, et de conclure : μόνος ὁ πατὴρ ἀγέννητος, μόνος ὁ υἱος γεννητός. *De fide orthodoxa*, I, 8, *P. G.*, t. XCIV, col. 817. Du temps de saint Ignace, la langue théologique était loin d'avoir cette précision, et l'évêque martyr a pu employer, au sujet du Fils, le mot ἀγέννητον dans le sens de non-créé ou non-fait, sans blesser l'orthodoxie, comme le montra plus tard saint Athanase. Cf. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 90-94.

3. *L'eucharistie.* — Saint Ignace est un bon témoin de l'eucharistie. « Celui, dit-il, qui n'est pas à l'intérieur du θυσιαστήριον (c'est-à-dire à l'intérieur du sanctuaire où s'accomplissent les mystères sacrés), est privé du pain de Dieu. *Ad Ephes.*, V, 2. Quel est ce pain de Dieu ? C'est le pain qui est rompu dans le sacrifice chrétien ; l'expression ἄρτον κλῶντες, *Ad Ephes.*, XX, 2, rappelle celle du livre des Actes, II, 46 ; XX, 7, 11, et de saint Paul, I Cor., X, 16. Plus explicitement encore, ce pain est la chair de Jésus-Christ : ἄρτον θεοῦ, ὅ ἐστιν σαρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ. *Ad Rom.*, VII, 3. C'est ce que saint Ignace appelle d'un mot qui restera dans la langue chrétienne, l'eucharistie. Ce pain est un, cette eucharistie est une, il n'y en a pas deux : « Appliquez-vous à avoir une unique eucharistie, car une est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, un le calice, comme un est son sang. » *Ad Philad.*, IV. Ce pain un, ἕνα ἄρτον, cette eucharistie unique, μιᾷ εὐχαριστίᾳ, c'est le pain rompu, c'est l'eucharistie consacrée par l'évêque ou par celui auquel l'évêque l'a permis, la seule légitime et valide. *Ad Smyrn.*, VIII, 1. Et cette eucharistie contient le corps et le sang du Christ. En effet, les docètes « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne reconnaissent point que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés : διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν. *Ad Smyrn.*, VII, 1. Comme ce n'est pas le pain qui a souffert, le pain, matière de l'eucharistie, contient donc le Christ qui a souffert. Par là saint Ignace témoigne en faveur du dogme de la présence réelle. Il écrit aux Romains : « Je ne me délecte pas d'un aliment corruptible ni des saveurs de cette vie. Je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ, né de la race de David, je veux boire son sang, qui est une charité incorruptible. » *Ad Rom.*, VII, 3. Il connaît et il signale les effets de ce pain de Dieu, qui est la chair du Sauveur, quand il dit que c'est le remède de l'immortalité, l'antidote contre la mort : φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος μὴ ἀποθανεῖν. *Ad Ephes.*, XX, 2. Aussi voit-il un grand danger, pour les docètes, à s'abstenir de ce remède, de cet antidote, à repousser ce don de Dieu, et ce danger, c'est la mort. Il leur serait utile d'y recourir pour ressusciter. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. *Ad Smyrn.*, VII, 1. Le verbe, ἀγαπᾶν, ici, a, d'après le contexte, la même signification que les deux mots ἀγάπην ποεῖν, qui se trouvent quelques lignes plus bas. Et faire l'agape ne signifierait pas autre chose que célébrer les rites eucharistiques. Quand saint Ignace écrit qu'il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser ni de faire l'agape, *Ad Smyrn.*, VIII, 2, c'est comme s'il disait que, sans l'évêque, il n'est permis ni de conférer le sacrement de baptême ni de consacrer l'eucharistie. C'étaient là deux actes importants de la fonction épiscopale. Sur la question de savoir si, au temps de saint Ignace, l'agape faisait partie des rites eucharisiques, voir AGAPE, t. I, col. 551-552.

4. *L'Église.* — Saint Ignace considère l'Église en général comme une vaste assemblée de croyants et de pratiquants, dont l'unité se fonde sur la foi, se cimente par la charité mutuelle et se consomme dans le Christ ; comme un chœur harmonieux et symphonique, dans lequel tous les fidèles accordent leur voix pour chanter par le Christ des louanges au Père. *Ad Ephes.*, IV ; comme un corps, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ, *Ad Smyrn.*, I, 1, dont le Christ est la tête et dont les fidèles sont les membres : ἡμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ. *Ad Trall.*, XI, 2., Le président de cette assemblée, le chef de ce chœur, la tête de ce corps, pour chaque communauté particulière, n'est autre que l'évêque, assisté du presbytérat et des diacres. C'est autour de l'évêque qu'il faut se ranger, à lui qu'il faut s'unir dans une obéissance complète, sans rien tenter en dehors de lui. Tous doivent être unis, n'avoir qu'une seule prière, qu'un seul esprit, qu'une seule espérance dans la charité, comme dans un seul temple de Dieu et autour d'un seul autel, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν. *Ad Magn.*, VII. C'est cette union étroite que saint Ignace souhaite aux Églises particulières. *Ad Magn.*, I, 2. Être avec l'évêque, c'est donc faire partie de l'Église, être avec Jésus-Christ, avec Dieu, et par suite, n'être pas avec l'évêque, comme les dissidents et les faux docteurs, c'est se mettre hors de l'Église, hors du Christ et de Dieu.

Mais ce n'est là qu'une Église locale, une partie de cette Église universelle, répandue dans le monde entier, que saint Ignace appelle pour la première fois, dans la littérature chrétienne, l'Église catholique : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπός, ἐκεῖ το πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. *Ad Smyrn.*, VIII, 2. Le mot καθολικὴ est pris ici dans son sens étymologique, comme l'indique le contexte, il n'a pas encore le sens très particulier qui lui sera donné plus tard, dès la fin du IIe siècle, pour caractériser la véritable Église du Christ par opposition aux divers groupements hérétiques ou schismatiques. Là où est donc le Christ, là est l'Église catholique ; le Christ est l'évêque de tous, παντῶν ἐπίσκοπος, *Ad Magn.*, III, 1, le chef invisible de toute l'Église, comme l'évêque est le chef de chaque Église locale. Comment donc le Christ a-t-il organisé son Église pour faire l'unité et maintenir l'union entre les diverses Églises particulières qui devaient la composer? C'est ce que saint Ignace n'a pas dit, et c'est ce qu'il a pu se dispenser de dire, n'écrivant aux Églises d'Éphèse, de Magnésie, de Tralles, de Philadelphie et de Smyrne que pour les mettre en garde contre les tentatives locales d'hérésie et de schisme et pour leur indiquer le moyen de sauvegarder la foi par l'union étroite avec leur clergé. Il appartenait pourtant à une Église de fondation apostolique, il était le second successeur de saint Pierre sur le siège d'Antioche, il ne cessait de penser à cette Église de Syrie et de faire prier pour elle, mais il ne parle jamais de sa prééminence. Tout autre, au contraire, est son langage relativement à l'Église romaine. Celle-ci, dit-il, préside : ἥτις προκάθηται ἐν τόπῳ

χωρίου Ῥωμαίων. *Ad Rom.*, titre. Le verbe προκάθημαι, employé comme ici sans complément direct, signifie simplement présider, abstraction faite de la place ou de la société sur lesquelles s'exerce cette présidence; ἐν τόπῳ n'est ici qu'un complément circonstantiel de lieu, servant à indiquer, non l'endroit *sur lequel* l'Église romaine exerce sa présidence, mais celui où elle l'exerce ; quant à χωρίου Ῥωμαίων, c'est le complément déterminatif de τόπος. De telle sorte que le sens de la phrase est celui-ci : le lieu où l'Église romaine préside, c'est la région des Romains. Il s'agit donc d'une prééminence de l'Église romaine, dont saint Ignace ne dit pas l'étendue. Mais deux lignes plus bas, il emploie le même verbe, et cette fois avec un complément direct : προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Que signifie ἀγάπη ici? Au sens ordinaire du mot, il signifie charité. Il s'agirait donc de la présidence de la charité, et saint Ignace aurait voulu marquer par là la prééminence de l'Église romaine dans les œuvres de miséricorde et de charité. Et tel est le sens adopté par Pearson, Rothe et Zahn. Mais, observe Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 213, partout où le verbe προκάθημαι s'emploie avec un complément direct, il est suivi d'un nom indiquant un lieu ou une société ; ἀγάπη, sous la plume de saint Ignace, serait ici le synonyme de ἐκκλησία; c'est de ce mot justement qu'il se sert en plusieurs endroits, *Ad Trall.*, XIII, 1; *Ad Rom.*, IX, 3; *Ad Philad.*, XI, 2; *Ad Smyrn.*, XII, 1, pour désigner des Églises particulières; pourquoi donc ce même terme ne signifierait-il pas ici l'Église universelle? En conséquence Funk a traduit : *universo caritatis cœtui præsidens.*

3° *Sur la morale.* — 1. *La vie chrétienne.*— Il convient non seulement d'être appelé chrétien, mais de l'être, écrivait saint Ignace. *Ad Magn.*, IV. Pour l'être réellement, il faut vivre selon le christianisme, κατὰ χριστιανισμὸν ζῆν. *Ad Magn.*, X, 1. Et vivre selon le christianisme, ce n'est pas vivre selon l'homme, mais selon le Christ : οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν. *Ad Trall.*, II, 1. Et vivre selon le Christ, ce n'est pas seulement obéir à ses préceptes, suivre ses conseils, c'est imiter ses exemples, être vis-à-vis de lui ce qu'il a été vis-à-vis de son Père : μιμηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, *Ad Philad.*, VII, 2 ; c'est s'unir à lui, à sa chair et à son esprit, ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Ad Magn.*, I, ne faire qu'un avec lui et son Père. *Ibid.* Cela implique l'union la plus étroite dans la foi et la charité. *Ad Magn.*, I. La foi et la charité sont le commencement et la fin de la vie : ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. *Ad Ephes.*, XIV, 1.

Il faut s'aimer les uns les autres dans le Christ. *Ad Magn.*, VI, 2. Il faut se montrer frères envers les autres par la bénignité, doux quand ils se fâchent, humbles, opposant la prière à leurs blasphèmes; sans cesse il faut prier pour eux, car il leur reste l'espoir de la pénitence pour revenir à Dieu. *Ad Ephes.*, X, 1-2. Si la prière d'un ou deux chrétiens a tant de force, combien plus celle qui est faite avec l'évêque et toute l'Église. *Ad Ephes.*, V, 2. Il convient donc de se réunir aussi fréquemment que possible pour remplir ce devoir, pour rendre grâces à Dieu et le louer. *Ad Ephes.*, XIII, 1. Il faut aussi garder sa chair comme le temple de Dieu. *Ad Philad.*, VII, 2. Rien n'échappe au Seigneur, nos secrets lui sont connus : πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν. *Ad Ephes.*, XV, 3. Le chrétien qui agit de la sorte, avec la conviction qu'il est le temple de Dieu, peut être rassuré : ses œuvres, même matérielles, ont une valeur spirituelle parce qu'elles sont accomplies dans le Christ. « Tout ce que vous faites selon la chair, écrivait saint Ignace aux Éphésiens, est spirituel, parce que vous faites tout en Jésus-Christ. » *Ad Ephes.*, VIII, 2. Le bien réalisé est le signe qu'on appartient au Christ : « Dieu connaîtra au bien que vous faites que vous êtes les membres de son Fils. » *Ad Ephes.*, IV, 2 ; *Ad Trall.*, XI, 2. Cf. H. de Genouillac, *Étude d'histoire religieuse sur le christianisme en Asie Mineure au commencement du IIe siècle. L'Église au regard de saint Ignace d'Antioche* (thèse), Paris, 1907, p. 94-121.

2. *La vie domestique et sociale.* — Ceux qui veulent s'unir par le mariage doivent le faire de l'avis de l'évêque, pour que leur union soit selon le Seigneur et non selon la concupiscence. L'épouse doit aimer son époux et le mari doit aimer sa femme, comme le Seigneur son Église. *Ad Polyc.*, V. Les veuves ne doivent pas être négligées : leur soin incombe à l'évêque. *Ad Polyc.*, IV, 1. Les esclaves, hommes ou femmes, ne doivent pas être méprisés ; saint Ignace ne leur interdit pas l'émancipation, mais il ne veut pas qu'ils la demandent et l'obtiennent aux frais de la communauté; il ne veut pas davantage qu'ils s'enorgueillissent de leur condition, mais plutôt qu'ils y voient un moyen de mieux servir la gloire de Dieu et d'obtenir de Dieu une liberté meilleure. *Ad Polyc.*, IV, 3. Point de métier ou de commerce mauvais, κακοτεχνίας φεῦγε. *Ad Polyc.*, V, 1. Il en est qui, à raison du danger moral qu'ils offrent, ne sauraient convenir à un chrétien ; l'évêque doit en avertir les fidèles dans ses homélies. *Ibid.*

3. *Les vierges.* — Saint Ignace loue la virginité ; mais comme elle peut inspirer à ceux qui s'y vouent quelque sentiment d'orgueil et les exposer ainsi au danger de se perdre moralement, il la veut protégée par l'humilité : « Si quelqu'un peut conserver la chasteté pour honorer la chair du Seigneur, qu'il soit humble, car s'il vient à s'en glorifier, il se perd. » *Ad Polyc.*, V, 2. Il salue en particulier les vierges de Smyrne, celles qu'on appelle veuves : τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. *Ad Smyrn.*, XIII, 1. Mais qu'entend-il par là? Son langage, difficile à saisir, a donné lieu à des interprétations diverses. L'ordre des veuves, institué par les apôtres et réglementé par saint Paul, I Tim., V, 3-16, était-il, à Smyrne, entièrement composé de vierges? Cela paraît assez invraisemblable, car, au commencement du IIIe siècle, Tertullien regardait comme une anomalie choquante l'introduction d'une vierge dans l'ordre des veuves, ces deux noms de vierge et de veuve, donnés à la même personne, ne se conciliant pas entre eux : *utrumque se negans, et virginem, quæ viduæ deputatur, et viduam, quæ virgo dicatur. De virg. vel.*, IX, *P. L.*, t. II, col. 902. S'agirait-il là des diaconesses, comme l'ont pensé Bingham, Cotelier, Hefele, Probst et Dœllinger? Mais la question est de savoir si, au début, les diaconesses et les veuves étaient une seule et même personne. Saint Paul, en tout cas, ne les confond pas et en a parlé séparément, I Tim., III, 11; V, 3-16 ; et rien ne prouve qu'au commencement du IIe siècle, les diaconesses fussent choisies parmi les vierges. Ou bien saint Ignace se serait-il contenté de saluer à titre exceptionnel, parmi les veuves, les femmes qui, ne s'étant jamais mariées, s'étaient consacrées à la virginité? C'est l'interprétation qui a plu davantage à Zahn, *Ignatii et Polycarpi epistulæ*, p. 95, et à Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 244. Mais Lightfoot croit, *St. Ignatius*, t. II, p. 322-324, qu'il s'agit en réalité des veuves, auxquelles saint Ignace a voulu donner le nom de vierges, et il cite à l'appui de son opinion ce passage de Renan : « Cette position si difficile de la veuve sans enfants, le christianisme l'éleva, la rendit sainte. La veuve redevint presque l'égale de la vierge. » *Les apôtres*, p. 124. Quelle que soit l'interprétation qu'on préfère, il n'en reste pas moins qu'en dehors des veuves il y avait, du temps de saint Ignace, des vierges consacrées à Dieu.

4. *Les faux docteurs.* — Aux yeux de saint Ignace,

ceux qui cherchent à introduire l'hérésie ou à susciter des schismes, et qu'il qualifie de faux docteurs, d'empoisonneurs publics, sont dans un état de péché et de mort spirituelle. *Ad Smyrn.*, VII, 1. En se séparant de l'évêque, ils se sont mis en dehors de l'Église, ils n'auront pas de part à l'héritage céleste du royaume de Dieu. *Ad Philad.*, III, 3. Celui qui corrompt la foi de Dieu par une fausse doctrine est mort, dit-il, il ira au feu éternel, et de même celui qui l'écoute : εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ. *Ad Ephes.*, XVI, 2. Cependant la conversion de ces pécheurs reste possible, bien qu'elle soit difficile. *Ad Smyrn.*, IV, 1. Ils doivent recourir à la pénitence ; car ceux qui, ramenés par la pénitence, auront fait retour à l'unité de l'Église, ceux-là seront de Dieu et vivront selon Jésus-Christ. *Ad Philad.*, III, 2. Dieu, en effet, pardonne à tous ceux qui font pénitence, s'ils se convertissent pour s'unir à Dieu et restent en communion avec l'évêque. *Ad Philad.*, VIII, 1. Et de même qu'il a demandé une prière incessante pour la conversion des gentils, *Ad Ephes.*, X, 1, de même saint Ignace désire qu'on prie pour l'heureux retour de tous ces égarés. *Ad Smyrn.*, IV, 1.

I. SOURCES. — Avant tout, les lettres de saint Ignace, et subsidiairement, dans la mesure où ils peuvent être utilisés, les Actes du martyre. Or, ces derniers nous sont parvenus sous cinq formes différentes : 1. les Actes qu'on peut appeler antiochiens, parce qu'ils concentrent tout l'intérêt du récit à Antioche; en grec, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Colbert, découvert et publié par Ruinart, *Acta martyrum sincera*, Paris. 1689 ; la lettre aux Romains y est insérée; dans une version latine, traduction littérale de ce texte grec, découverte et publiée par Usher en 1644 ; et dans une version syriaque, publiée par Cureton dans son *Corpus Ignatianum*, Londres, 1849 ; on désigne ces Actes sous le nom de *Martyrium Colbertinum*; 2. les Actes qu'on peut appeler romains parce qu'ils concentrent tout l'intérêt du récit à Rome; le texte grec en a été découvert dans un manuscrit du Vatican et publié par Dressel, *Patres apostolici*, Leipzig, 1857 ; on en possède une version copte et on les désigne sous le nom de *Martyrium Vaticanum*. Le *Martyrium Colbertinum* et le *Martyrium Vaticanum* sont indépendants l'un de l'autre.

D'après le *Martyrium Colbertinum*, Ignace, disciple de saint Jean, sauva son Église pendant la persécution de Domitien; la neuvième année de Trajan, pendant que l'empereur, de passage à Antioche, préparait son expédition contre les Parthes, il fut arrêté et condamné à subir le martyre à Rome. Voyage par mer de Séleucie à Smyrne, près de saint Polycarpe, son ancien condisciple. Saint Ignace écrit de Smyrne aux Églises qui lui ont envoyé des députés; il écrit aussi aux Romains une lettre, dont le texte est inséré intégralement. De Smyrne à Troas, puis à Néapolis par mer. De là, par Philippes, à travers la Macédoine et l'Épire, à Épidamne, où l'on s'embarque de nouveau. On contourne l'Italie et, ne pouvant débarquer à Pouzzoles à cause du vent, on arrive au port des Romains. Reçu par des chrétiens accourus de Rome, Ignace les conjure de ne rien faire pour lui. Et comme c'est la fin des spectacles, il est exposé aux bêtes qui ne laissèrent que les os les plus durs. Ceux-ci, pieusement recueillis, furent transportés à Antioche comme un trésor sans prix. Cela est arrivé le 13 des calendes de janvier, sous le consulat de Sura et de Sénécion. Les rédacteurs de ces Actes, qui se donnent pour des témoins oculaires, sont en contradiction avec les Lettres sur l'itinéraire de Séleucie à Smyrne et sur le titre de condisciple de saint Polycarpe donné à saint Ignace; ils sont également en contradiction avec l'histoire de Trajan, parce que la neuvième année de son règne ne fut pas celle de son expédition contre les Parthes. Pour le reste, on peut leur faire crédit.

D'après le *Martyrium Vaticanum*, Ignace, second successeur des apôtres, est envoyé de Syrie à Rome, la neuvième année de Trajan, à travers l'Asie, la Thrace. Abordant à Reggio, il est conduit à Rome, où il comparaît devant l'empereur et le sénat. Trajan lui offre, s'il consent à sacrifier, de le faire grand-prêtre de Jupiter. Sur le refus d'Ignace, l'interrogatoire se poursuit. Malgré les menaces et les tourments, Ignace fait le procès des faux dieux. Condamné après plusieurs séances, il est exposé aux bêtes dans l'amphithéâtre Flavien. Deux lions sont lâchés. Aussitôt Ignace se met à haranguer les spectateurs : Je suis le pain de Dieu, dit-il, et il meurt, tué mais non dévoré par les fauves, afin que ses reliques fussent une protection pour Rome, où Pierre et Paul étaient morts. Trajan, étonné de tant de courage, reçoit à ce moment une lettre de Pline et abandonne le corps du martyr aux chrétiens. La mémoire de ce saint se célèbre le 20 décembre. Ce n'est là qu'un récit romanesque, dont on ne peut utiliser que ce qui s'accorde avec le *Martyrium Colbertinum*, à savoir le martyre d'Ignace à Rome, la neuvième année du règne de Trajan, et la date de la fête.

3. Les Actes en latin, publiés en partie par Usher dans son *Appendix Ignatiana*, en 1647, et intégralement par les bollandistes dans les *Acta sanctorum*, à la date du 1er février. — 4. Les Actes arméniens, publiés d'abord par Aucher, à Venise, 1810-1814, et ensuite par Petermann, *S. Ignatii epistolæ*, Leipzig, 1849. — 5. Les Actes de Siméon Métaphraste. Ces trois dernières espèces d'Actes ne sont qu'une combinaison plus ou moins heureuse des éléments contenus dans le *Martyrium Colbertinum* et le *Martyrium Vaticanum*. Cf. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 2-56; *Ignatii et Polycarpi epistulæ*, Leipzig, 1876, p. LV-LVI ; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*. Tubingue, 1881, t. I, p. LXXVIII-LXXXIII ; Lightfoot, *St. Ignatius*. t. II, p. 363-472.

II. ÉDITIONS. — Lefèvre d'Étaples, *Ignatii undecim epistolæ*, Paris, 1498 ; Valentin Hartung, dit Paceus, *Beati inter sanctos Christi defunctos hieromartyris Ignatii opuscula*, Dillingen, 1557 ; Vedel, *Ignatii epistulæ*, Genève, 1623 ; Usher, *Polycarpi et Ignatii epistolæ*, Oxford, 1644 ; Voss, *Epistolæ genuinæ sancti Ignatii*, Amsterdam, 1646 ; Aldrich, *S. martyris Ignatii Ant. episc. epistolæ septem genuinæ*, Oxford. 1708 ; Smith, *S. Ignatii epistolæ genuinæ*, Oxford, 1709 ; Cotelier, *Patr. apostol.*, édit. Leclerc, Amsterdam, 1724 ; Jacobson, *S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi*, etc., Oxford, 1838, 1840, 1847, 1863 ; Hefele, *Patrum apostolicorum opera*, Tubingue, 1839, 1842, 1847, 1855 ; Petermann, *S. Ignatii epistolæ*, Leipzig, 1849 ; Dressel, *Patrum apostolicorum opera*, Leipzig, 1857 ; Cureton, *Corpus Ignatianum*, Londres, 1849. Les meilleures éditions sont celles de Zahn, *Ignatii et Polycarpi epistulæ* Leipzig, 1876 ; de Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881 ; 2e édit., 1901 ; et de Lightfoot, *S. Ignatius*, Londres, 1885 ; 2e édit., 1889-1890 ; A. Hilgenfeld, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnæni episcopi epistulæ et martyria*, Berlin, 1902 ; G. Rauschen, *Florilegium patristicum*, Bonn, 1904, fasc. 1 ; A. Lelong, *Les Pères apostoliques. III. Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, Paris, 1910 (texte grec et version française). Le t. V de la *P. G.* de Migne contient : 1° *Præfatio in epistolas sancti Ignatii*, d'Isaac Voss, col. 31-34 ; 2° *Judicium de epistolis sancti Ignatii*, de Cotelier, col. 33-36 ; 3° *Vindiciæ Ignatianæ*, de Pearson, col. 57-472 ; 4° *Dissertatio de epistolis sancti Ignatii*, de Le Nourry, col. 471-566 ; 5° *Proœmia ad epistolas sancti Ignatii*, de Galland, col. 565-584 ; 6° *De doctrina sancti Ignatii*, de Lumper, col. 585-600 ; 7° *De textus recepti Epistolarum sancti Ignatii integritate disquisitio critica*, de Denzinger, col. 601-624 ; 8° la préface et le texte de la 3e édition des *Patrum apostolicorum opera*, Tubingue, 1847, d'Hefele, col. 625-728 ; 9° le texte des Lettres interpolées des *Patres apostolici*, Amsterdam, 1724, de Cotelier, col. 729-872 ; 10° les *Epistolæ supposititiæ*, col. 873-942.

III. TRAVAUX. — Outre les études qui accompagnent les éditions citées, il faut signaler : Saumaise, *Apparatus ad libros de primatu papæ*, 1645 ; Blondel, *Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris*, Amsterdam, 1646 ; et Daillé, *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur*, Genève, 1666, qui attaquèrent les lettres de saint Ignace et multiplièrent les objections ; Pearson, qui répondit à Daillé, *Vindiciæ Ignatianæ*, Cambridge, 1672 ; Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 3e édit., Paris, 1693, t. I, p. 38-50 ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 2e édit., Paris, 1701, t. II, p. 190-212, 576-583 ; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. I, p. 362-388 ; Mœhler, *Patrologie*, 1840 ; Permaneder, *Patrologia specialis*, 1843 ; Dusperdieck, *Quæ de Ignatianarum epistolarum authentia duorumque textuum ratione et dignitate hucusque prolatæ sunt sententiæ enarrantur et dijudicantur*, Gœttingue, 1843 ; Cureton, *The ancient syriac version of the Epistles of St. Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans*,

Londres, 1845 ; *Vindiciæ Ignatianæ*, Londres, 1846 ; Bunsen, *Die drei ächten und die drei unächten Briefe des Ignatius von Antiochien*, Hambourg, 1847 ; *Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hambourg, 1847 ; Denzinger, *Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe*, Wurzbourg, 1849 ; Baur, *Die ignatianischen Briefe*, Tubingue, 1848 ; Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1850 ; Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*, Halle, 1853 ; Merx, *Melotemata Ignatiana*, Halle, 1861 ; Nirschl, *Die Theologie des h. Ignatius von Antiochien*, Mayence, 1868 ; *Das Todesjahr des Ignatius und die drei orientalischen Feldzüge der Kaiser Trajan*, Passau, 1869 ; *Die Briefe des h. Ignatius*, 1870 ; Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873 ; Dreher, *S. Ignatii, episcopi Antiocheni, de Christo Deo doctrina*, Sigmaringen, 1877 ; Harnack, *Die Zeit des Ignatius*, Leipzig, 1878 ; Sprintzl, *Theologie der apostolischen Väter*, Vienne, 1880 ; L. Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lith.), Paris, 1880, p. 68-74 ; Funk, *Die Echtheit der ignatianischen Briefe*, Tubingue, 1883 ; Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1892, p. 183-201 ; J. Réville, *Études sur les origines de l'épiscopat*, Paris, 1891 ; *Les origines de l'épiscopat*, part. I, Paris, 1894 ; E. von Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1894, t. XII, fasc. 3 ; E. Bruston, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Montauban, 1897 ; A. Stahl. *Ignatianische Untersuchungen. I. Die Authentie des sieben Ignatiusbriefe*, Greisswald, 1899 ; *Patristische Untersuchungen... II. Ignatius von Antiochien*, Leipzig, 1901 ; Iungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 145-159 ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 99-117 ; *Geschichte des altkirchliche Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 119-146 ; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 13-17 ; A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung vom 1880-1884*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, p. 52-58 ; *vom 1884-1900*, *ibid.*, 1900, p. 90-100 ; H. de Genouillac, *Étude d'histoire religieuse sur le christianisme au commencement du IIe siècle. L'Église au regard de saint Ignace d'Antioche* (thèse), Paris, 1907 ; M. Rackel, *Die Christologie des h. Ignatius von Antiochien*, précédée d'une étude sur l'authenticité des lettres où les attaques de Völter sont réfutées, Fribourg-en-Brisgau, 1914 ; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VI, col. 581-590 ; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 209-222 ; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2241-2244 ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 49-55 ; J. Tixeront, *Saint Ignace d'Antioche*, dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 1-19.

Sur saint Ignace et l'Église romaine, P. von Hönbroeck, *Die Ueberschreift des ignatianischen Römerbriefe*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, t. XIII, p. 576-579 ; A. Harnack, *Das Zeugnis des Ignatius über das Anschen der römischen Gemeinde*, dans *Sitzunsberichte der K. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1896, p. 111-131 ; J. Chapman, *Saint Ignace d'Antioche et l'Église romaine*, dans la *Revue bénédictine*, 1896, t. XIII, p. 385-400 ; F. X. Funk, dans *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 1-23.

G. Bareille.

2. IGNACE (Saint), patriarche de Constantinople, naquit dans cette ville en 797. Il était d'une famille illustre, car son père, le patrice Michel Rhangabé, qui devint plus tard empereur (811-813), avait épousé Procopia, fille de l'empereur Nicéphore Ier. *Vita S. Ignatii*, par Nicétas, *P. G.*, t. CV, col. 489. Le futur prélat s'appela d'abord Nicétas. Il n'avait qu'une dizaine d'années lorsque son grand-père maternel, l'empereur Nicéphore, le nomma domestique ou chef des hicanates, fonctionnaires palatins qu'il venait de créer. Six ans plus tard, une tragédie de palais, comme on en voyait souvent à Byzance, changeait brusquement sa destinée. Le 10 juillet 813, Léon l'Arménien renversait Michel Rhangabé à la tête d'une émeute militaire et prenait sa place. Le lendemain, il expulsait tous les membres de la famille impériale. Tandis que l'impératrice Procopia devait prendre le voile au monastère du Phare avec ses deux filles Géorgo et Théophano, l'empereur Michel et ses deux fils Théophylacte et Nicétas étaient expédiés aux îles des Princes. Les deux jeunes gens, après avoir été mutilés, furent séparés l'un de l'autre et les trois princes se virent condamnés à embrasser la vie religieuse sous les noms d'Athanase, d'Eustrate et d'Ignace. Nicétas, *op. cit.*, col. 492. Ce dernier prit à cœur son nouvel état, se formant à la pénitence et aux autres vertus monastiques sous la direction de son propre père, qui était devenu un religieux exemplaire. Celui-ci ne mourut qu'en 840 et laissa à Ignace la direction du monastère de Proti. Ignace en fonda trois autres, auxquels il assura les revenus nécessaires, ceux de Plati, Yatros (aujourd'hui Niandro) et Térébinthos (aujourd'hui Andérovithos), trois petits îlots de l'archipel des Princes. J. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, 1901, t. VII *a*, p. 69 sq. Ce fut un évêque persécuté pour la cause des images, Basile de Paros, qui lui conféra les ordres sacrés. Pendant la violente persécution de Théophile, Ignace apparut bientôt comme un chef d'opposition. On lui apportait des enfants à baptiser non seulement de la côte de Bithynie, mais de la capitale même et il en profitait pour exhorter les fidèles à rester fermes dans la foi. Ses monastères, surtout celui de Térébinthos, où il résidait le plus souvent, servirent plus d'une fois de retraite aux confesseurs de la foi, sans qu'Ignace semble avoir été inquiété. Nicétas, *op. cit.*, col. 497. La mort de Théophile (20 janvier 842) rendit la paix à l'Église. L'impératrice Théodora, qui gouvernait l'empire au nom de son fils mineur Michel III, rétablit le culte des images. Le patriarche Jean Lécanomante, le conseiller de Théophile, fut déposé l'année suivante et remplacé par Méthode, un confesseur de la foi. Méthode mourait en 847. Le peuple réclama Ignace comme patriarche, les évêques appuyèrent cette candidature et l'impératrice Théodora l'agréa elle-même, après avoir pris l'avis du saint anachorète Joannice. Nicétas, *op. cit.*, col. 501.

Ignace succédait à saint Méthode dans des circonstances assez délicates. La querelle des images n'était terminée qu'en apparence ; les deux partis continuaient à s'observer et à se combattre sournoisement. Les moines studites, plus intransigeants que beaucoup d'autres, reprochaient au défunt patriarche sa mansuétude à l'égard des ecclésiastiques qui avaient faibli sur la doctrine des images. Ignace semble avoir été cependant bien accueilli. Il se montra d'ailleurs toujours pieux et austère comme un vrai moine, d'une ténacité remarquable, mais d'une intelligence assez faible. Les premières années de son patriarcat furent calmes. La seule affaire digne d'intérêt que l'on connaisse de cette époque est la condamnation de Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse. Ce prélat, qui résidait à Constantinople depuis l'occupation de la Sicile par les Sarrasins, déplaisait à Ignace, on ne sait encore pour quelle raison. Toujours est-il qu'il lui interdit d'assister à son sacre. Grégoire jeta son cierge en proférant des menaces et commença aussitôt une violente campagne contre le nouveau patriarche. Plus tard, il fut le meilleur auxiliaire de Photius dans sa lutte contre Ignace et contre Rome. Ignace finit par réunir un concile dans lequel il fit condamner Grégoire et ses partisans, Eulampius d'Apamée et Pierre de Sardes. Nicétas, *op. cit.*, col. 512. Il faut croire que la sentence ne fut pas bien accueillie par tous, car la déposition fut renouvelée dans plusieurs conciles et finalement Ignace crut bon de s'adresser à Rome pour la faire confirmer. Léon IV (847-855) et Benoît III (855-858) ne voulurent pas se prononcer avant d'avoir devant eux les délégués des deux partis afin de juger en pleine connaissance de cause. Jaffé, n. 2667. Ignace députa alors à Benoît III le moine Lazare et Grégoire Asbestas envoya de son côté un

nommé Zacharie. Avant que le pape eût le temps de se prononcer, il mourait et Ignace se voyait brusquement chassé de son trône. L'orage qui s'éleva contre lui ne vint point des iconoclastes, mais du palais impérial, où Michel III, qui avait secoué la tutelle de sa mère Théodora, régnait sous les auspices de Bardas, son oncle maternel. Celui-ci, excellent politique, mais d'une dépravation morale inouïe, s'attachait à pervertir le jeune prince qui lui était confié. C'était chaque jour des scènes d'orgie et des parodies des cérémonies saintes, auxquelles prenait part l'empereur, soit dans son palais, soit dans les rues de Constantinople. Bardas encourageait ces abominations et scandalisait lui-même la cour et la ville par ses relations avec sa belle-fille. Ignace n'hésita pas à lutter contre le tout-puissant césar. Après lui avoir adressé plusieurs remontrances, il lui refusa publiquement la communion, le jour de l'Épiphanie 858. Bardas entra dans une violente colère contre le prélat. Il ne put toutefois se venger immédiatement, car Théodora se refusait à éloigner Ignace, en qui elle avait confiance, et que le peuple soutenait. Il obtint de Michel III qu'il enfermât sa mère et ses sœurs dans un couvent, puis, cet obstacle enlevé, il lui arracha enfin un décret de proscription contre Ignace. Le 23 novembre 858, celui-ci était brusquement enlevé de son palais et relégué dans son monastère de l'île de Térébinthos. Nicétas, *op. cit.*, col. 505. Si le peuple montra quelque irritation de cette mesure violente, elle ne causa pas le même émoi parmi les évêques, qui blâmaient généralement l'intransigeance du proscrit. Il y eut cependant une minorité pour le soutenir, parmi lesquels Métrophane et Stylianos. Ils se réunirent en synode et suggérèrent l'idée de nommer un coadjuteur à Ignace, en attendant qu'il pût regagner son siège; ils proposèrent même trois candidats au choix. Métrophane, dans Mansi, t. XVI, col. 415. Les autres, habitués à plier devant la volonté impériale, accueillirent sans difficulté la nomination d'un successeur proposé par Bardas et qui se présentait à point nommé. Laïque encore, mais déjà renommé pour sa haute culture intellectuelle, son éloquence, ses manières élégantes, Photius put monter sur le trône patriarcal, sans exciter beaucoup d'étonnement. Ces sortes d'élévations n'étaient pas rares à Constantinople. Il y avait toutefois un sérieux obstacle à vaincre. Moins souple que plusieurs de ses prédécesseurs entraînés dans pareille aventure, Ignace refusait obstinément de donner sa démission. Une députation d'évêques eut beau aller le trouver dans sa retraite pour lui demander ce sacrifice, il maintint son refus. Photius réunit alors un synode, proclama hautement son respect pour le proscrit et rallia à son parti beaucoup d'adversaires trompés par cette feinte modération. Il ne tarda pas cependant à lever le masque. Deux mois à peine après son intronisation, c'est-à-dire au début de mars 859, il commença à s'attaquer aux amis d'Ignace. Il suggéra ensuite à Bardas d'impliquer le patriarche déchu dans un complot politique, afin d'avoir une raison de sévir contre lui. Cela permit aux fonctionnaires impériaux envoyés à Térébinthos, sous prétexte de faire une enquête, de maltraiter Ignace et ses intimes. Il fut ensuite arraché à son monastère et amené dans la presqu'île de Hiéria (aujourd'hui Phanaraki), où il fut enfermé dans une étable à chèvres. De là il fut conduit dans un endroit nommé Prométos, où Léon Lalacon, domestique des nombres, le souffleta si rudement qu'il lui brisa deux dents. On lui passa ensuite les menottes et les entraves comme à un voleur. Nicétas, *op. cit.*, col. 513. Toutes ces violences ne visaient qu'à lui faire donner sa démission. Mais Ignace demeura inébranlable et la cour se décida à l'exiler à Mytilène au mois d'août de la même année. Pendant son absence Photius tint un concile dans l'église des Saints-Apôtres pour condamner sa victime et la déclarer déchue de la dignité patriarcale. L'exil d'Ignace dura six mois. Vers la fin de février 860, il fut ramené à Constantinople. A cette occasion, Photius tint un nouveau concile aux Blaquernes, dans lequel il déposa une fois de plus son adversaire. Les évêques qui refusèrent de signer cette sentence furent envoyés en exil. Mansi, t. XV, col. 520-521. Le 18 juin de la même année, une invasion inopinée de Russes, montés sur leurs barques légères, vint troubler Ignace dans sa retraite. Ses monastères furent ravagés par les barbares, et vingt-deux moines mis à mort. Il ne semble pas avoir souffert personnellement de cette incursion. Nicétas, *op. cit.*, col. 516.

Une première fois, Ignace avait tenté de faire entendre sa cause au monde chrétien par une encyclique. Ses lettres furent interceptées et les deux clercs qui devaient en porter un exemplaire à Rome, le prêtre Laurent et le sous-diacre Étienne, les livrèrent traîtreusement. Photius sentit fort bien le danger de ce recours au pape et, pour le prévenir, il fit envoyer à saint Nicolas I[er] (858-867) une ambassade composée de quatre prélats et du ministre impérial Arsaber, son oncle. Elle devait remettre au pape des lettres et de riches présents. Photius prétendait qu'il avait été élu malgré lui et qu'Ignace étant trop âgé pour rester à la tête de l'Église de Constantinople, il avait démissionné de son plein gré; il était d'ailleurs traité avec toutes sortes d'égards dans sa retraite. Par contre, l'empereur accusait le patriarche déchu d'avoir fomenté un complot contre l'empire, d'avoir abandonné son Église et enfin d'avoir désobéi à Rome, en ne suivant pas les ordonnances des papes Léon IV et Benoît III. C'était une allusion assez adroite aux difficultés d'Ignace avec Rome, au sujet de Grégoire Asbestas. En agissant de la sorte envers Nicolas I[er], le parti de Photius avait un double but : gagner le pape, qui serait trop heureux d'envoyer des légats à Constantinople afin d'intervenir dans les affaires intérieures de cette Église et en même temps prouver au monde, par cet envoi de légats, que Photius était en communion avec l'Église romaine. Nicolas I[er], qui flairait une affaire louche, ne se laissa pas surprendre par ces finesses byzantines. Il réunit un concile romain (860), lui communiqua les lettres qu'il avait reçues de Constantinople et avec son assentiment désigna deux légats, les évêques Rodoald de Porto et Zacharie d'Anagni, qui devaient enquêter sur l'affaire d'Ignace et communiquer fidèlement à Rome le résultat de leurs recherches. Le pape se réserva le soin de prononcer le jugement. Nicolas I[er] confia aussi à ses envoyés deux lettres datées du 25 septembre 860, destinées l'une à Photius et l'autre à l'empereur. Dans celle-ci il blâmait nettement la déposition d'Ignace prononcée sans l'assentiment de Rome et critiquait l'élévation de Photius comme contraire aux canons. *Epist.*, I et X, dans Mansi, t. XV, col. 160, 261. A leur arrivée à Constantinople, les légats furent en quelque sorte séquestrés. On monta autour d'eux une garde vigilante pour les empêcher d'avoir des relations avec l'extérieur et de se renseigner auprès des partisans d'Ignace sur la nature des événements qui avaient agité l'Église de la capitale. Promesses et menaces furent d'ailleurs mises en œuvre pour les faire céder aux désirs de l'empereur. Au bout de trois mois de résistance, ils fléchirent et manquèrent à leur devoir. Aussitôt, Photius réunit, en présence de l'empereur, des légats, des principaux fonctionnaires et d'une grande foule de peuple, un prétendu concile général, dans l'église des Saints-Apôtres (mai 861). Les Pères étaient 318, nombre qu'on avait visiblement cherché à atteindre afin de

comparer ce conciliabule au Ier concile de Nicée. Ignace fut officiellement cité à comparaître. Il s'y rendit revêtu des ornements patriarcaux, entouré d'évêques et de moines. Un fonctionnaire impérial lui interdit au nom de Michel III de pénétrer dans l'église autrement qu'en habits de moine. Il dut se soumettre à la force, fut séparé de son cortège et amené à l'empereur par les deux clercs qui avaient jadis livré ses lettres et par un laïque nommé Étienne. Après l'avoir couvert de grossières injures, Michel III le fit asseoir sur un simple banc de bois. Ignace protesta d'abord contre la façon outrageuse dont on l'avait introduit, en le faisant accompagner par deux simples clercs et un laïque, au lieu des trois évêques prévus par les canons conciliaires, puis il demanda à saluer les légats, s'informant quelle était leur mission, et il leur déclara qu'avant de juger sa propre cause ils devaient d'abord chasser Photius qui n'était qu'un intrus. Les légats se bornèrent à objecter la volonté de l'empereur. On employa ensuite tous les moyens, conseils, persuasion, menaces, pour obtenir sa démission. Ignace maintint son refus. Convoqué de nouveau, il ne voulut pas comparaître devant des juges corrompus et déclara en appeler au pape. Dans une autre session, il revendiqua la légitimité de son élection et demanda aux évêques présents, dont il avait ordonné un grand nombre, de reconnaître la vérité de ce fait. Aucun n'osa le faire par crainte de l'empereur et aussi parce qu'ils se souvenaient de l'exil infligé à plusieurs partisans d'Ignace. Ils se bornèrent donc à exhorter celui-ci à l'abdication. Dix jours après, il comparut de nouveau pour se voir accuser par soixante-douze faux témoins du bas peuple d'avoir été ordonné sans vote préalable des évêques et mis en possession de son siège par la force. Bien que tout le monde sût que cela était le contraire de la vérité, on ne lui appliqua pas moins le 31e canon apostolique : « Quiconque aura obtenu une dignité ecclésiastique grâce aux dépositaires du pouvoir civil devra être déposé. » Nicétas le Paphlagonien, son biographe, fait justement remarquer que les prélats auraient dû donner la seconde partie du canon pour être logiques et se reconnaître eux-mêmes comme excommuniés pour avoir été onze ans en relation avec un intrus. Ignace fut ensuite solennellement dégradé aux cris de Ἀνάξιος, indigne, que les légats pontificaux proféraient comme les autres. Nicétas, *op. cit.*, col. 517, 518. Pendant deux semaines, on essaya vainement de le faire souscrire à sa déposition. Enfermé dans les caveaux de l'église des Saints-Apôtres, il y subit toutes sortes de tourments. Roué de coups, il était exposé à la fraîcheur de la nuit avec une mince tunique; ses gardiens le faisaient asseoir à califourchon sur l'arête du tombeau de Constantin Copronyme avec de grosses pierres aux pieds. Enfin l'un d'eux, nommé Théodore, réussit à lui faire tracer par force une croix au bas de l'acte d'abdication. Photius y ajouta : « Moi, très indigne Ignace, je reconnais être devenu évêque sans élection préalable et j'avoue également avoir gouverné l'Église, non d'une manière sainte et régulière, mais tyrannique. » On permit alors au prélat déchu de sortir de prison et il fut même autorisé à résider dans sa maison de Posis que lui avait léguée sa mère. Il n'y resta pas longtemps en paix. Nicétas, *op. cit.*, col. 521. C'est probablement pendant ce temps qu'il composa, avec l'aide de son ami dévoué le moine Théognoste, une longue lettre que nous avons encore et que Théognoste put faire parvenir à Rome. En son nom et au nom de dix métropolites, quinze évêques et une multitude de moines, il s'adressait « au très bienheureux président et patriarche de tous les sièges, au successeur du coryphée, à ses évêques et à toute l'Église romaine ». Il résumait les événements qui avaient précédé : l'inceste de Bardas, son excommunication, sa vengeance par l'intrusion de Photius, les brutalités inouïes exercées sur sa personne et, plus en détail, les faits relatifs au prétendu concile tenu dans l'église des Saints-Apôtres. *Libellus Ignatii*, Mansi, t. XVI, col. 296-311. Photius eut-il vent de cette lettre? Toujours est-il qu'il ne laissa pas longtemps Ignace en paix. Il voulut le faire comparaître une fois de plus devant le concile, pour y lire du haut de l'ambon sa sentence de déposition. On devait ensuite lui crever les yeux. Tandis que les soldats cernent sa maison, Ignace réussit à s'enfuir, la nuit de la Pentecôte (25 mai 861), déguisé en homme du peuple. Pendant trois mois, il erre dans les îles des Princes, puis dans celle de Proconèse et les autres de la Propontide. Photius le fait rechercher dans tous les monastères, mais en vain. Il finit par faire désigner le grand-drongaire Oryphas, qui bat en vain les rivages de la Marmara sans découvrir le fugitif. Ignace errait dans les montagnes et les déserts, sans cesse poursuivi par les limiers impériaux, qui ne réussirent pas à le saisir. Nicétas, *op. cit.*, col. 524. Au mois d'août 861, de violents tremblements de terre ébranlèrent Constantinople et se continuèrent pendant quarante jours. Le peuple y vit une punition de Dieu pour les mauvais traitements infligés à Ignace et obtint de la cour le retour du proscrit. Celui-ci put regagner tranquillement son monastère de Térébinthos. Nicétas, *op. cit.*, col. 525. Photius essaya encore à plusieurs reprises de le décider à abdiquer. Pour décourager sa résistance, il composa même de fausses lettres d'Ignace au pape Nicalas Ier et d'autres de celui-ci à Photius, très élogieuses pour sa conduite. Nicétas, *op. cit.*, col. 528-529. Rien n'y fit. Ne pouvant pas sévir contre son adversaire, que protégeait la faveur du peuple, il s'en prit à un autel qu'Ignace avait relevé dans l'île de Plati, après l'incursion des Russes, et, sur son ordre, des métropolites à sa dévotion allèrent purifier cette pierre par quarante immersions dans la mer et des prières appropriées.

La lettre que Nicolas Ier avait confiée à ses légats pour les Pères du concile ne fut lue par eux que dans les réunions qui se tinrent après la déposition d'Ignace. Encore les légats, de plus en plus infidèles à leur mission, n'en présentèrent-ils qu'un exemplaire, qu'ils avaient falsifié sous l'influence de Photius. Plusieurs passages étaient enlevés, d'autres modifiés et quelques-uns interpolés. Il n'était plus question d'Ignace ni de la condamnation que le pape avait portée contre sa déposition. A leur retour à Rome, les légats osèrent prétendre que le concile avait de nouveau condamné Ignace et que tous les évêques avaient librement reconnu Photius comme patriarche légitime. Peu de temps après eux, arrivèrent les envoyés de l'empereur et de Photius, chargés de lettres ambiguës, à peine respectueuses. Nicolas Ier réunit alors son clergé en concile romain, en présence des ambassadeurs byzantins, et déclara solennellement que les légats n'avaient pas reçu le pouvoir de juger Ignace; en conséquence la déposition de celui-ci et l'élévation de Photius devaient être considérées comme nulles. Les 18 et 19 mars 862, il écrivit dans le même sens à l'empereur Michel III et à Photius. Mansi, t. XV, col. 170; t. XVI, col. 64. Il adressa également une autre lettre *ad omnes fideles*, mais spécialement destinée aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, pour proclamer qu'il reconnaissait toujours Ignace pour évêque légitime de Constantinople et réprouvait Photius. Mansi, t. XV, col. 168. Ce ne fut que plusieurs mois plus tard que le pape fut exactement renseigné sur les événements de Constantinople par des amis d'Ignace que Photius

avait fait expulser et qui se réfugièrent à Rome. C'était au commencement de 863. Nicolas I[er] réunit aussitôt un concile, d'abord dans l'église Saint-Pierre, puis au palais du Latran, et y fit condamner Zacharie d'Anagni, convaincu d'avoir trahi sa mission. Rodoald, qui était déjà reparti pour une nouvelle mission, fut déféré à un prochain concile. La conduite de Photius fut de nouveau condamnée, son élection déclarée nulle et saint Ignace reconnu seul évêque légitime de Constantinople. Baronius, *Annales*, an. 863, n. 6. Michel III, Bardas et Photius, loin de se soumettre aux décisions pontificales, s'obstinèrent dans la résistance et répondirent grossièrement à Nicolas I[er], dont la conduite énergique ne varia pas jusqu'au bout. Le 13 novembre 866, il écrivait encore à l'empereur et à Bardas, ainsi qu'aux évêques et aux prêtres du patriarcat de Constantinople, pour rétablir la vérité et revendiquer la légitimité d'Ignace. Mansi, t. xv, col. 216, 240, 259, 265; t. xvi, col. 101. Dans une autre lettre de la même époque, il exhortait celui-ci à rester ferme et à se confier en Dieu, comme saint Athanase, qui avait subi des épreuves pareilles. Mansi, t. xv, col. 269. Quand ces lettres arrivèrent à Constantinople, Bardas était mort, assassiné par ordre de Michel III, depuis près d'un an (21 avril 866). Cette mort ne changea d'ailleurs en rien la situation de l'Église. Photius sut faire sa cour au nouveau césar, Basile le Macédonien, qui venait de s'élever par le crime et dont la conduite était rien moins qu'édifiante. Une tragédie nouvelle, qui ensanglanta la ville impériale moins de dix-huit mois après, fit sortir Ignace de sa retraite. Le 23 septembre 867, Basile assassinait Michel III et se proclamait empereur. Bien que Photius l'eût solennellement sacré dès le lendemain, le nouvel empereur n'hésita pas à le sacrifier, pour s'attirer les faveurs populaires. Le 25 septembre, Photius fut enfermé dans le monastère de Sképé et Ignace ramené de son exil avec les plus grands honneurs. Sa réintégration formelle fut différée jusqu'au 23 novembre, c'est-à-dire jusqu'au jour anniversaire de son expulsion. En attendant, il habita le palais Mangana, qui faisait partie de son domaine privé. Nicétas, *op. cit.*, col. 540. L'empereur Basile tint à présider lui-même la cérémonie de réintégration qui eut lieu au palais de la Magnaure. Un cortège pompeux conduisit ensuite le patriarche à l'église Sainte-Sophie, où il pénétra au moment où le prêtre qui célébrait derrière l'iconostase prononçait ces mots de la préface : « Rendons grâces au Seigneur. » Tout le peuple répondit : « Cela est digne et juste », ce qui fut regardé comme d'un heureux présage, et Ignace reprit possession de son siège. L'empereur et le patriarche ne tardèrent pas à envoyer des messagers à Rome pour notifier au pape cet heureux événement. Nicétas, *op. cit.*, col. 541, 544. Nicolas I[er] était mort depuis le 13 novembre de la même année. Hadrien II, son successeur, tint en 868 un concile pour confirmer ce qui venait d'être fait à Constantinople et il écrivit à Ignace, le 10 juin 869, pour répondre à des questions qu'il lui avait posées sur la conduite à tenir vis-à-vis des partisans de Photius. Mansi, t. xvi, col. 50. En même temps, il envoyait à Constantinople trois légats, Donat d'Ostie, Étienne de Népi et le diacre Marin, qui devaient présider le concile général que tout le monde réclamait pour régler les difficultés pendantes. Cette assemblée s'ouvrit le 5 octobre 869, dans les tribunes de droite de l'église Sainte-Sophie. Il y eut dix sessions qui furent assez laborieuses à cause des mésintelligences que Photius avait su semer dans les rangs de l'épiscopat grec. Il n'en fut pas moins condamné avec ses partisans. L'empereur et Ignace écrivirent au pape pour demander son indulgence en faveur d'un certain nombre de clercs ordonnés par Photius. Mansi, t. xvi, col. 203, 206. Trois jours après la clôture du concile, le 3 mars 870, Ignace prenait part à la réception solennelle que l'empereur Basile voulut faire aux ambassadeurs bulgares, en présence des légats, des envoyés des patriarches orientaux et d'un certain nombre de prélats. Il insista avec tous les Grecs pour que la jeune Église bulgare fût soumise à celle de Constantinople. Après avoir défendu les droits de Rome, les légats le mirent solennellement en garde contre toute atteinte à la juridiction pontificale et lui signifièrent notamment qu'il n'avait pas le droit d'ordonner un évêque pour la Bulgarie. Ils remirent même une lettre d'Hadrien II qu'ils ne devaient produire qu'en cas de nécessité. Ignace la reçut séance tenante et, sans prendre la peine de la lire, il répondit d'une façon assez ambiguë qu'il se garderait certainement d'accomplir une démarche qui fût contre l'honneur du siège apostolique : il n'était ni assez étourdi pour se laisser entraîner ni assez affaibli pour qu'on lui fît faire ce qui paraîtrait répréhensible chez les autres. *Vita Hadriani*, *P. L.*, t. cxxviii, col. 1391 sq. Cela ne l'empêcha pas de déférer aux désirs des Bulgares et d'ordonner Joseph, qu'il leur envoya comme archevêque. Comme nous le verrons plus loin, il ne semble pas s'être jamais départi de cette politique hostile à Rome, mais fort profitable à son Église et aux vues de l'empereur.

Ignace reprit donc le gouvernement de son Église au milieu de difficultés nouvelles. Malgré sa libéralité, sa douceur, sa piété, Nicétas, *op. cit.*, *P. G.*, t. cv, col. 549, malgré les miracles que lui attribue son biographe, *ibid.*, col. 552, malgré la faveur populaire qui lui était acquise, il ne réussit pas à désarmer les nombreux partisans de Photius. Outre que celui-ci continuait à les exciter sournoisement, beaucoup d'entre eux étaient aigris par les condamnations sévères que le concile avait prononcées contre eux. Photius rentra d'ailleurs en grâce auprès de l'empereur et ne favorisa certainement pas les vues de son adversaire. S'il ne tenta point de faire assassiner Ignace, comme le prétend Stylianos, un de ses pires ennemis, Mansi, t. xvi, col. 429, il n'est pas douteux qu'il lui fit une guerre sournoise acharnée. Outre ces difficultés intérieures, Ignace en connaissait d'autres aussi graves que lui valut sa conduite à l'égard de l'Église bulgare. En 874 ou 875, le pape Jean VIII le menaçait de l'excommunier s'il persévérait dans son attitude vis-à-vis de cette Église. Sur le conseil des Byzantins, le clergé grec envoyé en Bulgarie avait fait expulser les missionnaires latins qui s'y trouvaient. Ignace justifiait cette mesure en écrivant que Rome avait de son côté interdit toute fonction aux prêtres grecs que ses envoyés avaient rencontrés en Bulgarie. A quoi Hadrien II répliqua justement que ces clercs avaient été ordonnés par Photius, donc invalidement, et qu'il avait fallu tenir à leur égard la même conduite en Bulgarie que dans l'empire byzantin. Mansi, t. xvi, col. 413. Ignace fit la sourde oreille, malgré une lettre assez sévère de Jean VIII. Celui-ci lui écrivait encore le 16 avril 878 pour lui rappeler le double avertissement qu'il lui avait donné déjà de ne pas étendre, au mépris des canons, les droits du siège de Constantinople, qu'il n'avait recouvré que grâce à l'autorité de Rome. « Chacun sait, disait-il, que le pays des Bulgares fait partie du patriarcat de Rome. » Ignace l'a oublié, ainsi qu'il a oublié tous les bienfaits du siège apostolique, envers lequel il s'est montré ingrat et dont il a usurpé le territoire. Le pape, lui ayant déjà adressé deux exhortations, aurait dû rompre avec lui ; il veut toutefois user de condescendance et l'avertit une troisième fois. Ignace devra envoyer en Bulgarie des mandataires pour ramener tous les clercs grecs

établis dans ce pays. S'il ne se conforme pas à cet ordre dans les trente jours qui suivront la réception de la lettre pontificale, il sera exclu de la communion eucharistique, jusqu'à ce qu'il ait consenti à obéir. S'il s'obstine, il sera déposé du patriarcat, qu'il ne possède que grâce à la bienveillance de Rome. Mansi, t. XVI, col. 67. Heureusement pour lui, Ignace était déjà mort depuis de longs mois lorsque les légats pontificaux arrivèrent à Constantinople avec cette lettre comminatoire. Il mourut, en effet, à l'âge de 80 ans, dans la nuit du 23 octobre 877. Il fut revêtu, selon ses ordres, du manteau de l'apôtre saint Jacques, relique précieuse qu'il avait reçue de Jérusalem. Son corps, d'abord déposé dans l'église Sainte-Sophie, puis dans celle de Saint-Mennas, fut immédiatement l'objet d'un culte populaire. Pour satisfaire les exigences des fidèles avides de reliques, il fallut mettre en pièces le drap qui recouvrait le cadavre. Les restes du patriarche furent enfin transportés à Satyre, sur la côte d'Asie, et ensevelis dans l'église du monastère de Saint-Michel. Ignace avait fait construire ce couvent dans les dernières années de sa vie, après 873. Il faut en chercher les ruines à gauche de la ligne du chemin de fer, entre Bostandjik et Maltépé. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. VII, p. 69. Photius ne laissa pas les cendres de son adversaire en paix; il tint à lui faire sentir sa vengeance jusque dans la tombe. Sur son ordre, le sacellaire Lydos chassa d'abord les malades qui venaient de plus en plus nombreux au tombeau implorer leur guérison, puis, sous prétexte de découvrir des trésors qu'Ignace aurait cachés, il ouvrit le tombeau, bouleversa le monument et les alentours, mais, frappé d'une maladie soudaine, il mourut quatre jours après. Nicétas, *op. cit.*, col. 564-565. L'Église grecque, comme l'Église latine, fait mémoire de saint Ignace au jour anniversaire de sa mort, le 23 octobre.

Bien qu'il fût sous le coup d'une menace très grave de la part de Rome, Ignace n'est donc pas mort en dehors de la communion de l'Église. Il ne faut pas trop s'étonner que celle-ci n'ait voulu se souvenir que de sa constance dans les persécutions, de sa lutte courageuse contre Photius et de ses vertus privées, quand elle le plaça sur les autels. Baronius, *Annales*, an. 878, n. 42, est le premier qui ait excusé la lutte d'Ignace contre les instructions de Rome, en disant que soutenir les droits de son Église, c'était, pour lui, rester fidèle au serment qu'il avait fait de les défendre au jour de son ordination. Il est vrai qu'à les regarder de près, ces prétendus droits de l'Église de Constantinople sur la Bulgarie sont plus que problématiques. Sans vouloir excuser saint Ignace de son attitude vis-à-vis de l'autorité pontificale, nous pouvons faire remarquer qu'il n'a fait que suivre l'exemple de ses prédécesseurs, dont plusieurs ont cependant été honorés par l'Église, comme saint Jean Chrysostome, saint Flavien, etc. Placés dans des circonstances à peu près semblables, les uns comme les autres n'ont pas reculé devant les empiètements. C'est en grande partie à cette politique habile, mais peu scrupuleuse, que l'Église de Constantinople a pris une si rapide extension territoriale.

Saint Ignace n'a pas laissé d'autres écrits que les quelques lettres adressées au pape que nous avons signalées au cours de cette étude. S'il fut toujours considéré comme un champion de l'orthodoxie contre les erreurs des iconoclastes, il ne semble pas les avoir réfutées dans des ouvrages. Du moins aucun auteur de cette époque n'y fait allusion. Il ne possédait probablement pas, du reste, une intelligence assez vive pour se lancer dans la polémique. A part sa conduite dans l'affaire bulgare, on peut dire qu'il gouverna consciencieusement son Église, en ancien moine fidèle à sa règle et que ne troublaient point les préoccupations politiques.

Nicétas le Paphlagonien, *Vita S. Ignatii*, *P. G.*, t. CV, col. 487-574; J. Hergenrœther, *Photius, Patriarch von Constantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, nach handschriftlichen und gedrückten Quellen*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1867; *Acta sanctorum*, 1861, octobris t. X, p. 157-167; A. Vogt, *Basile Ier, empereur de Byzance (867-886) et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle*, in-8°, Paris, 1908; Baronius, *Annales*, *passim;* Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 254-257; *Vita Nicolai*, dans Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 147; *P. L.*, t. CXXVIII, col. 1362; *S. Nicolai I epistolæ*, *P. L.*, t. CXIX; Mansi, *op. cit.*, t. XV et XVI, *passim;* A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, in-8°, Paris; S. Vailhé, au mot BULGARIE, t. II, col. 1177; J. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. VII *a*; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV *a*, *passim;* J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, Paris, 1913, p. 127-150; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 56-59.

R. JANIN.

3. IGNACE DE LOYOLA (Saint). Né au château de Loyola près d'Azpeitia, province de Guipuscoa (Espagne), en 1491 ou 1495, fondateur de la Compagnie de Jésus (1540), mort à Rome, le 31 juillet 1556. La place de saint Ignace de Loyola dans la théologie est marquée surtout par ses *Exercices spirituels* et par son influence sur la théologie de son ordre. De là les deux parties de cet article. — I. Le livre des *Exercices*. II. Saint Ignace théologien.

I. LE LIVRE DES « EXERCICES ». — 1° *Sa composition.* — Ce livre est le fruit des méditations, et surtout des expériences faites par son auteur sous la conduite de l'Esprit de Dieu. Commencées à Loyola durant une convalescence, où la lecture de la vie de Jésus-Christ et des saints changea complètement le cours des aspirations, jusque-là toutes mondaines, du jeune chevalier (1521), ces expériences se poursuivent dans la retraite de Manrèse, près Barcelone. Là, en même temps qu'il soumet son corps aux plus rudes pénitences, il plonge son âme dans la méditation des vérités éternelles. Tour à tour ravi en d'ineffables consolations et torturé par de cruelles épreuves, inondé de clartés célestes et oppressé par d'angoissantes obscurités, il observe et étudie attentivement ces états si divers. Son but, d'abord, n'est que de reconnaître et d'accomplir parfaitement ce que Dieu veut de lui. Puis il coordonne ses expériences, et quand il sortira de la grotte de Manrèse, totalement transformé, il sera en possession d'une méthode spirituelle, qui lui permettra d'opérer une transformation analogue chez beaucoup d'autres.

En terminant cette espèce de noviciat, il avait déjà rédigé la substance du petit livre qui résume le travail intime accompli dans son âme. L'épreuve qu'il en fit peu après sur d'autres lui permit de contrôler et de perfectionner ses méthodes, d'enrichir ses directions pratiques. Quelques compléments encore datent du temps de ses études théologiques.

L'élaboration personnelle du livre a-t-elle été aidée par des secours extérieurs et dans quelle mesure? Question beaucoup agitée. Pour y répondre, il faut distinguer les divers éléments dont se compose l'ouvrage de saint Ignace. On y trouve d'abord des méditations, résumées en points plus ou moins brefs; puis des instructions qui s'adressent, soit à celui qui fait les Exercices, soit à celui qui les donne ou les « fait faire ». De ces instructions, les unes, intitulées Annotations et Additions, renseignent sur l'objet à se proposer dans les divers Exercices et sur la meilleure

manière de les faire pour l'obtenir; les autres, sous le titre de Règles, renferment surtout une direction pour reconnaître et vaincre les tentations et les autres difficultés que rencontre un retraitant de bonne volonté.

Les méditations des Exercices ayant généralement pour sujet les vérités chrétiennes fondamentales, comme les fins dernières et la vie de Jésus-Christ, il est naturel qu'on y rencontre la même matière que chez des auteurs spirituels plus anciens. Ignace lui-même a indiqué comme ayant déterminé la crise de sa conversion « un *Vita Christi* et un livre de Vies des saints ». Le premier de ces ouvrages est sans nul doute la *Vie du Christ* de Ludolphe le Chartreux, l'autre la *Fleur des saints* ou *Légende dorée* de Jacques de Varazze ou Voragine. Ignace ne s'est pas contenté de lire ces deux ouvrages : il en a fait des extraits, remplissant 300 feuillets, qu'il a emportés à Manrèse. Il est donc naturel qu'il s'en soit inspiré dans ses méditations. Le saint a dit en outre au P. Gonsalvez qu'à Manrèse « il avait vu pour la première fois le *petit Gerson* (l'*Imitation de Jésus-Christ*) et qu'ensuite il n'avait plus voulu lire d'autre livre de dévotion. » *Monumenta historica Societatis Jesu, Ignatiana*, sér. IV, t. I, p. 200. On sait que l'*Imitation* est, avec l'Évangile et la Vie des saints, le seul ouvrage dont il recommande nommément la lecture au retraitant, à partir de la seconde semaine. Ainsi s'explique, si l'on veut, la relation étroite de la spiritualité des Exercices avec celle de Thomas a Kempis, laquelle n'est d'ailleurs que la spiritualité traditionnelle chrétienne.

Le retraitant de Manrèse a-t-il connu et utilisé d'autres livres? On l'a affirmé surtout pour l'*Exercitatorio de la vida espiritual* de l'abbé du monastère bénédictin de Montserrat, Garcia de Cisneros. La question est pleinement discutée par le P. H. Watrigant, *Genèse des Exercices de S. Ignace*, 1897, et *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle*, n. 59 de la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, à Enghien (Belgique), 1919. L'*Exercitatorio* n'est qu'une compilation, dont le but diffère de celui des Exercices et dont l'ordonnance n'a pu fournir à saint Ignace que la donnée, traditionnelle aussi et commune, des trois voies ascétiques, avec la notion des « semaines » de méditations. D'autres rapprochements qu'on a faits, et qui ne concernent que la matière des méditations, prouvent tout au plus que saint Ignace a tiré d'ailleurs quelques pierres de sa construction. Il en est seul le véritable architecte et bien à lui sont les grandes idées qui font la force et la beauté exceptionnelles de l'édifice. On aurait retrouvé toutes ses méditations et ses instructions chez les Pères et les ascétiques anciens, que son livre des Exercices resterait vraiment et profondément original. Car ces éléments divers n'avaient jamais été réunis et combinés comme ils le sont ici, où ils composent un puissant instrument de rénovation intérieure, en même temps qu'une admirable direction pour toute la vie spirituelle. Disons brièvement comment ce double caractère se réalise dans les Exercices.

2° *La rénovation intérieure par les Exercices.* — Le travail par lequel doit s'accomplir la rénovation est résumé d'avance dans le titre : « *Exercices spirituels*, pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer par aucune affection qui ne soit pas dans l'ordre. » Aussitôt après, Ignace fait comprendre à son retraitant ce qu'est l'ordre à remettre dans sa vie, en lui présentant à méditer avant tout le *Principe et fondement*, qui n'est autre chose que la fin de l'homme. Cette considération du but de sa vie terrestre donnera l'orientation à tout son travail ultérieur. Quand il se sera bien pénétré de cette vérité de foi et de raison, à savoir qu'il n'est en ce monde que pour servir son créateur et sauver son âme, il comprendra que toutes choses n'ont de prix réel pour lui qu'autant qu'elles l'aident à atteindre cette fin; et alors il commencera aussi à sentir combien peu ce principe a jusque-là réglé ses désirs et ses attachements, et à vouloir sur cela réformer la conduite de sa vie. Mais ce sentiment et cette volonté ont besoin d'être développés et fortifiés, pour mener à une parfaite conversion : c'est la tâche de la première semaine.

Les opérations de cette campagne spirituelle sont en effet réparties sur quatre semaines. C'est le temps que le saint juge communément nécessaire pour que ses Exercices produisent tout leur fruit; mais il observe que ces périodes peuvent être raccourcies ou prolongées au delà de sept jours, selon que l'effet cherché dans chacune est obtenu plus ou moins vite. Ces quatre semaines marquent les étapes du chemin à parcourir par l'âme qui veut sérieusement revenir à Dieu et se fixer dans les voies de *l'ordre* après s'en être plus ou moins éloignée.

Le péché seul détourne l'homme de Dieu et de la fin dernière. Aussi les exercices de la première semaine visent-ils à détruire dans l'âme le péché avec ses causes. Ils obtiennent cet effet par une gradation bien ménagée : confusion et douleur, engendrées par la considération du péché dans des exemples, puis en nous-mêmes; résolution de ne plus le commettre, confirmée par la méditation de l'enfer. Le résultat est la contrition parfaite; il s'achève en une conversion totale, par la ferme volonté d'extirper les racines du péché, le déréglement de nos actions et l'amour du monde. Ce résultat est obtenu infailliblement, dans la mesure où l'on est fidèle à la méthode de saint Ignace, qui réalise la pleine collaboration de l'effort humain avec la grâce divine.

L'auteur des Exercices était d'avis que la première semaine suffit à la majorité des âmes. Une fois remises dans la bonne voie, elles n'ont plus qu'à prendre les moyens de persévérance qu'il leur indique : fréquentation assidue des sacrements; pratique des examens de conscience, surtout de l'examen particulier; oraison d'après des méthodes faciles.

Les trois semaines suivantes sont pour les âmes capables d'une vie chrétienne plus qu'ordinaire, spécialement celles qui désirent choisir ou mieux régler leur état de vie. Elles parcourront ces étapes à la lumière des exemples de celui qui est la voie, la vérité et la vie, en le contemplant dans les trois phases de son existence terrestre.

Cette nouvelle et triple série d'exercices a pour introduction, et en quelque sorte pour fondement particulier, l'importante méditation du règne ou de la royauté de Jésus-Christ. Le Sauveur y apparaît comme notre roi éternel, descendu sur terre pour nous montrer le chemin du salut et invitant tous les hommes à l'imitation de sa vie. Dans la forme militaire que saint Ignace donne à cet appel, il ne faut pas voir une simple réminiscence de sa première vocation : c'est vraiment à une guerre que Jésus-Christ nous invite, une guerre spirituelle, mais contre des ennemis d'autant plus durs à combattre que les plus âpres sont en nous-mêmes, à savoir l'amour-propre, l'amour du monde, la sensualité.

La réponse à l'appel de notre roi ne peut être que l'acceptation franche et sans réserve de cette guerre, avec la résolution de le suivre jusque dans sa pauvreté et ses humiliations, s'il veut bien nous y donner part. Les contemplations de la vie de Jésus-Christ auront pour effet de fortifier et d'enraciner dans l'âme cette résolution, en la précisant pour les applications. Ainsi se prépare peu à peu l'*élection*, choix ou réforme de l'état de vie. Le moment venu d'aborder directement cette affaire capitale, le retraitant recevra

la disposition finale, décisive, dans la méditation des *deux étendards*. Encore une image militaire, comme celle du *règne*, dont la conclusion est accentuée dans cette méditation des *étendards*. Ici en effet nous sommes placés devant l'opposition des deux esprits qui se combattent dans le monde : l'esprit d'orgueil, personnifié dans Lucifer; l'esprit d'humilité, incarné dans Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il faut choisir, il n'y a pas de milieu. Et ainsi se trouve nettement marquée la voie à suivre, en même temps que les écueils à éviter, pour que l'élection soit bonne et salutaire.

Saint Ignace ajoute encore des « règles de l'élection », admirables de sagesse. Notons qu'il interdit au directeur des Exercices d'influencer en quelque manière que ce soit le retraitant dans cette affaire : elle est à conclure entre Dieu et l'âme seuls.

Les décisions prises seront confirmées par la contemplation prolongée de la vie de Jésus-Christ, et par les deux semaines restantes. La troisième, consacrée à la Passion, est particulièrement propre à enflammer de plus en plus l'amour pour le Sauveur et les ardents désirs de l'imiter. La quatrième produit le même effet, en faisant goûter la suavité de Jésus ressuscité dans son rôle de consolateur.

Les Exercices ont leur couronnement dans la *Contemplation pour obtenir l'amour divin*. Après nous avoir fait parcourir tous les bienfaits de Dieu en trois tableaux d'une synthèse sublime, qui s'illumine à la fin par un regard sur la bonté et la beauté infinie, entrevue en elle-même, elle nous amène à conclure par l'offrande entière de notre être au service de la Majesté divine.

A cette brève ébauche du livre, il faudrait ajouter tout ce que l'auteur fait pour soutenir et porter au maximum la bonne volonté du retraitant; pour guider celui qui doit le diriger, afin qu'il sache à propos le stimuler ou le retenir, l'éclairer, l'encourager aux moments difficiles, le préserver des écarts, l'armer contre les « fraudes de l'ennemi », et tout cela sans jamais s'interposer indûment dans les rapports entre Dieu et l'âme. Tel est le but de ses notes et de ses règles : dans leur apparente minutie, elles n'offrent pourtant rien de superflu, rien qui ne réponde aux indications d'une saine psychologie.

De fait, l'expérience de plus de trois siècles a mis en lumière l'efficacité des Exercices pour renouveler, transformer, élever les âmes. Après la grâce de Dieu et l'impression que fait toujours la considération des grandes vérités, les causes de cette efficacité sont la combinaison et l'ordonnance logique des divers exercices, la méthode naturelle indiquée pour la méditation et la contemplation, la sagesse des *additions* et *annotations*. D'ailleurs, les mêmes causes font que les Exercices gardent leur admirable efficacité pour toute sorte de personnes. Grands de la terre et peuple, prêtres et laïques, gens du monde et religieux, hommes et femmes, peuvent les faire, au moins en partie, et y trouveront le salut et le progrès de leurs âmes, suivant les dispositions qu'ils auront apportées.

Aussi les Exercices sont-ils une incomparable école d'*hommes*, de chrétiens, d'apôtres. S'ils se résument finalement dans l'invitation de Notre-Seigneur : « Renoncez à vous-même et suivez-moi », ils sont bien loin d'abattre les forces naturelles. Ils les intensifient, au contraire, en les purifiant de ce qui rappelle trop la matière et la bête, en leur imprimant la direction vers le plus haut idéal, et les amplifiant à l'infini avec les forces surnaturelles. Pour preuve, il suffit de dire que les Exercices de saint Ignace ont fait saint François-Xavier et saint François Régis, saint Charles Borromée et saint François de Sales : ces noms dispensent de citer la foule d'autres qu'on pourrait y ajouter.

3° *Doctrine spirituelle des Exercices*. — Déjà notre aperçu rapide des Exercices a dû faire entrevoir quelle solide et haute spiritualité ils renferment. Bien qu'on n'y remarque nulle prétention proprement didactique, il ne serait pas difficile d'en extraire tout un cours de science spirituelle. Pour en marquer du moins quelques grandes lignes, deux principes dominent et dirigent la pensée de saint Ignace : le droit absolu de Dieu sur le service de l'homme et le devoir correspondant de celui-ci. Son idéal est l'immolation de tout l'être et de son activité à la plus grande gloire de Dieu.

Pour le réaliser, le premier moyen, c'est l'oraison. L'oraison des Exercices est essentiellement pratique : elle doit procurer à l'homme les grâces de lumière et de force nécessaires pour dompter ses passions et s'initier aux vertus. Comme c'est là une œuvre qui exige l'étroite coopération de Dieu et de l'homme, il y faut, avec l'humble prière, l'application des facultés naturelles de l'âme, mémoire, intelligence, volonté, sagement aidées par l'imagination.

On a reproché à cette oraison la grande place qu'y tient le raisonnement, et la minutie des avis pour la bien faire, donnés sous le nom d'additions et d'annotations. Mais s'il est vrai que la raison a le premier rôle dans les exercices des quatre semaines, c'est parce que des convictions fermes et bien motivées doivent présider à la rénovation dont seules elles assureront la stabilité. Au reste la tâche de l'intelligence ne s'arrête pas à la théorie : elle doit provoquer les actes de la volonté, affections et résolutions, qui constituent d'ordinaire le fruit des méditations. Aussi bien la grâce qu'on nous fait demander dans les préludes n'est-elle jamais pour la seule intelligence, mais encore et surtout pour la volonté et l'action. Enfin, la méthode de saint Ignace, avec les apparences de la régularité presque mécanique, laisse tout son jeu à une sage liberté. Elle comprend tout ce qui peut « aider », suivant l'expression chère au saint, à bien faire l'oraison, mais ne demande jamais la fidélité servile à ce que l'expérience montrerait plutôt gênant.

Saint Ignace n'a donné de méthode que pour l'oraison ordinaire; il s'abstient totalement d'inciter à la haute contemplation. Il l'a pourtant bien connue par expérience dès Manrèse. C'est que, durant les Exercices, l'attention doit se porter avant tout sur la lutte contre les inclinations mauvaises et l'acquisition des vertus, et seule l'oraison enseignée dans les Exercices peut servir ce but. Quiconque avec un cœur immortifié prétendrait à une forme d'oraison plus haute ne pourrait qu'être le jouet de l'illusion. D'ailleurs, il n'appartient qu'à Dieu d'inviter qui il lui plaît, et quand il lui plaît, à ses communications plus intimes, et alors il se charge lui-même d'instruire les âmes auxquelles il réserve pareille faveur. Celles-ci, en attendant, trouveront la meilleure préparation dans l'amour ardent de Notre-Seigneur Jésus-Christ et l'esprit d'abnégation, qui sont le fruit principal des Exercices bien faits. Nous pouvons ajouter que d'éminents auteurs, comme Gagliardi et Suarez, ont remarqué, dans le livre même de saint Ignace, une sorte d'amorce de la contemplation proprement dite, non seulement dans la contemplation finale, *ad obtinendum amorem*, mais déjà dans les applications des sens sur les mystères de la vie de Jésus-Christ, où nous sommes invités à goûter l'infinie suavité et douceur de la divinité, de l'âme et des vertus de Notre-Seigneur, etc. J. Maréchal, *Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices de S. Ignace. Mélanges Watrigant*, Enghien, 1920, p. 52-55.

Mais pour saint Ignace la perfection de la vie spirituelle ne consiste pas dans l'union avec Dieu par l'oraison. Il ne craignit pas de dire souvent qu'à son

avis, « de cent personnes très adonnées à l'oraison, quatre-vingt-dix (peut-être même a-t-il dit 99) étaient dans l'illusion. » *Monumenta Ignatiana*, série IV, t. I, p. 251. En tout cas, au-dessus de la contemplation la plus élevée, il estimait, comme plus glorieuse à Dieu, l'imitation parfaite de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la vie apostolique. C'est à cette imitation qu'il pousse par tous ses Exercices, en faisant bien comprendre ce qu'elle demande, à savoir le généreux renoncement aux aises du corps et la mortification totale de l'amour-propre et de l'amour du monde.

Dans la vie spirituelle il importe d'être armé contre les tentations de l'ennemi des âmes et contre les illusions de l'orgueil et de l'imagination. Saint Ignace y pourvoit, d'abord, par la direction, puis, par ses admirables règles pour le discernement des esprits.

Le saint juge le secours d'un maître spirituel indispensable pour « donner » ou *faire faire* les Exercices, du moins à qui les fait pour la première fois. Aussi c'est à ce directeur qu'il adresse la plupart de ses instructions. Le rôle qu'il lui assigne est caractéristique et bien conforme à l'esprit de toute sa spiritualité. Que le dirigé fasse connaître tout ce qui se passe dans son âme, afin de recevoir les avis appropriés (Annot. XVII); que le directeur le soutienne avec bonté dans les moments difficiles, et qu'en revanche, dans les temps de ferveur intense, il l'empêche de prendre des engagements précipités (Annot. VII, XIV): mais qu'il ne s'ingère pas autrement dans les affaires à traiter entre l'âme et Dieu seuls, comme celle du choix d'un état de vie (Annot. XV); enfin qu'il encourage, éclaire au besoin les bonnes initiatives, sans prétendre jamais les dicter.

Saint Ignace ne veut pas même que l'on développe beaucoup les points de méditation aux retraitants : « En effet, dit-il, si celui qui médite vient à trouver, soit par ses propres réflexions, soit par illumination divine, quelque chose qui fasse mieux pénétrer et « sentir » le sujet, le goût et le fruit spirituel en seront plus grands pour lui : car ce n'est pas l'abondance de la science qui rassasie l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intimement » (Annot. II). Le principe de psychologie pratique qui est au fond de cette raison, c'est que l'homme ne fait avec plaisir et, par suite, ne fait bien, que l'œuvre qui met en jeu son initiative et son action propre. La méthode spirituelle de saint Ignace a le grand mérite d'éveiller et de soutenir admirablement l'activité personnelle, autrement dit la bonne volonté; c'est la cause principale de son efficacité, au point de vue humain. D'ailleurs, cela est en harmonie avec les lois ordinaires de la Providence divine, qui aime, suivant l'expression de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXII, a. 3, à communiquer la causalité aux créatures. Et ce qui est ainsi demandé à la nature ne fait point injure ni tort à la grâce; car, comme saint Ignace le dit en concluant ses Constitutions : « Dieu, étant auteur de la nature et de la grâce, veut être glorifié par l'une et par l'autre; il demande seulement qu'après l'emploi des moyens naturels on n'attende le succès que de la grâce, et des moyens surnaturels auxquels elle est attachée. »

Sur le discernement des esprits d'après saint Ignace, voir t. IV, col. 1391-1398.

11. SAINT IGNACE THÉOLOGIEN. — Saint Ignace désirait que les profès de la Compagnie fussent théologiens excellents, éprouvés par des examens sévères sur la philosophie et la théologie scolastique. *Constitutions*, part. V, c. II, 2; part. X, n. 7. C'est lui-même aussi qui a marqué les principes fondamentaux de l'enseignement théologique de son ordre.

Était-il théologien? S'il s'agit seulement de la connaissance des matières théologiques, on ne peut, semble-t-il, lui en refuser une profonde et étendue, reçue du ciel. Il a dit au P. Lainez, qui le rapporte, en parlant des grâces qu'il avait reçues de Dieu à Manrèse, qu'il lui paraissait que si, par impossible, les Écritures et les autres documents de notre sainte foi venaient à se perdre, il lui suffirait, pour tout ce qui touche au salut, de la connaissance et de l'impression des choses que Notre-Seigneur lui avait communiquées en ce lieu. *Monumenta Ignatiana*, sér. IV, t. I, p. 204. Rappelons encore qu'à Salamanque il fut longuement interrogé par les dominicains et l'inquisiteur, sur les questions les plus subtiles de la théologie, sur la trinité, l'incarnation, l'eucharistie et d'autres semblables, et qu'il répondit à tout sans qu'on pût le prendre en défaut. *Monumenta Ignatiana*, sér. IV, t. I, p. 78, 109. Enfin sa science extraordinaire frappa également les docteurs de Paris, dont plusieurs recherchèrent son amitié; quelques-uns firent les Exercices sous sa direction. L'un de ceux-ci, que Polanco nomme le « docteur Martial », et qui doit être le docteur Martial Mazurier, lequel fut pénitencier de Notre-Dame, voulut très sérieusement le créer docteur en théologie, alors qu'il n'était pas même encore bachelier ès arts : Ignace s'y refusa.

Naturellement cette science infuse ne lui avait fait connaître ni la langue ni en général la *technique* de la théologie. Quand donc il fut décidé à se consacrer au ministère des âmes, il dut suivre des cours universitaires. Après des débuts peu fructueux en Espagne, il vint à l'université de Paris, la plus célèbre de toute l'Europe (1528). Il y reprit ses études par la base, en commençant par les humanités (février 1528-octobre 1530); puis il donna les trois années régulières à la philosophie et conquit la maîtrise ès arts. Enfin il s'appliqua à la théologie, jusqu'à son départ de Paris, vers le milieu de 1535, donc pendant environ deux ans. Le certificat d'études qu'il obtint de la faculté de théologie, le 14 octobre 1536, ne lui donne qu'un an et demi d'études dans la faculté; sans doute, on ne tient pas compte du temps qu'il avait employé à entendre les leçons des professeurs dominicains et franciscains dans leurs couvents. En effet, le certificat obtenu par son premier compagnon Pierre Lefèvre ne lui en donne pas davantage, bien qu'il n'ait pas fait moins de cinq années de théologie à Paris (1530-1536).

Les disciples d'Ignace nous ont conservé les noms de quelques-uns des maîtres qu'ils ont entendus et qu'il a dû entendre également. François-Xavier, des extrémités de l'Orient, demande au docteur Picard, séculier, de lui recruter des auxiliaires parmi les étudiants de l'université. *Monumenta historica Societatis Jesu. Monumenta Xaveriana*, t. I, p. 286. Il adressait la même requête au docteur franciscain Pierre de Cornibus. Celui-ci est aussi nommé avec grande distinction par Lefèvre, *Monumenta*, t. I, p. 99 et 548, et Bobadilla. *Mon. Bob.*, p. 614. Ce dernier mentionne encore des dominicains dans un curieux passage de son autobiographie. *Loc. cit.* Il nous y apprend qu'après avoir fait quatre ans de théologie à Alcala et à Valladolid et enseigné la philosophie, il s'était rendu à Paris avec l'intention d'étudier les langues latine, grecque et hébraïque, mais qu'il avait renoncé à ce dessein, « en voyant qu'à Paris ceux qui grécisaient luthéranisaient », et surtout parce que « le saint homme maître Ignace de Loyola l'exhorta à poursuivre les études de théologie scolastique et de positive des saints docteurs ». Il suivit ce conseil en allant entendre sur la théologie scolastique, « chez les dominicains, le docteur Benoît et maître Mathieu de Ori, hommes très doctes, et chez les franciscains, maître de Cornibus, qui ne peut être assez loué par tous les théologiens ». Le nom du docteur franciscain Pierre de Cornibus (en français Cornu, ou de Corne,

d'après Moreri) ne rappelle guère aujourd'hui que les moqueries de Rabelais, qui lui en voulait de son zèle contre le protestantisme. Le docteur dominicain Benoît est un peu moins oublié des historiens de la théologie. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. II, p. 263 (à rectifier pourtant et à compléter par les *Études*, 1905, t. CIV, p. 105). Son collègue, le P. Mathieu Ory, était prieur du couvent de Saint-Jacques et inquisiteur général en France. C'est en la dernière qualité qu'il fit en 1529 une enquête sur saint Ignace, dont le résultat favorable fut plus tard attesté et confirmé par son secrétaire, devenu son successeur, le P. Jean Laurent. Acte du 23 janvier 1537, dans *Acta sanctorum*, julii t. VII, *Comm. præv. de S. Ignatio*, n. 185; mais cf. *Études, loc. cit.*, p. 106, note, et *Acta S. Ignatii a P. Consalvio*, n. 81, dans *Monumenta historica Societatis Jesu, Ignatiana*, sér. IV, t. I, p. 85.

Le témoignage de Bobadilla montre que ce n'est pas seulement la formation spirituelle, mais encore une direction utile pour leurs études, que pouvait donner à ses disciples l'ancien soldat, dont on a voulu faire un ignorant. Au reste, cette direction se trouve indiquée déjà dans ses *Règles pour penser comme l'Église*. Ces règles, par lesquelles il a terminé son livre des Exercices, furent probablement rédigées à Paris en vue des premières agitations protestantes. Il recommande de louer à la fois la théologie positive et la scolastique. Et remarquons comment, à cette occasion, il définit le but et la méthode de la vraie scolastique : « C'est, dit-il, le mérite le plus particulier des docteurs scolastiques, comme saint Thomas, saint Bonaventure, le Maître des Sentences, etc., de définir et élucider *pour nos temps* les choses nécessaires au salut, et de combattre et démasquer toutes les erreurs avec toutes leurs fraudes. Car les docteurs scolastiques, étant plus récents, ne profitent pas seulement de la vraie intelligence de la sainte Écriture et des écrits des saints docteurs *positifs*, mais illuminés eux-mêmes et éclairés par l'assistance divine, ils ont en outre le secours des conciles, des canons et des constitutions de notre sainte mère l'Église. » Saint Ignace ne concevait donc pas la vraie scolastique isolée de la positive et négligeant, comme Melchior Cano accuse ses contemporains de le faire, l'étude sérieuse de l'Écriture, des Pères et en général des monuments de la tradition catholique.

Quant à la mesure de science acquise par Ignace, voici ce qu'en dit son compagnon, le P. Jacques Lainez, le théologien admiré au concile de Trente : « Quoiqu'il eût plus d'empêchements que les autres étudiants, il mit à l'étude autant d'application et fit autant ou plus de progrès, toutes choses égales d'ailleurs, que tous ses condisciples. Il parvint ainsi à une science moyenne, comme il l'a montré dans les examens publics et dans les disputes de son cours. » *Monumenta historica. Scripta de S. Ignatio*, t. I, p. 110. Le P. Jérôme Nadal atteste également son ardeur et sa persévérance extraordinaires au travail, son assiduité aux exercices et le grand fruit qu'il en retira. *Monumenta historica. Epist. P. Nadal*, t. IV, p. 226.

Une véritable compétence ne manquait donc pas à saint Ignace pour organiser l'enseignement théologique dans son ordre. Par le fait il en a très sagement posé les bases essentielles dans la IV[e] partie de ses *Constitutions*. Voici comment débute le c. XII, où il traite des « facultés » (disciplines), qui sont à enseigner dans les universités de la Compagnie : « Comme la fin de la Compagnie et des études est d'aider les prochains à la connaissance et à l'amour de Dieu et au salut de leurs âmes; et pour cela le moyen le plus propre étant la théologie, c'est sur celle-ci qu'il faudra insister principalement dans les universités de la Compagnie, en faisant traiter avec soin, par de très bons maîtres, ce qui touche à la doctrine scolastique et à la sainte Écriture, et aussi, de la positive, ce qui convient pour la dite fin, sans entrer dans la partie du droit canonique qui sert pour le for contentieux. »

Au c. XII, *Des livres qu'il faut lire*, c'est-à-dire expliquer, après avoir rappelé ce qu'il a dit en parlant des collèges (d'étudiants jésuites, c. V), « on ne lira, continue-t-il, dans chaque faculté que les livres dont la doctrine est tenue pour la plus solide et la plus sûre, sans en admettre qui soient suspects, ou eux ou leurs auteurs. Mais voici en particulier ceux qui doivent être nommés pour chaque université, dans la théologie : on lira l'Ancien et le Nouveau Testament et la doctrine scolastique de saint Thomas; pour la positive, on choisira ceux qui conviennent le mieux à notre fin. »

Quand le fondateur de la Compagnie prescrivait ainsi d'expliquer saint Thomas à ses étudiants, c'était là presque une nouveauté. En effet, malgré la grande autorité dont il jouissait depuis longtemps dans l'Église, le docteur angélique n'avait guère eu jusque-là de commentateurs, même dans son ordre. C'était le « Maître des Sentences », Pierre Lombard, que les professeurs, même dominicains, glosaient et exposaient à leurs auditeurs. Aussi saint Ignace, dans une déclaration ajoutée au passage des Constitutions que je viens de rappeler, pour ne point rompre trop vite avec l'usage consacré, indiquait encore le Lombard à « lire » avec saint Thomas. C'est ce qui fut exécuté par le premier professeur de théologie du Collège romain, durant trois ans. Mais depuis lors, le Maître des Sentences céda la place à saint Thomas, qui fut seul commenté par tous les grands théologiens jésuites. A Paris, Maldonat en 1569 commence également par suivre Pierre Lombard; mais Mariana, dès 1570, prend saint Thomas : ce fut le premier cours de ce genre fait à Paris en dehors du couvent des dominicains. Tout le passé de l'enseignement théologique dans la Compagnie autorisera la Congrégation générale de 1645 à dire au pape, que, « depuis déjà tout un siècle, peut-être nulle autre famille religieuse n'avait consacré plus de travaux et de veilles à faire connaître la doctrine de saint Thomas ». C'est là un mérite qui ne saurait être effacé parce qu'on s'est permis d'abandonner son sentiment dans des cas très rares, et pour de très fortes raisons, à l'exemple de Victoria et d'autres thomistes illustres.

Saint Ignace n'a jamais prescrit à ses professeurs d'enseigner toutes et rien que les opinions de saint Thomas. Il leur donne pour règle générale de suivre la doctrine « la plus solide », « la plus sûre », « la plus approuvée dans l'Église ». Il précise sa pensée en déclarant que « des opinions *nouvelles* ne sont pas à admettre », c'est-à-dire, comme il s'explique immédiatement, « des opinions *contraires* au sentiment *commun* de l'Église et des docteurs ». Il ajoute que, dans les questions mêmes où les docteurs catholiques ont des opinions différentes ou contraires, il faut dans la Compagnie viser à l'uniformité, surtout dans l'intérêt de la charité fraternelle; et le moyen qu'il indique pour cela est que chacun, « autant que possible, s'accommode à la doctrine la plus commune dans la Compagnie ». Les termes précautionneux dont use le saint fondateur indiquent suffisamment qu'il n'a jamais espéré ni désiré l'uniformité absolue de sentiment dans son ordre. Sa connaissance de la nature humaine le lui interdisait, aussi bien que le souci du progrès légitime, qui ne lui était pas indifférent. Il ne dit pas qu'il condamnerait des explications, des théories nouvelles, sur des points où il n'y a pas de « sentiment commun de l'Église et des docteurs », si elles avaient leur utilité pour l'intelligence et la défense de la doctrine catholique.

Bien plus, il comptait que les travaux des siens produiraient des nouveautés de ce genre. En effet, tout en assignant pour base de l'enseignement théologique de sa Compagnie la théologie scolastique de saint Thomas, il ajoute que, si dans la suite un manuel de théologie était composé qui fût « plus approprié à nos temps », on pourrait, après examen très sérieux et avec l'approbation du Père général, l'employer dans les cours. Le saint chercha même à provoquer la composition d'un ouvrage de ce genre, surtout en vue des besoins de l'Allemagne; il espéra un certain temps l'obtenir de son plus savant compagnon, Lainez : les multiples travaux de celui-ci ne lui permirent pas d'en pousser bien loin la rédaction. Mais nombre d'autres théologiens ont surgi dans la Compagnie, qui ont suivi la pensée de leur Père; et, fidèles à saint Thomas comme guide habituel, ils surent le compléter, soit par les questions de controverse, qui, au XIIIe siècle, ne se posaient point, soit par l'introduction plus large des éléments de positive, soit par les théories développées sur les fondements jetés par le docteur angélique ou même construites à nouveau. Bellarmin, Tolet, Molina, Suarez, Vasquez, Valentia, Lugo, Ruiz de Montoya doivent assurément être comptés parmi les interprètes les plus intelligents, en même temps que les plus respectueux, de saint Thomas; mais ils ont amplement démontré par leur exemple la possibilité, après les grands docteurs du moyen âge, d'enrichir encore la théologie, dans l'explication et la preuve, comme dans la défense des dogmes. Voir Jésuites.

Les documents sur saint Ignace se trouvent dans les *Acta sanctorum* des bollandistes, julii t. VII, que complètent déjà en partie plusieurs articles des *Analecta bollandiana*, publiés par les nouveaux successeurs de Bollandus; mais surtout dans les *Monumenta Ignatiana*, qui forment déjà 15 volumes des *Monumenta historica Societatis Jesu*, que publient les jésuites espagnols : série I, *Epistolæ et Instructiones*, 12 vol.; série II, *Exercitia spiritualia et eorum directoria*, 1 vol.; série IV, *Scripta de sancto Ignatio*, 2 vol. Dans la seconde série, on nous donne le texte original des Exercices d'après le manuscrit corrigé de la main de saint Ignace, et, en regard, les deux versions soumises à l'approbation papale en 1548, et enfin la version littérale du P. Roothaan; en note, les variantes de plusieurs copies anciennes, dont une vient du B. P. Lefèvre. Les Directoires, publiés à la suite, sont importants pour la connaissance de l'esprit et de la méthode véritables des Exercices.

Pour le reste de l'abondante littérature relative à saint Ignace, nous renvoyons à son article dans la *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, par De Backer et Sommervogel, et à la *Bibliographie historique* du P. Carayon, ainsi que, pour les ouvrages récents en particulier, aux *Analecta bollandiana*, où tout ce qui a été publié sur le saint depuis quarante ans est signalé en son temps et apprécié avec la compétence bollandienne.

Enfin disons que la *Collection* de la *Bibliothèque des Exercices de S. Ignace*, déjà indiquée dans l'article, est à la 65e livraison et contient, avec d'excellents travaux sur la spiritualité, l'histoire et la pratique des Exercices et des retraites, le relevé par années des publications sur cette matière.

J. Brucker.

IGNORANCE. — I. Notion. II. Espèces. III. Culpabilité. IV. Applications morales.

I. Notion. — L'ignorance, que saint Thomas définit « la privation de la science », n'est pas l'absence de connaissance dans n'importe quel sujet, autrement, les minéraux et les plantes, qui sont privés de connaissance sensible, et les animaux, de connaissance intellectuelle, seraient des ignorants. C'est la privation de la connaissance intellectuelle dans un sujet apte, de sa nature, à l'acquérir. Et encore la simple négation de science dans un être intelligent n'est pas de l'ignorance; c'est, selon le mot de ἀνγοία, employé par le pseudo-Aréopagite, *De hierarchia cælesti*, c. VII, n. 3, *P. G.*, t. III, col. 209, à propos des anges, de la *non-science, nescientia*. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXVI, a. 2. Mais encore tout être intelligent n'est pas tenu d'acquérir toute connaissance. Un idiot en est incapable. Un homme qui n'a pas étudié ignore beaucoup de choses. Un esprit cultivé, à moins d'être un Pic de la Mirandole, ne peut disserter *de omni re scibili et quibusdam aliis*. L'ignorance dont s'occupent les théologiens est la privation de la connaissance des vérités que tous ou chacun sont obligés de savoir. Personne, à moins qu'il ne soit chargé de les enseigner, n'est tenu de connaître les théorèmes de la géométrie. Mais tous les hommes sont tenus, de règle commune, de connaître les vérités principales de la foi et les préceptes universels du droit. Les particuliers doivent, en outre, connaître tout ce qui concerne leur état ou leur office : un médecin, la médecine; un prêtre, la théologie, etc., bref, ce qui lui est nécessaire pour accomplir régulièrement un acte qu'il est obligé d'accomplir. S. Thomas, *loc. cit.* Dans tous les cas où l'on doit posséder une connaissance, sa privation devient un *défaut* de science, qui est alors imputable.

II. Espèces. — Les théologiens ont distingué différentes sortes d'ignorance, en considérant la privation de science à des points de vue différents :

1° Quelques-uns ont distingué l'ignorance *négative*, qui est la *nescience*, dont nous venons de parler; l'ignorance *privative*, au sens selon lequel saint Thomas a défini l'ignorance, et l'ignorance *positive*, qui existe chez un homme qui, non seulement manque de la connaissance religieuse qu'il était tenu d'avoir, mais qui en plus, par suite de ses mauvaises dispositions, a adhéré à l'erreur contraire à la vérité catholique qu'il devait croire.

2° Au point de vue du sujet chez qui elle existe, l'ignorance est *invincible* ou *vincible*.

1. L'ignorance *invincible* est celle qui n'a pu être dissipée par un effort moral sérieux, soit qu'un sujet n'ait jamais pensé à rechercher la vérité qu'il était tenu de connaître, soit qu'il n'ait pas abouti dans les recherches qu'il avait faites autant qu'il en était capable. Quand le sujet n'a jamais pensé à l'obligation qu'il avait de s'instruire, ou ne s'en est pas douté, son ignorance est, à proprement parler, l'ignorance invincible, et elle est involontaire, même lorsque, s'étant douté de l'obligation de s'instruire, il n'a pu parvenir par l'étude à connaître la vérité ou son devoir.

2. L'ignorance *vincible* est celle qui aurait pu être dissipée par une diligence moralement suffisante à la faire cesser, diligence que le sujet n'a pas employée pour connaître la vérité qu'il avait le devoir d'acquérir. Elle est donc volontaire, puisqu'elle pouvait être chassée sans trop de difficulté par un effort suffisant et qu'elle ne l'a pas été. Si le sujet n'a pas voulu délibérément faire cet effort et a préféré rester dans son ignorance, soit pour ne pas changer de conduite et pécher librement, soit pour excuser son péché, soit pour ne pas troubler son repos par une recherche inquiétante, l'ignorance vincible devient alors *affectée*, et elle est directement voulue. Mais l'ignorance vincible peut n'être volontaire qu'indirectement, par le fait que les moyens de la vaincre ont été omis; c'est alors l'ignorance de pure négligence. Elle n'est pas affectée et voulue pour elle-même; elle est le résultat de l'omission des moyens nécessaires à employer pour la dissiper. Cette négligence mise à se renseigner peut exister perpétuellement, par exemple, si elle s'applique à l'étude des choses de la foi ou des obligations d'un état ou d'une charge qu'on assume. Elle peut aussi se rencontrer dans un cas particulier seulement, et saint Thomas cite l'exemple du sagittaire qui, avant de tirer une flèche dans un lieu qui est ordinairement fréquenté par des passants, ne prend pas soin de re-

garder si quelqu'un y passe, au risque de le tuer. *De malo*, q. III, a. 8.

Les moralistes déterminent encore généralement des degrés différents dans l'ignorance vincible non affectée. Elle est *simplement vincible* chez le sujet qui fait bien quelque effort pour sortir de son ignorance, sans en faire toutefois un assez grand pour y parvenir. Elle est *crasse* ou *supine*, quand aucun moyen ou à peu près aucun n'a été pris pour la dissiper. Quelques théologiens identifient l'ignorance crasse et supine. D'autres les distinguent, en reconnaissant une gravité plus grande à l'ignorance supine, soit en raison de sa plus longue durée, soit que l'ignorance crasse ne résulte que de la seule négligence et que la supine provienne d'une affection excessive ou d'une sollicitude trop grande, apportées à d'autres affaires et qui empêchent de s'appliquer à l'étude des choses qu'on est tenu de savoir.

3° Au point de vue de l'objet, l'ignorance peut porter sur une question *de droit*, ou sur une question *de fait*, ou encore sur une question de *sanction* ou de *peine*.

L'ignorance *du droit* est celle de la loi ou du précepte qui ordonnent ou interdisent un acte. Saint Thomas, *De malo*, q. III, a. 8, cite l'exemple de l'homme qui ignorerait que la fornication est un péché et s'y livrerait. Un catholique pourrait ignorer que l'affinité est un empêchement dirimant du mariage, ou que le jeûne ecclésiastique est imposé tel jour de l'année. Cette sorte d'ignorance peut s'appliquer au droit naturel, au droit divin et au droit humain, ecclésiastique ou civil.

L'ignorance de *fait* est celle d'un homme qui ne sait pas que l'acte qu'il accomplit est un acte interdit par une loi. Saint Thomas, *loc. cit.*, cite l'exemple de l'homme qui, croyant s'unir à sa femme, en connaît une autre. Un catholique, qui sait que l'affinité dirime le mariage, ignore que cet empêchement existe entre lui et sa femme. Celui qui connaît la loi du jeûne ecclésiastique à tel jour de l'année, ignore que ce jour est arrivé et ne jeûne pas. Les exemples de ce genre pourraient facilement être multipliés.

L'ignorance *de la sanction* ou *de la peine* existe chez celui qui, sachant qu'un acte est interdit par la loi, ignore qu'une sanction, par exemple, l'excommunication, est attachée à l'acte prohibé, tel que frapper violemment un clerc. Un catholique peut aussi ignorer que l'absolution du péché qu'il a commis est réservée au souverain pontife.

4° Enfin, en raison de l'action dont elle peut être cause, l'ignorance est ou bien *antécédente*, ou bien *concomitante*, ou bien *conséquente*.

Il ne s'agit pas ici de l'ignorance affectée qui est directement ou indirectement l'effet d'un acte volontaire, mais de l'ignorance qui est cause d'un acte voulu par suite d'elle ou avec elle. L'ignorance est alors antécédente ou concomitante. Elle est *antécédente*, quand elle précède l'acte voulu, dont elle est la cause involontaire, puisque l'agent n'aurait pas voulu son acte, s'il avait su l'effet imprévu qui devait en résulter. Le cas se produit, dit saint Thomas, quand un homme, ignorant une circonstance de son acte, qu'il n'était pas obligé de savoir, accomplit ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait connu cette circonstance, et l'exemple cité par le saint docteur est celui du sagittaire qui, après un examen diligent, ignorant qu'un passant est sur la route, lance une flèche et tue le passant, ce qu'il n'aurait pas fait s'il eût su la présence du passant. L'ignorance est alors *antécédente* à l'acte. Elle est *concomitante*, quand l'agent, ignorant la portée de son acte, aurait cependant voulu l'accomplir, même s'il avait su ce qui devait résulter. L'ignorance ne l'a pas poussé à faire ce qui est advenu, mais il est arrivé que ce qu'il ne voulait pas s'est produit au lieu de ce qu'il voulait. C'est le cas du chasseur qui, voulant tuer un cerf, tue son ennemi. Ce chasseur ne voulait pas tuer son ennemi, dont il ignorait la présence; cependant, il aurait tiré alors même qu'il eût su viser son ennemi. Il n'a donc pas fait un acte qui aurait répugné à sa volonté; son acte toutefois n'a pas été voulu, puisqu'il ignorait sa portée. L'ignorance n'a pas précédé l'acte et n'en a pas été la cause; elle l'a seulement accompagné, et le chasseur a tué son ennemi, non pas *ex ignorantia*, mais *cum ignorantia*.

L'ignorance *conséquente* porte, elle, sur l'acte de volonté, puisqu'elle est voulue elle-même directement ou indirectement. Elle suit donc cet acte, dont elle est un effet. Par suite, elle est elle-même volontaire : directement, quand l'acte d'ignorance est voulu, par exemple, lorsque quelqu'un veut ignorer, soit pour excuser son péché, soit pour ne pas sortir de la voie du péché dans laquelle il est entré selon cette parole : *Scientiam viarum tuarum nolumus*, Job., XXI, 14; indirectement, lorsqu'on refuse de prendre les moyens de connaître ce qu'on peut et ce qu'on doit savoir. La première sorte d'ignorance conséquente est donc l'ignorance affectée. Saint Thomas appelle la seconde sorte *ignorantia malæ electionis*, qui provient de la passion ou de la mauvaise habitude. Ainsi quelqu'un n'a nul souci d'acquérir une connaissance qu'il doit posséder : par exemple, les principes universels du droit que chacun doit savoir; sa négligence à s'instruire est volontaire et conséquente à l'acte de volonté qui l'a produite. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. VI, a. 8.

III. Culpabilité. — 1° *De l'ignorance vincible et invincible.* — Il est clair, dit saint Thomas, *ibid.*, q. LXXVI, a. 2, que quiconque néglige d'avoir ou de faire ce qu'il est tenu d'avoir ou de faire, pèche par omission. D'où celui qui par sa négligence à s'instruire ignore ce qu'il est tenu de savoir, commet un péché. On n'imputera à la négligence de personne qu'il ignore ce qu'il ne peut savoir. L'ignorance invincible, qu'aucune étude ne peut faire cesser, n'est donc pas imputable, puisqu'elle n'est pas volontaire, ne pouvant être dissipée par celui qui en est atteint. Toute ignorance invincible n'est donc pas un péché. L'ignorance vincible est un péché, si elle porte sur les choses qu'on est tenu de savoir; mais elle ne l'est pas, si elle porte sur les choses qu'on n'est pas tenu de savoir. La gravité de la faute d'ignorance est proportionnée à la gravité de la négligence mise à apprendre la vérité ou le devoir; Suarez n'admet la gravité du péché d'ignorance vincible que si cette ignorance est crasse ou supine. *De censuris*, disp. IV, sect. X, n. 11, 12.

2° *De l'ignorance antécédente, concomitante et conséquente.* — L'ignorance antécédente et l'ignorance concomitante, quand elles sont involontaires, ne sont pas coupables. Elles ne le seraient que si, avant d'agir, l'agent n'avait pas pris le soin suffisant de se renseigner sur la moralité de son acte. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXVI, a. 4. L'ignorance conséquente ou affectée, même celle de mauvaise élection, sont coupables, parce qu'elles proviennent de la volonté d'ignorer. Le refus de s'instruire et la passion qui pousse à agir sans connaissance suffisante sont répréhensibles. S. Thomas, *ibid.*, q. VI, a. 8. La négligence à s'instruire et même la simple inconsidération avant d'agir sont des péchés. S. Thomas, *ibid.*, a. 2, ad 3um. Ainsi un confesseur, un juge, un avocat qui négligent gravement d'étudier les devoirs de leur état, commettent une faute et ils sont responsables de toutes les fausses décisions ou consultations que leur ignorance leur fait donner.

IV. Applications morales. — L'ignorance entre souvent en ligne de compte dans les traités de théologie morale. On a déjà dit quelle sorte d'ignorance excuse de l'hérésie. Voir Hérésie, t. VI, col. 2220-2221.

Nous examinerons les principaux des autres points de morale dans lesquels l'ignorance joue un rôle et exerce quelque influence.

1° *Les actes accomplis par ignorance sont-ils moralement imputables à l'agent?* — Tout acte humain doit être accompli avec connaissance et volonté. Or, de sa nature, l'ignorance rend involontaire l'acte dont elle est la cause. Elle est, en effet, la privation de la connaissance rationnelle de la malice ou de la prohibition de l'acte. Par suite, elle fait produire à l'agent un acte qu'il n'aurait pas accompli s'il avait su qu'il était mauvais ou prohibé. Elle enlève le volontaire de l'acte, comme disent les théologiens. L'acte dont elle est la cause est par suite involontaire comme elle; il n'est donc pas imputable à l'agent. Noé, qui ignorait la force du vin, ne fut pas responsable de son ivresse. Cette conclusion est vraie non seulement lorsque l'ignorance est antécédente à l'acte, mais encore lorsqu'elle lui est concomitante. L'ignorance concomitante n'est pas cause de l'acte, mais elle l'accompagne, et elle empêche que l'acte mauvais soit voulu. Ainsi un fils qui tue son père, sans savoir que son père est sa victime, n'est pas parricide. Il ne le serait pas encore, même si ses dispositions étaient telles qu'il tuerait cet homme s'il savait qu'il est son père. Il commettrait seulement un homicide pour avoir voulu tuer un homme qui peut-être l'avait offensé. Il n'a pas péché, dans le premier cas, à cause de son ignorance; il a agi dans l'ignorance. S. Thomas, *ibid.*, a. 4, in corp. et ad 3um. Toutefois, l'ignorance, qui est la cause de l'acte, n'excuse pas toujours de toute faute. Si elle ne porte que sur une circonstance de l'acte, et non sur l'acte tout entier, l'agent a conscience que son acte est coupable, au moins en quelque chose, et il en est responsable dans cette mesure. C'est le cas du fils qui tue son père en voulant seulement frapper un homme qui l'a offensé; il commet un homicide, non un parricide. L'ignorance affectée et l'ignorance suite d'une négligence volontaire n'excusent pas totalement du péché, à moins qu'elles ne concernent des vérités qu'on n'est pas tenu de savoir. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

Quand l'ignorance diminue le volontaire, elle diminue d'autant la faute, qui n'est plus entièrement volontaire. Ainsi l'ignorance affectée, si elle n'est volontaire qu'indirectement et par accident, diminue le volontaire, et par suite le péché. La volonté ne se porte pas alors directement vers le péché; elle ne le veut que par accident; le péché en est donc amoindri. Tel est le cas de l'homme qui s'enivre pour que, manquant de discrétion durant son ivresse, il accomplisse la faute pour laquelle il a de l'attrait et qu'il ne veut pas éviter. Mais l'ignorance affectée, qui est directement volontaire, loin de diminuer la faute, l'augmente au contraire, puisqu'elle pousse la volonté à pécher plus librement. *Ibid.*, a. 4. Par ces paroles, saint Thomas veut dire, non pas que le péché ainsi accompli est aggravé, mais qu'il procède d'un plus grand amour du péché ou de l'intention que le pécheur a de pécher.

2° *Un homme, jouissant de l'usage de la raison, peut-il être vraiment et de bonne foi dans l'athéisme négatif, qui est la simple ignorance de Dieu?* — Pour qu'il soit dans la bonne foi, cet homme aura dû employer tous les moyens qui étaient à sa disposition pour connaître si Dieu existe. Son ignorance devra être invincible et non coupable. Or, cette ignorance ne paraît pas possible. Au témoignage de l'Écriture, l'ignorance de Dieu, dans laquelle se trouvaient les païens, était déraisonnable et coupable. Sap., XIII, 1-9; Rom., I, 20, 21. Tous les Pères ont pensé que l'on ne saurait méconnaître Dieu sans se rendre coupable. Voir Petau, *De Deo*, l. I, c. I, II; Thomassin, *De Deo*, l. I. Tel est aussi le sentiment de tous les théologiens. Cette doctrine résulte encore de la facilité qu'ont les hommes de connaître l'existence de Dieu par le moyen des créatures. Voir t. IV, col. 834-835. Quelques théologiens admettent cependant qu'un homme, ayant atteint l'âge de raison, peut demeurer, pendant un court espace de temps, dans l'ignorance invincible de l'existence de Dieu. Mais il ne s'agit pas du premier usage de la raison; il s'agit du plein usage de cette raison, qui suppose la conscience réfléchie de la loi morale. Or cette connaissance ne peut exister sans une connaissance au moins confuse de Dieu, qui est la règle suprême du bien et qui interdit de faire le mal. Un homme ne semble donc pas pouvoir, dans le plein usage de sa raison, ignorer Dieu de bonne foi. C'est une des raisons pour lesquelles il ne saurait y avoir de péché purement philosophique, c'est-à-dire de faute qui violerait gravement la loi morale, sans être en même temps une offense de Dieu. L'existence du péché philosophique a été condamnée par Alexandre VIII, le 24 août 1690. Voir t. I, col. 749-751. Cf. J.-M.-A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 327-329; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, tr. III, sect. I, c. I, n. 235, 5e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. I, p. 150-151. Voir toutefois, l'article du cardinal Billot, *Les infidèles, adultes d'âge, non de raison et de conscience*, dans les *Études*, du 20 août 1920, p. 386-403.

3° *Peut-il y avoir ignorance invincible, et par conséquent non coupable, touchant quelques préceptes de la loi naturelle?* — Les théologiens ont distingué, à ce sujet, les premiers principes du droit naturel, les conséquences prochaines et les conclusions éloignées qui en découlent. Or ils enseignent communément que l'ignorance invincible ne peut exister au sujet des premiers principes du droit naturel, tels que *Quod tibi fieri non vis alteri non facies; Deus est colendus; Bonum est amandum, malum fugiendum*, ni au sujet des conclusions prochaines qui découlent de ces principes premiers. Saint Thomas enseigne expressément que les premiers principes communs de la loi naturelle et certains principes propres, qui sont comme des conclusions des principes communs, ne peuvent être ignorés, les premiers par personne et les seconds par très peu d'hommes seulement, *et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar (De bello gallico, l. VI, circa med.)*. La loi naturelle ne peut être effacée du cœur des hommes, *in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem.* Et le saint docteur ajoute : *Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit (Rom., I). Ibid.*, a. 6. Dans une dissertation spéciale, saint Alphonse de Liguori a joint au témoignage de saint Thomas ceux de nombreux théologiens tant probabilistes que non probabilistes, qui enseignent que l'ignorance invincible peut se rencontrer et doit être admise, quand il s'agit des conclusions éloignées, médiates et obscures, qui découlent des principes du droit naturel. Il cite saint Antonin, qui déclare que les plus grands docteurs eux-mêmes, saint Bonaventure et saint Thomas, par exemple, ne sont pas tombés d'accord sur quelques conclusions éloignées du droit naturel. *Theologia moralis*, l. I, tr. II,

De legibus, c. IV, dub. I, n. 170-171. Saint Alphonse prouve ensuite, n. 172, cette doctrine par la condamnation, portée le 7 décembre 1690, de la proposition deuxième des jansénistes belges, voir t. I, col. 752-753, suivant laquelle l'ignorance invincible du droit naturel n'excuse pas de péché formel dans l'état de nature déchue, et par celle de la 68e proposition de Baius, enseignant que l'infidélité négative est un péché en ceux à qui Jésus-Christ n'a pas été annoncé. Voir t. II, col. 98. Le saint docteur tire la même conclusion de la condamnation, faite sous Alexandre VIII, de la proposition troisième des jansénistes belges : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.* Voir t. I, col. 753. Si l'ignorance invincible au sujet du droit naturel n'existait pas, on ne pourrait sans faute suivre une opinion même très probable, puisque cette opinion elle-même fait courir le risque de se tromper, quand elle reste dans les limites de la probabilité et n'en sort pas. Saint Alphonse répond enfin, n. 173, très longuement à deux adversaires de sa thèse. Cf. A. Lehmkuhl, *op. cit.*, tr. II, n. 187, p. 134.

On ne saurait s'étonner que des particuliers soient dans l'ignorance invincible au sujet de quelques conclusions éloignées du droit naturel, par exemple, relativement à des contrats usuraires, à certains scandales à éviter, etc., quand on constate que, sur quelques-unes, de saints et doctes personnages ont émis et émettent aujourd'hui encore des sentiments différents sur des points sur lesquels l'Église ne s'est pas prononcée. Cf. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. I, tr. II, c. I, a. 2, § 2, n. 125, 126, Rome, 1885, t. I, p. 84.

4° *L'ignorance relativement au droit positif, divin et humain, ecclésiastique et civil.* — Si l'ignorance invincible, et par suite non coupable, peut se rencontrer relativement aux conclusions éloignées du droit naturel, à plus forte raison est-elle possible et existe-t-elle, non pas seulement chez les hommes incultes, mais même chez les hommes doctes et pieux, en ce qui concerne les préceptes positifs de la loi divine et des lois humaines, ecclésiastiques et civiles. Quand elle existe, elle exempte du péché, au for interne de la conscience. Cf. Marc, *loc. cit.*, c. V, a. 1, 1°, p. 188. Au for externe, elle ne se présume généralement pas, pas plus qu'au sujet de la peine. *Codex juris canonici*, can. 16, § 2. Quand elle est invincible, elle n'est pas imputable; si elle est vincible, elle diminue plus ou moins la culpabilité, selon le degré de culpabilité de l'ignorance. *Violatio legis ignoratæ nullatenus imputatur, si ignorantia fuerit inculpabilis; secus imputabilitas minuitur plus minusve pro ignorantiæ ipsius culpabilitate.* Can. 2202, § 1. *Si quis legem violaverit ex omissione debitæ diligentiæ, imputabilitas minuitur pro modo a prudenti judice ex adjunctis determinando; quod si rem prævideril, et nihilominus cautiones ad eam vitandam omiserit, quas diligens quivis adhibuisset, culpa est proxima dolo.* Can. 2203, § 1. Dans ce dernier cas, la négligence aggrave donc la faute. En effet, *imputabilitas delicti pendet ex dolo delinquentis vel ex ejusdem culpa in ignorantia legis violatæ aut in omissione debitæ diligentiæ, quare omnes causæ quæ augent, minuunt, tollunt dolum, aut culpam, eo ipso augent, minuunt, tollunt delicti imputabilitatem.* Can. 2199. Ces règles canoniques ne sont que l'application des principes théologiques que nous avons exposés plus haut.

Le droit français n'admet pas l'ignorance de la loi et il punit toute violation de la loi, même celle qui n'est pas imputable au regard de la conscience. Les théologiens enseignent que, *post sententiam judicis*, on est obligé en conscience de subir la peine infligée pour la violation non coupable d'une loi civile, à moins qu'elle ne dépasse évidemment les limites d'une juste vindicte de la loi.

5° *L'ignorance, qui excuse de la violation non coupable d'une loi, excuse-t-elle de la peine attachée à la violation de cette loi?* — D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XLVI, a. 6, ad 2um, il est de la nature d'une peine afflictive *quod pro aliqua culpa inferatur.* Comme l'ignorance invincible du droit excuse de toute faute, on en conclut que l'absence de la faute entraîne l'absence de la peine. La conclusion est valable au for de la conscience. Il n'en est plus de même au for extérieur, et le nouveau Code de droit canonique a réglé en ce point la jurisprudence du for externe ecclésiastique. Il suffira donc de citer ici ses décisions. Can. 2229, § 1. *A nullis latæ sententiæ pœnis ignorantia affectata sive legis sive solius pœnæ excusat, licet lex verba de quibus in § 2 contineat.*

§ 2. *Si lex habeat verba :* præsumpserit, ausus fuerit, scienter, studiose, temerarie, consulto egerit *aliave similia quæ plenam cognitionem ac deliberationem exigunt, quælibet imputabilitatis imminutio sive ex parte intellectus sive ex parte voluntatis eximit a pœnis latæ sententiæ.*

§ 3. *Si lex verba ista non habeat :* 1° *Ignorantia legis aut etiam solius pœnæ, si fuerit crassa vel supina, a nulla pœnæ latæ sententiæ eximit; si non fuerit crassa vel supina, excusat a medicinalibus, non autem a vindicativis latæ sententiæ pœnis;* 2° *Ebrietas, omissio debitæ diligentiæ, mentis debilitas, impetus passionis, si, non obstante imputabilitatis deminutione, actio sit adhuc graviter culpabilis, a pœnis latæ sententiæ non excusant.*

C'est d'après ces règles qu'il faut interpréter ce que les anciens théologiens enseignaient à ce sujet et ce qui a été dit ici même, t. II, col. 2121, à propos des censures ecclésiastiques. La discussion concernant l'ignorance affectée est donc résolue par le canon 2229, § 1, dans le sens négatif. Le § 3 établit la discipline au rapport de l'ignorance crasse ou supine et tranche les divergences d'opinions des théologiens. Voir Cl. Marc, *op. cit.*, part. II, sect. III, tr. II, c. I, a. 3, n. 1269, t. II, p. 828-829; A. Lehmkuhl, part. II, l. II, tr. I, sect. I, c. I, § 2, n. 865, t. II, p. 620-622.

Les théologiens enseignent communément que l'ignorance, qui excuse de la censure, excuse aussi de la réserve du péché auquel est attachée une censure. En effet, c'est la censure qui est réservée immédiatement; le péché ne l'est que médiatement. La censure étant le moyen par lequel le péché est réservé, ce moyen enlevé, le péché n'est plus réservé. Le nouveau Code canonique a sanctionné cette doctrine dans son canon 2246, § 3 : *Reservatio censuræ impedientis receptionem sacramentum importat reservationem peccati cui censura adnexa est verum si quis a censura excusatur vel ab eadem fuit absolutus, reservatio peccati penitus cessat.* Mais si on ignore seulement la réserve du péché auquel une censure est attachée, cette ignorance excuse-t-elle de la réserve? Quelques théologiens avaient répondu affirmativement. Mais saint Alphonse, avec Quarti et Mazzotto, *De pænitentia*, disp. II, q. III, c. II, a soutenu que, dans ce cas, l'ignorance n'excusait pas de la réserve du péché. Le coupable, ayant accepté la censure que sa faute lui faisait encourir, avait implicitement accepté la réserve du péché commis, comme tous les autres effets de sa faute, bien qu'il les ignorât. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, dub. IV, n. 580. Cf. A. Lehmkhul, *op. cit.*, t. II, p. 622.

Quant aux cas réservés au souverain pontife sans aucune censure jointe et aux cas dont les évêques se réservent l'absolution, beaucoup de théologiens admettaient que l'ignorance excusait de la réserve, qui était une peine que l'ignorance empêchait d'encourir, et récemment Linsemann, *Moraltheologie*, § 68, s'était rallié à leur sentiment. L'opinion la plus commune cependant, que suivait saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 581,

soutenait que, dans tous ces cas, l'ignorance de la réserve ne fait pas que l'absolution du péché ne soit vraiment réservée. La réserve, en effet, n'est pas une peine qui atteint les pénitents; elle restreint seulement la juridiction des confesseurs. La réserve, par elle-même, n'est qu'une évocation de certains cas au jugement des supérieurs et une limitation du pouvoir d'absoudre chez les inférieurs. *Codex juris canonici*, can. 893. Si la raison de saint Liguori vaut, elle a maintenant peu de portée, puisqu'un seul péché est réservé au saint-siège *ratione sui*, à savoir, la faute de délation qui accuse un prêtre du crime de sollicitation au péché, canon 894, et que les évêques sont invités à ne se réserver l'absolution que d'un petit nombre de fautes très graves. Canons 897, 898.

Les théologiens discutent aussi la question de savoir si une loi pénale, qui irrite certains actes, voit son effet suspendu par l'ignorance invincible de cette loi. Voir Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. III, c. I, n. 137, Prato, 1889, t. I, p. 313-314; A. Lehmkuhl, *op. cit.*, tr. III, c. V, § 6, n. 214, t. I, p. 138. Le Code canonique a tranché la question au sujet de l'irrégularité et des empêchements aux ordres : *Ignorantia irregularitatem sive ex delicto sive ex defectu atque impedimentorum ab eisdem non excusat.* Can. 988.

6° Parmi les questions morales dans lesquelles intervient l'ignorance, signalons encore les deux suivantes, qui concernent l'administration des sacrements : 1. Un confesseur ne peut absoudre un pénitent qui ignorerait les mystères de la foi, par suite d'une négligence coupable, avant de l'avoir instruit des mystères de la sainte Trinité et de l'incarnation de Notre-Seigneur. En effet, le pape Innocent XI a condamné, le 2 mars 1679, cette 64e proposition des jansénistes : *Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis et incarnationis Domini nostri Jesu Christi.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1294.

D'autre part, Busenbaum, ayant fait au confesseur une obligation d'avertir le pénitent, qui était dans l'ignorance vincible et gravement coupable, de sortir de son mauvais état, et même d'instruire de son devoir celui dont l'ignorance était invincible, lorsqu'il y avait espoir de lui faire entendre raison, fournit à saint Alphonse l'occasion d'un commentaire développé. Le saint docteur étudia spécialement la question de savoir s'il y avait obligation d'avertir le pénitent dans le cas où le confesseur prévoyait que sa monition n'aboutirait pas. Il tenait l'obligation pour certaine quand l'ignorance était coupable, c'est-à-dire vincible, ou portait sur quelque moyen nécessaire au salut. La discussion ne pouvait rouler que sur ce point si l'obligation d'instruire existait quand l'ignorance vincible portait sur des vérités dont la croyance n'était pas nécessaire de nécessité de moyen pour le salut, et quand elle était invincible. Des théologiens sévères, que saint Alphonse nomme, affirmaient l'obligation, lorsque l'ignorance portait sur des préceptes de droit divin ; ils ne l'imposaient pas si elle portait sur des préceptes de droit humain. Saint Alphonse réfuta leurs raisons, qui étaient peu péremptoires, et il se rallia au sentiment qu'il déclarait être à la fois vrai et commun. L'ignorance est-elle invincible, soit qu'elle ait trait au droit divin ou au droit humain, et la monition devant être infructueuse, sinon comporter plus d'inconvénients que de profits, le confesseur peut et doit omettre d'avertir son pénitent, en le laissant dans sa bonne foi. Saint Alphonse a dressé la liste des théologiens qui pensaient ainsi; il a exposé ensuite leurs raisons et les a appréciées. Il les trouvait peu opérantes, mais il en apporta d'autres. La principale et la plus forte est qu'entre deux maux il faut permettre le moindre pour éviter le plus grand. Par suite, il faut laisser commettre un péché matériel plutôt que d'en provoquer un formel, le seul que Dieu punisse, parce que c'est le seul péché qui l'offense. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, dub. V, n. 609, 610, Turin, 1879, t. II, p. 482-486.

2. Au sujet du mariage, le nouveau Code canonique a déterminé la science qui était nécessaire pour que le contrat fût valide et a déclaré que l'ignorance contraire ne se présumait pas après la puberté. Canon 1082, § 1. *Ut matrimonialis consensus haberi possit, necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos.* § 2. *Hæc ignorantia post pubertatem non præsumitur.*

S. Thomas, *De malo*, q. III, a. 7; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. VI, a. 8; q. LXXVI, a. 1-4; Suarez, *De voluntario et libero*, disp. IV; *De peccato*, etc., disp. IV, n. 5, 6; disp. V, sect. II, n. 4, Paris, 1850 sq., t. VI, p. 212-223, 550-551, 558; *De legibus*, l. V, c. XII, XXII, n. 4, t. V, p. 469-473, 514; *De fide*, disp. XIV, sect. I; disp. XVII, sect. II, t. XII, p. 400-403, 429-432; *De censuris*, disp. IV, sect. VIII-IX, t. XXIII *a*, p. 127-136, 148; Salmanticenses, *De voluntario*, a. 8, Paris, Bruxelles, 1878, t. V, p. 529-530; *De bonitate actuum humanorum*, tr. XI, disp. VII, dub. II, § 4, n. 26, t. VI, p. 177; *De vitiis et peccatis*, disp. XIII, t. VII, p. 508-569; Billuart, *Tractatus de actibus humanis*, dissert. I, a. 9, Paris, 1827, t. VII, p. 145-148; *Tractatus de peccatis*, dissert. V, a. 2-9, t. VIII, p. 152-204; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, édit. Migne, Paris, 1865, au mot *Ignorantia*, t. IV, col. 291-300; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, c. IV, dub. I, n. 166-174, Turin, 1879, t. I, p. 113-127; l. VI, tr. IV, c. II, n. 609, 610; l. VII, c. I, dub. IV, n. 45, t. II, p. 482-486, 794; Cl. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. I, tr. I, c. I, a. 2, n. 21, 22, 25; tr. II, dissert. I, c. I, a. 2, § 2, n. 125; dissert. II, c. V, a. 1, n. 218, 220; tr. III, c. I, a. 2, n. 287-289; tr. IV, c. I, a. 1, n. 319; part. II, sect. III, tr. II, c. I, a. 3, n. 1269, Rome, 1885, t. I, p. 17, 18, 19, 82, 138-139, 182-184, 206-207, 828-829; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, tr. I, c. II, a. 2, n. 16-19, 5e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. I, p. 22-25; Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. I, c. III, n. 54-102, édit. D. Palmieri, Prato, 1889, t. I, p. 30-55.

E. MANGENOT.

1. ILDEFONSE (Saint), évêque de Tolède. — I Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Goth d'origine, saint Ildefonse naquit à Tolède, d'une famille illustre, au commencement du VIIe siècle, en 607, sous le règne de Wittéric. D'après une tradition dont Antonio s'est fait l'écho dans la notice qu'il lui consacre, *Bibliotheca hispana vetus*, *P. L.*, t. XCVI, col. 11, il était le fils d'Étienne et de Lucie, et neveu par sa mère d'Eugène, le futur évêque de Tolède, qui l'initia aux premiers éléments de la science et de la vertu et l'envoya ensuite à saint Isidore de Séville pour qu'il pût progresser en l'une et en l'autre. Son séjour auprès d'Isidore ne fut pas sans profit. Il apprit à mépriser les vanités du siècle, et, cédant à l'attrait qu'il avait pour la vie religieuse, il s'enferma, jeune encore, dans le monastère bénédictin d'Agalia, tout près de Tolède. Vers 631, il reçut le diaconat des mains d'Helladius, évêque de Tolède, comme il nous l'apprend lui-même. *De vir. ill.*, 7, *P. L.*, t. XCVI, col. 202. Devenu ensuite abbé de son monastère, il assista et signa en cette qualité aux VIIIe et IXe conciles de Tolède, en 653 et 655. A la mort de son oncle Eugène, devenu évêque de Tolède, il fut obligé, par ordre du roi Recceswinthe, de prendre sa place. Il occupa le siège de Tolède jusqu'au 23 janvier 669, jour de sa mort.

Un de ses contemporains, qui fut son second successeur sur le siège de Tolède, saint Julien, crut devoir ajouter au *De viris illustribus* de saint Ildefonse une notice le concernant. Il y vante particulièrement son éloquence et sa piété, *B. Ildefonsi elogium*, col. 43, sans mentionner aucun des deux miracles racontés plus tard par Cixila, évêque de

Tolède entre 774 et 783, lors de l'occupation arabe. D'après ce dernier, saint Ildefonse aurait été favorisé de deux apparitions, l'une de la part de sainte Léocadie, vierge et martyre, qui, pendant qu'il célébrait la messe en présence du roi, lui révéla le lieu de sa sépulture jusqu'alors inconnu et le remercia, au nom de la reine du ciel, du livre qu'il venait de composer sur la perpétuelle virginité de Marie; l'autre de la part de la sainte Vierge elle-même, qui, à la fête de l'*Expectatio partus*, lui fit présent d'un manteau. Quoi qu'il en soit de ce renseignement, ignoré des contemporains ou tout au moins passé sous silence par eux, saint Ildefonse n'en est pas moins, après saint Isidore, l'une des belles figures de l'épiscopat espagnol au VIIe siècle. Son nom est inscrit dans le Martyrologe romain au 23 janvier.

II. Œuvres. — 1° *Ouvrages qu'il a composés.* — Saint Julien, *loc. cit.*, col. 44, les énumère ainsi qu'il suit : *librum Prosopopæiæ imbecillitatis propriæ; libellum De virginitate sanctæ Mariæ contra tres infideles; opusculum De proprietate personarum Patris et Filii et Spiritus Sancti; opusculum Annotationum actionis diurnæ; opusculum Annotationum in sacris; librum De cognitione baptismi unum, et De progressu spiritualis deserti alium; quod totum primæ partis voluit volumini connectendum. Partis quoque secundæ liber Epistolarum est, in quo, diversis scribens, ænigmaticis formulis egit, personasque interdum induxit; in quo etiam a quibusdam lucutentiora scriptorum responsa promeruit. Partem sane tertiam Missarum esse voluit, hymnorum atque sermonum. Ulterioris deniquc partis liber est quartus, versibus prosaque concretus, in quo epitaphia et quædam sunt epigrammata annotata. Scripsit autem et alia multa, quæ variis rerum ac molestiarum occupationibus impeditus, aliqua cœpta, aliqua semiplena reliquit.* De tant d'ouvrages, qui supposent quelque activité littéraire, tout a disparu, à l'exception de deux réponses à deux lettres de Quiricus, évêque de Barcelone, du *De virginitate perpetua sanctæ Mariæ*, du *De cognitione baptismi*, du *De itinere deserti quo pergitur post baptismum*, et du *De viris illustribus*, dont n'a point parlé saint Julien.

2° *Éditions de ses œuvres.* — A la fin du XVIe siècle, Feu Ardent, des frères mineurs, publia, le premier, tout ce qu'il crut être l'œuvre de saint Ildefonse : *S. Ildefonsi, Toletani archiepiscopi, opera*, Paris, 1576. Un choix s'imposait, qu'une critique plus éclairée devait faire peu à peu. A la fin du XVIIIe siècle, Lorenzana fit le départ entre les ouvrages vraiment authentiques, douteux et apocryphes. *Opera Patrum Toletanorum*, Madrid, 1782-1785. C'est l'édition reproduite par Migne, *P. L.*, t. XCVI, qui la fait précéder d'une *Notitia historica in S. Hildefonsum*, tirée de la *Bibliotheca hispana vetus*, col. 1-42; du *B. Hildefonsi elogium*, de saint Julien, col. 43-44; d'une *Vita S. Hildefonsi*, de Cixila, col. 43-48; d'une autre *Vita* de Rodrigue, col. 47-50; du *Monitum* de Lorenzana sur le livre de la perpétuelle virginité de Marie. Après les ouvrages authentiques, un premier appendice contient les œuvres douteuses, telles que le *De partu Virginis*, qui est de Paschase Radbert, et 14 sermons sur l'Assomption ou sur une des fêtes de Marie, qui ne sauraient être de saint Ildefonse; dans un second appendice se trouvent le *De corona Virginis*, œuvre de doctrine et de piété, digne sans doute de l'évêque de Tolède, mais qui appartient plutôt à un auteur du XIIe siècle; la *Continuatio chronicorum B. Isidori*, ouvrage indigne de tout historien sérieux; 12 *Épigrammes* et une *Épitaphe*, aussi suspectes que possible. Cf. Antonio, *Notitia historica*, *P. L.*, t. XLVI, col. 27-42; Godoy Alcantara, *Historia critica de los falsos chronicones*, Madrid, 1868.

3° *De virginitate perpetua S. Mariæ adversus tres infideles.* — De ces trois infidèles, deux sont nommés, Jovinien et Helvidius; le troisième est simplement désigné sous le terme générique de Juif. Comme Jovinien et Helvidius étaient morts depuis plus de deux siècles, il n'est pas à croire qu'en les prenant nommément à partie, saint Ildefonse ait voulu simplement écrire une œuvre d'apologétique rétrospective. Il se propose, dit-il en commençant, *De virgin.*, col. 57, de résister aux adversaires de Dieu, à tous les profanateurs, aux seuls contradicteurs de la vérité. C'étaient, selon toute apparence, des contemporains espagnols, plus spécialement des juifs, qui reprenaient les objections faites autrefois par Jovinien contre la virginité de Marie *in partu*, et par Helvidius contre la virginité de Marie *post partum*. Il répond moins par des arguments théologiques que par l'affirmation réitérée sous des formes multiples de la croyance chrétienne. Il dit au premier : *Cum conceptu virgo, per conceptum virgo; in conceptu virgo, post conceptum virgo; per partum virgo, cum partu virgo, post partum virgo. De virgin.*, 1, col. 60. Il dit au second : *Hanc domum ingrediens non pudoris spolia tulit, sed egrediens integritate ditavit. Matris et virginis nomina nullis dissociata sunt casibus, nullis impedita difficultatibus, indiscreta utraque, inseparabilia utraque, indissecabile totum. De virgin.*, 2, col. 63. Les blasphèmes venaient surtout des juifs, si nombreux alors en Espagne et si difficiles à convertir malgré les lois civiles et les canons ecclésiastiques. A ceux-ci il oppose l'Écriture, notamment le passage d'Isaïe : *Ecce Virgo concipiet et pariet filium.* Is., VII, 14. Où serait le prodige, demande-t-il, si ce n'est dans la conception et l'enfantement d'un fils par une vierge qui, tout en devenant mère, ne perd pas pour autant sa pureté? Et cela s'explique, puisqu'elle est mère de Dieu à raison de l'incarnation du Verbe. C'est pourquoi elle est annoncée, prophétisée, figurée. *De virgin.*, 3. Attaquer sa virginité, c'est attaquer celui qui est né d'elle, son fils, Dieu parfait et homme parfait, ainsi que le montre l'accord du Nouveau Testament avec l'Ancien. *De virgin.*, 7. Le Fils de Dieu, devenu fils de Marie, a pu aussi facilement conserver la virginité de sa mère que naître d'elle miraculeusement. *De virgin.*, 8. Et Ildefonse continue ainsi, achevant son traité par une pieuse et fervente invocation à la Vierge pour obtenir par elle la grâce du Saint-Esprit afin de posséder son Fils, protestant que l'honneur qu'il rend à la mère ne s'arrête pas à elle, mais va au Fils, qu'il désire servir la mère pour devenir le serviteur dévoué de son Fils. *Sic refertur ad Dominum, quod servitur ancillæ; sic redundat ad Filium, quod impenditur matri; sic transit honor in regem, qui defertur in famulatum reginæ. De virgin.*, 12, col. 108.

4° *De cognitione baptismi.* — Ce traité, en 142 chapitres très courts, est une série d'emprunts bien choisis faits aux Pères, surtout à saint Augustin, à saint Grégoire le Grand et à saint Isidore de Séville. Helfferich a cru y retrouver le *Liber responsionum ad quemdam Rusticum de interrogatis quæstionibus*, de l'évêque de Valence, Justinien, mort après 546. *Der Westgothische Arianismus*, p. 41. L'ouvrage ne peut que manquer d'originalité, puisque ce n'est qu'un recueil de notes : *non nostris novitatibus incognita proponentes, sed antiquorum monita reserantes. De cog. bapt.*, præf., col. 112. Mais il n'en offre pas moins un grand intérêt et donne une idée complète de l'organisation et du fonctionnement du catéchuménat : admission au catéchuménat, catéchumènes et compétents; préparation ascétique et liturgique au baptême; *traditio* et *redditio symboli*: renoncement à Satan et profession de foi; nature et effets du baptême; confirmation et communion;

prière dominicale; vêtements blancs des néophytes; supplément d'instruction pendant la semaine de Pâques. Saint Ildefonse y rappelle en particulier l'enseignement de saint Augustin sur l'oblation du saint sacrifice et l'aumône en faveur des défunts, et il ajoute : *Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. De cog. bapt.*, 94, col. 145. Il y rappelle aussi un miracle, celui de l'apparition subite de l'eau dans les fonts baptismaux d'une église dont il ne cite pas le nom, au moment même de la collation solennelle du baptême, et de sa disparition non moins subite dès que la cérémonie était achevée. *De cog. bapt.*, 105, col. 150-154.

5° *De itinere deserti quo pergitur post baptismum.* — Ce traité complète le précédent et indique les moyens de persévérance. Le baptême étant figuré par le passage de la mer Rouge, qui précéda la marche des Hébreux à travers le désert avant leur entrée dans la terre promise, saint Ildefonse veut montrer que c'est par l'Évangile qu'on parvient au royaume céleste : *per iter Evangelii venitur ad regnum. De itin.*, 10, col. 179. Car, à ses yeux, la vie spirituelle ressemble au désert. Et la marche à travers le désert, avec la nuée, la colonne de lumière, la manne, l'eau jaillissante, les fleurs, les plantes, les arbres, les animaux qu'on y rencontre, la verge, etc., tout lui sert à détailler les multiples bienfaits dont Dieu ne cesse de combler les baptisés à travers le désert de ce monde, pour les soutenir et les conduire à la félicité. La foi et les œuvres sont également nécessaires au salut, et ce salut est dû à la grâce persévérante et concomitante de Dieu : *nemo salvari potest nisi præcedenti et subsequenti misericordia Dei. De itin.*, 74, col. 187.

6° *De viris illustribus.* — A l'exemple de saint Jérôme, de Gennade et de saint Isidore de Séville, saint Ildefonse, sans recommencer leur œuvre ni la reproduire, a voulu sauver de l'oubli le nom de quelques-uns de ses compatriotes dont il possédait les écrits, et dont le dernier n'est autre qu'Eugène, son prédécesseur immédiat sur le siège de Tolède. En tout, quatorze chapitres sur autant d'écrivains ecclésiastiques, tous espagnols, à l'exception de saint Grégoire le Grand, par lequel il commence, et du moine Donat, qui avait quitté l'Afrique pour se réfugier en Espagne. Il n'y oublie ni son maître, saint Isidore, ni celui qui l'avait ordonné diacre, ni son oncle. C'est une contribution des plus précieuses pour la connaissance de l'Église d'Espagne, pendant les deux premiers tiers du VIIe siècle, au point de vue de l'histoire littéraire et religieuse.

Acta sanctorum, 2 janvier ; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, Paris, 1668-1702, t. II, p. 494 sq., 515, 519-521 ; t. III, p. 628 ; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. XI, p. 773-776 ; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1754 sq., t. V, p. 279, 419 sq., 500 ; t. XXIX, p. 440, 441 ; Carranza, *De vita S. Ildefonsi, Toleti archiepiscopi*, Valence, 1556 ; Mayans y Siscar, *Vida de santo Ildefonso*, Valence, 1727 ; Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, Ratisbonne, 1862, t. II, p. 135-138 ; Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 347 ; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1878-1888, t. III, p. 223-225 ; *Kirchenlexikon*, t. VI, p. 600-603 ; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2246 ; Bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles, 1898-1899, t. I, p. 583-585 ; t. II, p. 1358 ; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1903, t. I, col. 625-627 ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 56-61.

G. BAREILLE.

2. ILDEFONSE, évêque espagnol du milieu du IXe siècle, est auteur d'un écrit où il traite, d'une façon assez obscure, de l'inscription des hosties, de leur grandeur, de leur poids, de leur figure, de leur composition et du nombre qu'on en devait consacrer selon les diverses solennités de l'année. *P. L.*, t. CVI, col. 881. Le cardinal Bona, qui le trouva dans un manuscrit de la bibliothèque Vaticane, sous le titre : *Revelatio quæ ostensa est venerabili viro hispaniensi Eldefonso episcopo, in Spiritu Sancto, mense septimo*, le communiqua à dom Mabillon. Celui-ci le publia à la suite de sa *Dissertatio de pane eucharistico azymo et fermentato*, in-8°, Paris, 1674. Cette relation a été imprimée aussi à la suite de la 2e édition des *Vetera analecta* de Mabillon, Paris, 1723, p 549-551.

Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 242 ; *Journal des savants*, 29 juillet 1675, p. 221 ; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 625, note 1.

B. HEURTEBIZE.

ILLÉGITIME. Nous exposerons, au double point de vue du droit canonique et du code civil, la notion, les différentes espèces et les effets de l'illégitimité et de la légitimation des enfants illégitimes.

I. AU POINT DE VUE DU DROIT CANONIQUE. — 1° *Notion.* — Sont illégitimes : 1. les enfants nés d'une mère qui, ni au temps de leur conception, ni au temps de leur naissance, ni pendant l'intervalle, n'était engagée dans les liens d'un mariage valide ou putatif; 2. les enfants nés d'une mère mariée, mais dont on a la preuve évidente qu'ils ne sont pas ceux du mari, ou qui ont été conçus après que l'un des parents a émis le vœu solennel de chasteté ou reçu les ordres sacrés. *Codex juris canonici*, can. 1114. En effet : 1. si la mère, au temps de la conception, était engagée dans les liens du mariage, l'enfant né d'elle sera considéré comme légitime, puisque l'acte dont il tire son origine était légitime. On suppose en règle générale que la conception a eu lieu durant le mariage, lorsque l'enfant naît après le cent quatre-vingtième jour qui suit la célébration du contrat, et avant le trois centième qui suit sa dissolution. En principe, la légitimité ne revient qu'au seul enfant dont les parents étaient mariés au moment de la conception ; c'est la conception qui détermine la qualité de l'enfant. Néanmoins, au cas où la mère n'était pas mariée au moment de la conception, mais avait contracté mariage avant la naissance de l'enfant, le droit canonique reconnaît cet enfant comme légitime. C'était, semble-t-il, l'opinion commune avant la promulgation du Code de droit canonique, malgré l'affirmation de Benoît XIV, dans sa constitution *Redditæ nobis*, n. 3, *Bullarium*, Malines, 1826, t. III, p. 7, que « les textes ici ne s'accordent pas entre eux, ni les docteurs ni les tribunaux » ; on présumait dans ce cas que l'enfant est bien celui du mari, et les rapports sexuels qui ont déterminé la conception étaient considérés, par une fiction du droit, comme légitimes à cause du mariage qui avait précédé la naissance. Le Code de droit canonique a adopté ce sentiment par ce texte : *Legitimi præsumuntur filii qui nati sunt saltem post sex menses a die celebrati matrimonii, vel intra decem menses, a die dissolutæ vitæ conjugalis.* Can. 1115, § 2. Rien n'empêche que l'Église étende ainsi la reconnaissance de la légitimité aux enfants nés dans le mariage, quoique conçus en dehors de lui. En effet, comme le dit Schmalzgruber, *Jus ecclesiasticum universum*, tit. XVII, n. 10, bien que la légitimité soit en elle-même un effet qui ressort du droit naturel, elle dépend cependant aussi du droit positif, lequel peut attribuer les effets de la légitimité à une personne née illégitimement, comme cela se fait dans les cas de légitimation, par mariage subséquent.

Il ne faut pas même, pour entraîner la légitimité de l'enfant, que le mariage ait été contracté validement ; un mariage putatif suffit, comme il appert du can. 1114 ; cela résultait déjà du c. 2, X, IV, 17, ainsi que des c. 8, 11 et 14 du même titre. Mais il faut que le mariage ait

été contracté publiquement, et non pas clandestinement ou malgré l'opposition de l'Église, comme il ressort du décret cité, et comme le déclarent clairement le c. 3, X, IV, 3, et le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De reform. matrim.* Il y a mariage putatif quand il a été contracté de bonne foi. Il suffit de la bonne foi d'un des conjoints, can. 1015, § 4, qu'elle provienne d'une ignorance de fait ou de droit, pourvu qu'elle ne soit pas affectée; cela se déduit du décret de Trente, selon l'interprétation des canonistes. En effet, le texte du décret ne restreint nullement le cas de la bonne foi à l'ignorance de fait; il n'exclut que l'ignorance affectée, et ne fait déclarer illégitimes que les enfants dont les parents connaissaient tous deux l'empêchement qui les liait, c'est-à-dire quand ils ont été de mauvaise foi tous deux. Cependant la bonne foi au temps du mariage n'est pas pleinement suffisante : il faut qu'elle ait existé, encore, au moins de la part d'un des conjoints, au temps de la conception. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Venise, 1726, l. IV, tit. XVII, n. 5.

2. Les enfants qui, tout en étant nés d'une mère mariée, ont certainement été conçus des œuvres d'un autre que le mari, doivent logiquement être considérés comme illégitimes. De fait, si le droit canonique tient pour légitimes les enfants conçus ou du moins nés d'une mère mariée, ce n'est que parce qu'il les présume être le fruit de rapports légitimes, c'est-à-dire matrimoniaux, ou tout au moins de rapports de deux personnes mariées avant la naissance de l'enfant ; et dans ce cas une fiction juridique recule la légitimité du coït jusqu'au temps de la conception. Cette présomption est fondée sur le principe juridique : *pater est quem nuptiæ demonstrant.* Mais cette présomption n'est pas inéluctable ; elle cesse quand le fait est contraire, car elle n'est pas *juris et de jure.*

Cependant, puisqu'il est de règle d'avantager l'enfant et le mariage, un argument douteux, quelle que soit sa force, ne suffit pas à détruire la présomption. Il faut un argument absolument convaincant, du moins quand les époux étaient mariés déjà au temps de la conception. Il ne suffit donc pas que la mère ait de fait commis l'adultère, ni qu'elle avoue elle-même, même sous la foi du serment, que l'enfant provient de cet adultère ; il ne suffit pas davantage que l'enfant ressemble plus à l'adultère qu'au vrai mari. Il faut une preuve inéluctable, telle que celle qui ressort du fait que le mari a été absent ou impuissant par suite de maladie entre le trois centième et le cent quatre-vingtième jour avant la naissance. Cf. Schmalzgruber, *Jus ecclesiasticum universum*, Ingolstadt, 1716, l. IV, tit. XVII, n. 39-40 ; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 10-12 ; voir aussi la solution de la cause relatée dans les *Acta S. sedis*, t. XVII, p. 378 sq.

En pratique donc, lorsqu'on apporte au baptême l'enfant d'une femme mariée, il faut l'inscrire au registre des baptêmes, comme enfant légitime, même si le père ou la mère de l'enfant déclarent qu'il est adultérin. Le seul cas à excepter est celui de l'absence ou de l'impuissance dûment connue du mari : alors le curé fera mention de cette absence au registre, et attestera qu'il a baptisé l'enfant N..., né de N..., épouse légitime de N..., absent entre le trois centième et le cent quatre-vingtième jour avant la naissance.

2° *Espèces.* — Les enfants illégitimes sont *naturels* ou *spurii* : *naturels*, selon Schmalzgruber, *loc. cit.*, n. 6, « s'ils sont nés en dehors du mariage, de parents qui auraient pu être mariés ensemble au temps de la conception, ou au temps de la naissance ou dans l'intervalle » ; *spurii*, « s'ils sont nés de parents entre lesquels le mariage n'a pas existé, et n'aurait même pu exister pendant tout le temps qui s'est écoulé de la conception à la naissance », à cause d'un empêchement dirimant.

Les *spurii* sont *adultérins*, s'ils sont nés d'un adultère ; *sacrilèges*, si leur père est religieux, clerc dans les ordres majeurs, ou la mère religieuse ; *incestueux*, si leurs parents sont unis entre eux par des liens d'affinité ou de consanguinité collatérale ; *nefarii*, s'ils sont nés de relations entre père et fille, ou entre ascendants et descendants directs quelconques. Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 28.

3° *Effets.* — La légitimité, *au for ecclésiastique*, comporte l'habileté à la réception licite de la tonsure et des ordres, ainsi qu'aux bénéfices ecclésiastiques et aux prélatures. Les illégitimes sont donc « inhabiles » à ce point de vue ; en d'autres termes, ils sont irréguliers.

L'irrégularité *ex defectu natalium* existe, que l'illégitimité soit publique ou occulte, à moins que les fils illégitimes n'aient été légitimés postérieurement à leur conception ou qu'ils n'aient fait les vœux solennels de religion. *Codex juris canonici*, can. 984, 1. Les fils illégitimes ne doivent pas même être reçus par les évêques dans leurs séminaires. *Ibid.*, can. 1363, § 1.

Même après leur légitimation par le mariage subséquent de leurs parents, ils sont écartés de la dignité cardinalice, can. 232, § 2, 1° ; ils ne sont pas idoines à l'épiscopat, can. 331, § 1, 1°, ni aux titres d'abbé ou de prélat *nullius*, can. 320, § 2, ni à la charge de supérieur majeur d'un ordre religieux, can. 504.

Au point de vue du lien de parenté et des empêchements de mariage, résultant de la parenté, les enfants illégitimes doivent être assimilés aux enfants légitimes.

Quant *au for civil*, voici l'opinion qui paraît la plus rationnelle. Le for civil devrait reconnaître comme légitimes tous les enfants dont la légitimité est la conséquence naturelle d'un mariage canoniquement valide, c'est-à-dire tous les enfants conçus d'une mère validement mariée aux yeux de l'Église ; il devrait par conséquent leur attribuer les effets temporels résultant de la légitimité. Par contre, les enfants que le droit canonique reconnaît comme légitimes, uniquement par une fiction du droit, ne devraient être reconnus comme tels que si le droit civil consacre la même disposition. Dans ce cas, la légitimité n'est pas un effet direct et naturel du mariage ; c'est une faveur accordée par l'Église à un enfant né et non conçu d'une mère mariée. Or, l'Église ne peut, en dehors de l'exercice du pouvoir indirect, dont nous faisons abstraction ici, atteindre le for civil et les effets temporels. Voir Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1911-1912, l. IV, n. 664 et 687; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1892, n. 1152, à rapprocher de 13, X, IV, 17.

4° *Légitimation des enfants illégitimes.* — 1. *Modes.* — Le droit canonique reconnaît deux modes de légitimation : le mariage subséquent et le rescrit du souverain pontife ; le premier mode s'applique aux enfants naturels, le second aux *spurii.*

a) Le mariage subséquent. — Les enfants illégitimes *naturels* sont légitimés par le fait même du mariage contracté dans la suite par leurs parents.

La *preuve* de cette proposition résulte du c. 6, X, IV, 17 : « L'efficacité du mariage est si grande, que sa célébration fait considérer comme légitimes les enfants nés avant lui. » En d'autres termes, « le contrat de mariage survenant après coup se voit comme antidaté, par une fiction du droit, et reculé jusqu'au temps de la naissance ou de la conception de l'enfant ; si bien que, la faute antérieure étant ainsi supprimée, l'enfant est considéré comme issu d'un mariage contracté à temps... Cette disposition a été prise tant en faveur des enfants que du mariage luimême : en faveur des enfants, qui ne pâtissent pas

ainsi de la faute d'autrui et obtiennent les droits des enfants légitimes ; en faveur du mariage, vers lequel le bien et l'avantage des enfants pousseront les parents unis illégitimement jusque-là. » Schmalzgruber, *loc. cit.*, n. 49.

Les enfants illégitimes autres que les enfants naturels ne bénéficient pas de ce privilège. Ceci résulte clairement, pour les enfants adultérins, du c. 6 cité : Si un mari, du vivant de son épouse, se méconduit avec une autre femme et en a un enfant, celui-ci sera *spurius*, alors même que le coupable se marierait à la mère après le décès de sa femme; et de la constitution de Benoît XIV, *Redditæ nobis*, § 2. La doctrine la plus communément reçue donne la même solution pour tous les autres *spurii*. Le motif est que la légitimation est censée, par une fiction du droit, se rapporter à la naissance, ou plutôt que le mariage, contracté après coup, est censé dater du moment de la naissance ; il faut donc qu'il ait pu exister alors, et par conséquent qu'il n'y ait pas eu à ce moment-là d'empêchement dirimant entre les parents.

D'autre part, tous les enfants sans exception qui sont compris sous le nom d'enfants *naturels* ont part au privilège susdit : non seulement donc ceux dont la conception a eu lieu alors que les parents n'avaient entre eux aucun empêchement dirimant, mais encore les autres, pourvu que l'empêchement ait disparu *avant la naissance* ; il en est de même dans le cas où une dispense lève, *avant la naissance* de l'enfant, un empêchement quelconque qui liait les parents *au moment de la conception*. Les meilleurs canonistes préconisent cette doctrine, en vue d'avantager l'enfant ; et la S. Pénitencerie a décidé dans le même sens, le 21 avril 1908.

Toute cette doctrine est résumée dans le canon 1116 du nouveau Code canonique : *Per subsequens parentum matrimonium, sive verum sive putativum, sive noviter contractum sive convalidatum, etiam non consummatum, legitima efficitur proles, dummodo parentes habiles exstiterin ad matrimonium inter se contrahendum tempore conceptionis, vel prægnationis, vel nativitatis*.

Il y a toutefois, entre les canonistes, une controverse très vive au sujet des enfants *apparemment naturels*, mais réellement *spurii;* ceux qui sont conçus et nés de parents liés par un empêchement que l'un ou l'autre ignore de bonne foi. L'opinion qui dénie à ces enfants le bénéfice du privilège semble la mieux fondée, du moins s'il s'agit d'enfants naturels en apparence, mais réellement *adultérins*. Cette interprétation s'adapte mieux au texte du c. 6, rapporté plus haut, et beaucoup d'interprètes l'entendent ainsi.

La légitimation a lieu *par le fait même du mariage contracté dans la suite* : d'un mariage légitime assurément, quel qu'il soit, même simplement *ratum et non consummatum*, contracté n'importe quand, même à l'article de la mort, même alors sans publications préalables ni permission expresse de les omettre. Peu importe aussi que le contrat suive immédiatement ou médiatement seulement la naissance illégitime de l'enfant. L'enfant ne serait pas moins légitimé par le mariage de ses parents, si le père, après avoir contracté d'abord un autre mariage, épouse la mère de son enfant plus tard seulement, après son veuvage. On discute toutefois s'il faut attribuer la même efficacité au mariage putatif, contracté invalidement, mais de bonne foi, devant l'Église, et précédé des proclamations voulues. Il semble que la majorité des auteurs incline vers l'affirmative. Le mariage *contracté entre les parents de l'enfant illégitime*, légitime par le fait et de plein droit les enfants déjà nés, sans qu'il soit besoin du consentement d'aucun des intéressés, puisque le droit canonique n'exige pas, comme le fait le code Napoléon, la reconnaissance expresse de l'enfant par les parents, soit avant, soit pendant la célébration du mariage.

Mais le *mariage de la mère avec un homme autre que le père de l'enfant* ne peut, en aucune façon, légitimer celui-ci. Dès lors, chaque fois que le cas se présente et que le fait est juridiquement avéré au for externe, le curé ne peut ni admettre ni inscrire comme légitime l'enfant né avant ce mariage ; et il ne peut tenir compte ni des déclarations de la mère et du futur, ni de la reconnaissance légale ou légitimation déjà accomplie au for civil. Toutefois, aussi longtemps que la preuve du contraire n'est pas certaine, la présomption de paternité est en faveur de l'homme qui épouse la mère; c'est pourquoi le curé, malgré les soupçons qui pourraient exister, admettra la déclaration que les contractants lui auront faite librement, et il inscrira au registre la légitimation de l'enfant.

b) Le *rescrit du pape*. — Les *spurii* qui ne sont pas légitimés par le mariage subséquent de leurs parents, peuvent être légitimés par un *rescriptum principis*, par un décret émanant du souverain pontife.

C'est ainsi que, quand le pape dispense ou donne le pouvoir de dispenser d'un empêchement en vue d'un mariage à contracter ou à valider, il donne en même temps un décret de légitimation, ou la faculté de légitimer, en faveur des enfants déjà nés des relations qu'ont eues entre eux les fiancés. Cette faveur peut s'étendre à tous les *spurii*, même aux adultérins ; mais ces derniers en sont ordinairement privés, et il en est de même des enfants sacrilèges, dont les parents ou l'un d'eux étaient liés par un vœu solennel ou par la réception d'un ordre sacré. Voir entre autres documents la réponse du Saint-Office, du 8 juillet 1903, aux termes de laquelle l'indult de 1888, en faveur des moribonds concubinaires, comporte la faculté de légitimer les *spurii*, à l'exception des enfants adultérins et sacrilèges.

La légitimation par rescrit s'accorde ordinairement en vue du mariage à contracter ou à valider entre les auteurs du bâtard, en même temps que la dispense de l'empêchement, qui a rendu l'enfant *spurius*. Rien n'empêche toutefois qu'elle ne soit concédée en dehors d'elle et indépendamment d'un mariage à contracter et à valider ; il y a même des exemples de légitimation survenue après le décès des parents.

2. *Efficacité de la légitimation*. — Si la légitimation est acquise par le fait du *mariage subséquent* entre les parents de l'enfant, elle assimile complètement celui-ci, *effectus canonicos quod attinet*, aux enfants légitimes, *nisi aliud expresse cautum fuerit. Codex juris canonici*, can. 1117. Par conséquent, cette légitimation permet aux fils légitimés d'entrer dans les séminaires épiscopaux, de recevoir les ordres, d'être munis de bénéfices ecclésiastiques et de dignités, sauf celles de supérieur majeur d'un ordre régulier, de prélat *nullius*, d'évêque et de cardinal, que le droit nouveau exclut, nous l'avons vu, des effets de la légitimation par le mariage subséquent des parents. L'exclusion de la dignité cardinalice avait déjà été introduite par Sixte-Quint, dans la constitution *Postquam*, du 3 décembre 1586, § 12.

En outre, la légitimation est censée, par une fiction du droit, se rapporter au temps de la naissance elle-même. Par conséquent, comme dit Reiffenstuel, tit. XVII, n. 60, rapproché des n. 42 et 43, les enfants légitimés de cette manière « sont assimilés en tout aux enfants vraiment légitimes (sauf les restrictions de droit), et sont compris dans toutes les dispositions de droit positif qui exigent la naissance légitime ».

Si, au contraire, la légitimation a été accordée par *rescrit pontifical*, son efficacité dépend des termes employés. Elle peut avoir la même ampleur que

l'autre (par exemple, dans la *sanatio in radice*, où les enfants sont légitimés avec effet rétroactif jusqu'au moment de la naissance), mais elle peut aussi, d'après la portée du décret de légitimation, être limitée à quelques effets seulement.

Conformément au principe énoncé plus haut, la légitimation, tant par mariage subséquent que par rescrit du pape, n'a d'effet direct qu'au for ecclésiastique seulement, puisque cette légitimation résulte, dans les deux cas, d'une disposition positive de l'Église, et est la conséquence juridique d'une fiction du droit. Elle n'a aucune valeur au for civil, ni quant aux effets temporels, si ce n'est pour autant qu'une disposition analogue existe dans la législation civile. Voir plus loin.

Notez que, si la légitimation enlève l'inhabilité provenant d'une naissance illégitime, d'autres moyens encore peuvent avoir le même effet, du moins partiellement : ainsi la *profession solennelle*, sans produire une légitimation proprement dite, rend, par une disposition du droit, les illégitimes habiles à recevoir les ordres, la prélature exceptée ; la *dispense*, de son côté, peut agir dans le même sens pour des cas particuliers. De droit, la dispense générale pour les ordres vaut même pour les ordres majeurs, et celui qui a obtenu une dispense de ce genre peut obtenir les bénéfices non consistoriaux, même à charge d'âmes, mais il ne peut être nommé cardinal, évêque, abbé ou prélat *nullius*, ni supérieur majeur dans un ordre religieux de clercs exempts. *Codex*, can. 991, § 3. En ces cas, il faut une dispense spéciale du souverain pontife.

3. *Histoire*. — En 336, l'empereur Constantin, pour combattre plus efficacement les unions irrégulières, prit des mesures très sévères contre les enfants illégitimes, et leur refusa notamment la capacité de succéder ; toutefois, par mesure transitoire, il décréta que les enfants nés d'unions irrégulières, antérieurement à la promulgation de la nouvelle loi, pourraient être légitimés par le mariage subséquent de leurs parents : le mariage aurait en leur faveur un effet rétroactif.

Justinien donna à cette disposition, essentiellement transitoire à l'origine, le caractère d'une institution permanente. Afin de favoriser davantage encore les enfants illégitimes, il admit ceux qui ne pouvaient pas bénéficier de la légitimation par mariage subséquent à la légitimation *per rescriptum principis*, à l'exception toutefois des enfants incestueux et adultérins.

Le droit romain, en matière de légitimation des enfants illégitimes, ne semble pas avoir été adopté par l'Église avant le XIIe siècle; son apparition dans le droit canonique coïncide avec le réveil des études du droit romain. On ne connaît pas d'actes pontificaux, antérieurs au pontificat d'Alexandre III, qui énoncent nettement le principe de la légitimation. A partir de cette époque, les dispositions du droit romain passèrent dans le code canonique, et furent consacrées dans les Décrétales; la doctrine s'est précisée dans la suite, notamment dans ce sens, que la légitimation par le mariage subséquent était réservée aux seuls enfants naturels, à l'exclusion des *spurii* : pour ceux-ci il fallait recourir au rescrit du pape.

4. *Anciens rites de légitimation*. — La cérémonie qui semble avoir été la plus usitée, dans la légitimation par mariage subséquent, consistait à placer les enfants à légitimer sous le poêle dont on couvrait les parents au moment de la bénédiction nuptiale. Comme le poêle, d'après l'explication la plus plausible, était le symbole du lit conjugal, la signification qui s'attache à ce rite est toute naturelle : on voulait représenter ces enfants comme étant issus du mariage légitime, contracté par les époux.

Ailleurs, le père ou la mère, et de préférence celle-ci, au moment de la célébration du mariage, couvrait l'enfant de son manteau. Cette cérémonie est un emprunt au rite de l'adoption romaine : l'un et l'autre rite servait à marquer des relations de paternité et de maternité. La cérémonie du manteau a fait appeler les enfants légitimés ainsi par le mariage subséquent : *enfants de manteau, filii mantellati.*

En d'autres endroits encore, les enfants à légitimer étaient placés au moment du mariage aux côtés des parents; on posait sur leur tête le livre dont le prêtre se servait pour lire la formule de bénédiction nuptiale; on les appelait *Buchkinder*. Enfin il y avait encore, de-ci de-là, d'autres cérémonies en usage; par exemple, pendant la célébration du mariage, on liait les enfants aux parents par leur ceinture, ou bien on les plaçait sur les genoux ou dans le giron de la mère.

II. Au point de vue du code civil.— 1° *Notion*.— Sont illégitimes, aux yeux du code civil ou code Napoléon, le seul que nous avons en vue : 1. les enfants qui ne sont ni conçus ni nés d'une mère mariée; 2. les enfants qui, tout en étant conçus ou nés d'une mère mariée, ont été légalement désavoués par le mari de la mère.

1. Personne ne conteste la légitimité de l'enfant *conçu* pendant le mariage, puisque, devant la loi civile comme devant la loi canonique, c'est la conception qui en principe détermine la qualité de l'enfant. On présume que l'enfant a été conçu pendant le mariage, quand il est né après le cent quatre-vingtième jour qui suit la célébration et avant le trois centième jour qui suit la dissolution du mariage. D'autre part, par une fiction du droit, le code civil, comme le code canonique, reconnaît comme légitimes les enfants *nés* pendant le mariage, quoique conçus avant lui, c'est-à-dire les enfants nés avant le cent quatre-vingtième jour qui suit la célébration du mariage. C'est ce qui semble résulter des termes de l'article 331, qui n'applique la légitimation par le mariage subséquent qu'aux enfants « nés hors mariage »; de l'art. 314, qui détermine les conditions dans lesquelles le mari peut désavouer l'enfant né pendant le mariage et conçu avant lui, désaveu qui suppose la légitimité de l'enfant à désavouer; enfin de l'intitulé du c. 1er, titre VII : *De la filiation des enfants légitimes ou nés dans le mariage.*

Néanmoins un grand nombre de juristes se refusent à regarder comme légitime l'enfant né, mais non conçu, pendant le mariage. Ils prétendent que cet enfant rentre plutôt dans la catégorie des illégitimes, mais qu'il est légitimé *ipso facto* par le mariage contracté par ses parents avant la naissance, pour autant, bien entendu, que la légitimation par mariage subséquent lui est applicable aux termes de l'article 331.

La controverse ne se ramène pas à une simple question de mots. Cela ressort clairement de l'attitude différente que prennent les tenants des deux opinions vis-à-vis d'un enfant qui a été conçu des œuvres d'un homme marié et d'une jeune fille, et dont le père, devenu veuf, a épousé la jeune mère avant la naissance de l'enfant. Ceux qui rejettent l'idée d'une légitimité vraie, et ont recours à une légitimation subséquente, sont logiquement conduits à considérer cet enfant comme adultérin, puisque l'art. 331 exclut du bénéfice de la légitimation tous les enfants incestueux et adultérins; aux yeux de ceux qui soutiennent l'autre opinion, le même enfant est dûment légitime.

Le mariage donc, contracté soit avant la conception soit après la conception, mais avant la naissance, entraîne de droit la légitimité de l'enfant. Cette même efficacité s'attache au mariage putatif non moins

qu'au mariage valable, art. 201 sq. Le mariage putatif est celui que les deux parties, ou l'une d'elles au moins, ont contracté de bonne foi et qui a été annulé ensuite à cause d'un vice essentiel. La jurisprudence semble même disposée à interpréter d'une manière extensive le privilège attaché au mariage putatif; les enfants issus de ce mariage sont tenus pour légitimes, et conséquemment considérés comme héritiers légaux même du conjoint qui a manqué de bonne foi. A citer dans ce sens un arrêt de la cour de cassation de France, en date du 5 janvier 1910, dans la *Pasicrisie belge*, 1910, t. IV, p. 101 sq.

Il reste à signaler une disposition de la loi, dont le caractère illogique saute aux yeux. L'art. 315 dispose que « la légitimité de l'enfant né trois cents jours après la dissolution du mariage, pourra être contestée ». Il pose donc en principe la légitimité de cet enfant, alors qu'il est absolument certain que cet enfant n'est ni conçu ni né dans le mariage, puisque le délai de la gestation la plus longue est dépassé. Comme le fait justement observer Planiol, *op. cit.*, t. I, n. 1382, « cette paternité posthume, d'un mari mort depuis longtemps, est contraire au bon sens et prête au ridicule ».

2. La loi reconnaît au mari de la mère le droit de désavouer l'enfant conçu ou né pendant le mariage; le désaveu renverse la présomption établie par le code en faveur de sa paternité, présomption formulée par l'adage bien connu : *Is pater est quem nuptiæ demonstrant.*

L'exercice de ce droit est subordonné à des conditions bien déterminées. Pour que l'action en désaveu soit admise sans preuves, par simple déclaration de non-paternité, il faut ou bien : *a*) que l'enfant soit né avant le cent quatre-vingtième jour du mariage; et encore l'art. 314 oppose-t-il une fin de non-recevoir « dans les cas suivants : *a*. s'il (le mari) a eu connaissance de la grossesse avant le mariage; *b*. s'il a assisté à l'acte de naissance, et si cet acte est signé de lui ou contient sa déclaration qu'il ne sait signer; *c*. si l'enfant n'est pas déclaré viable ». Ou bien il faut *b*) que, « en cas de jugement ou même de demande, soit de divorce, soit de séparation de corps », l'enfant soit né « trois cents jours après la décision qui aura autorisé la femme à avoir un domicile séparé, et moins de cent quatre-vingts jours depuis le rejet définitif de la demande ou depuis la réconciliation »; encore est-il fait exception pour le cas où « il y a eu réunion de fait entre les deux époux ». Cette seconde cause, admettant l'action en désaveu sans preuves, a été inscrite dans le code français par la loi de 1850, complétée par celle de 1886. Jusqu'ici elle n'a pas été adoptée par la législation belge ; en 1911, un projet de loi dans ce sens a été déposé au Sénat et voté.

Lorsqu'il s'agit d'un enfant qui est présumé avoir été conçu pendant le mariage, l'action en désaveu n'est admise, pour le mari, que sous réserve de faire la preuve de non-paternité. Cette preuve doit établir soit l'impossibilité physique pour le mari d'être le père de l'enfant, soit l'impossibilité morale, si d'autre part il est prouvé que la femme a vécu en adultère et que la naissance de l'enfant a été cachée au mari, art. 313. L'impossibilité physique suppose que « pendant le temps qui a couru depuis le trois centième jusqu'au cent quatre-vingtième jour avant la naissance de cet enfant, il (le mari) était, soit pour cause d'éloignement soit par l'effet de quelque accident, dans l'impossibilité physique de cohabiter avec sa femme », art. 312. Le mari pourra donc invoquer l'impuissance accidentelle, provoquée par une blessure ou une mutilation, non l'impuissance naturelle, comme il est stipulé en termes exprès à l'art. 313. La raison de cette distinction, comme le fait observer Thiry, *op. cit.*, n. 403, est « que cette impuissance est beaucoup plus difficile à constater que l'autre et qu'on a voulu proscrire les preuves scandaleuses et incertaines auxquelles on avait recours dans l'ancien droit ». L'impossibilité morale suppose l'existence de faits propres à établir la non-paternité du mari, notamment l'inimitié, la cessation de tous rapports entre les époux, la séparation de corps.

2° *Espèces.* — D'après la condition respective des parents, les enfants illégitimes sont ou bien simplement naturels : ceux dont les auteurs pouvaient contracter mariage entre eux sans qu'aucun empêchement dirimant ne s'y opposât; ou bien incestueux ou adultérins : lorsque leurs auteurs étaient parents ou alliés aux degrés prohibés, ou que l'un ou l'autre était engagé dans les liens d'un autre mariage.

3° *Effets juridiques.* — Pour ce qui concerne : 1. les enfants *simplement naturels* : *a*) s'ils ont été *légalement reconnus*, la reconnaissance, soit volontaire, soit judiciaire, établit des rapports de parenté entre l'enfant reconnu et les père et mère qui l'ont reconnu, non entre lui et les parents de ses père et mère, sauf ce qui est dit aux art. 161 et 162 du Code civil pour les prohibitions de mariage, et la disposition de l'art. 766 en ce qui concerne la succession de l'enfant naturel. Les enfants naturels ne sont pas même héritiers de leurs parents, art. 756, ils ne sont que des successeurs irréguliers, dans les limites fixées par la loi, de telle sorte qu'aux termes de l'art. 908, ils ne peuvent recevoir de leurs parents, par donation entre vifs ou par testament, rien au delà de ce qui leur est accordé par la loi, art. 756 sq. D'autre part, ils sont soumis à l'autorité paternelle et ils ont, envers leurs père et mère qui les ont reconnus, les mêmes obligations et devoirs que les enfants légitimes.

b) S'ils *n'ont pas été légalement reconnus*, ils peuvent, en Belgique, en vertu de la loi du 6 avril 1908, introduire, sous certaines conditions, une action en réclamation d'une pension alimentaire, contre celui qui a eu des relations avec leur mère, pendant la période légale de la conception, c'est-à-dire entre le trois centième et le cent quatre-vingtième jour avant la naissance, pourvu que la preuve résulte de l'une des circonstances déterminées par la loi : « *a*. de leur aveu dans les actes ou les écrits émanés du défendeur; *b*. de leur caractère habituel et notoire; *c*. de l'attentat à la pudeur, consommé sans violence sur la personne d'une fille de moins de seize ans accomplis; *d*. de la séduction de la mère par promesse de mariage, manœuvres frauduleuses ou abus d'autorité, » art. 340 *b*. Que si cette pension a été accordée, les enfants ont droit à « une pension annuelle pour leur entretien et leur éducation jusqu'à l'âge de dix-huit ans accomplis »; en dehors de cette pension alimentaire ils peuvent, conformément au droit commun, recevoir des libéralités de leurs parents; en d'autres termes ils ne sont pas frappés d'incapacité par l'art. 908. D'autre part, ils ne sont pas considérés, aux yeux de la loi, comme les enfants de celui qui doit leur payer une pension, sauf pour ce qui concerne les prohibitions de mariage, aux termes des art. 161 et 162 du code. — En dehors de ces deux cas, les enfants naturels sont considérés au for civil comme étrangers vis-à-vis de leurs parents, si tant est qu'ils connaissent leurs auteurs ; et ils n'ont aucun droit légal d'exiger d'eux quoi que ce soit. Naturellement, ils peuvent bénéficier comme tous les étrangers des dispositions du droit commun, et recevoir de leurs parents des dons entre vifs ou des legs : la disposition de l'art. 908 ne les atteint pas. Les prohibitions de mariage, inscrites aux art. 161 et 162 du code, ne leur sont pas applicables non plus.

2. Quant aux enfants *adultérins* ou *incestueux*, dont

la filiation adultérine ou incestueuse se trouve par exception légalement constatée, ils peuvent exiger de leurs parents les aliments en vertu de l'art. 726; mais vu la disposition de l'art. 908, qui s'applique dans l'espèce, ils ne peuvent rien recevoir au delà, pas même par manière de don; en haine de l'adultère et de l'inceste, ils sont mis ainsi hors du droit commun; ils sont toutefois atteints par les prohibitions de mariage, résultant des art. 161 et 162. Cf. Crémieu, *op. cit.*, p. 178 sq.

4° *Légitimation.* — 1. *Mode.* — Le code Napoléon ne connaît qu'une seule espèce de légitimation, la légitimation par mariage subséquent. La légitimation par rescrit du prince, dont l'origine remonte à l'empereur Justinien, et qui fut maintenue dans le droit canonique ainsi que dans la législation civile d'Espagne, de Hollande et d'Italie, a été rayée du Code civil français. Avant la Révolution, les rois de France s'attribuaient le droit (et l'ont fréquemment exercé) d'accorder à des enfants adultérins et incestueux des lettres de légitimation. C'est ainsi qu'Henri IV et Louis XIV légitimaient leurs propres bâtards, s'appliquant à eux-mêmes le droit commun.

Quant à la légitimation *par mariage subséquent*, contrairement à ce qui se passe dans le droit canonique, elle ne s'acquiert pas *ipso facto*, par le seul fait du mariage célébré entre les parents naturels. Le code civil exige l'observation d'une condition *sine qua non*. Il faut que les parents aient reconnu l'enfant comme le leur. Cette reconnaissance, d'après les dispositions de l'art. 331, doit être faite avant le mariage, ou au moins dans l'acte même de sa célébration. « La reconnaissance faite postérieurement à la célébration du mariage n'entraîne pas la légitimation. Le législateur a craint que la reconnaissance postérieure ne soit pas l'expression de la vérité. » Tribunal de Louvain, 22 juin 1910, dans *Pasicrisie belge*, 1910, t. III, p. 243 sq. De plus, et ceci est à noter soigneusement, le droit civil, comme le droit canonique, requiert le *mariage subséquent entre les parents naturels de l'enfant à légitimer.* C'est pourquoi l'officier de l'état civil commet une faute grave si, comme le cas se présente parfois, il fait des instances auprès du futur époux pour que celui-ci reconnaisse comme sien un enfant que la future épouse a eu antérieurement des œuvres d'un autre. D'autre part, dès que les futurs époux déclarent librement et sans aucune contrainte reconnaître comme étant issu de leurs relations un enfant dont la future épouse a accouché antérieurement, il n'appartient pas à l'officier de l'état civil de refuser d'inscrire leur déclaration, quand même il aurait toutes les raisons de croire qu'elle est mensongère. Mais cette reconnaissance peut, aux termes de l'art. 339, être contestée par tous ceux qui y ont intérêt.

Le privilège accordé au mariage subséquent, de légitimer les enfants nés avant ce mariage, s'étend même, d'après l'opinion la plus répandue, au mariage putatif. Les jurisconsultes qui adoptent cette manière de voir invoquent la généralité des termes de l'art. 201, qui, sans restriction aucune, attribue au mariage putatif les mêmes effets juridiques qu'au mariage valable. Récemment encore la cour d'appel de Bruxelles vient d'appliquer la même solution dans son arrêt du 27 décembre 1911. *Pasicrisie belge*, 1912, t. II, p. 57 sq. Cf. Planiol, *op. cit.*, t. I, n. 1109 et 1156; Thiry, *op. cit.*, n. 304 ; Carteron, *op. cit.*, p. 90 sq.

Il est donc acquis que, sous réserve de la reconnaissance à faire par les parents, le mariage subséquent, soit valable, soit putatif, légitime de plein droit les enfants illégitimes nés hors mariage. Seulement le droit apporte à ce privilège accordé au mariage subséquent une restriction importante. La rédaction primitive de l'art. 331 excluait formellement de cette faveur les enfants incestueux et adultérins. Ces enfants ne pouvaient être légitimés par le mariage subséquent de leurs parents, auxquels il était d'ailleurs interdit de les reconnaître. Cette législation du Code civil a reçu des modifications tant en Belgique qu'en France. En vertu de la loi belge du 8 avril 1908, art. nouveau 342 *b*, l'exception en défaveur des enfants *incestueux* ne s'applique pas aux enfants « nés de personnes parentes ou alliées, entre lesquelles le mariage pouvait être autorisé par dispense ». Déjà un arrêté du 5 février 1817 (non inséré au *Journal officiel*) accordait la légitimation au profit des enfants nés de parents au degré prohibé, qui contractaient mariage en vertu de dispenses. Par le fait même, le bénéfice de la légitimation par mariage subséquent est étendu aux enfants incestueux, et l'exception faite contre eux à l'art. 331 est supprimée du coup. Les parents et alliés visés par l'art. 342 *b* et par l'arrêté de 1817 sont en effet les seuls qui puissent jamais contracter mariage. En France, l'indulgence du législateur est allée jusqu'à réduire considérablement la portée de l'exception qui atteignait les enfants nés d'un commerce *adultérin*. Sous le régime de la nouvelle loi du 7 novembre 1907, l'enfant adultérin, désavoué par le mari, est susceptible d'être légitimé par le mariage subséquent de la mère avec son complice. Peuvent encore être légitimés par le mariage subséquent de leurs père et mère naturels, les enfants nés trois cents jours après l'ordonnance autorisant, dans une instance en divorce ou en séparation de corps, la femme à avoir un domicile séparé, lorsque la procédure aura abouti soit au divorce soit à la séparation de corps, ou aura été interrompue par le décès du conjoint trompé. Enfin, « tout enfant issu d'un père ou d'une mère séparés de corps et dont la conception se place entre le jour où la séparation est devenue définitive et celui où elle cesse, soit par la réconciliation de l'un ou de l'autre auteur avec son conjoint, soit par la dissolution du mariage, pourra être légitimé ». Cf. Raymond, *De la légitimation des enfants incestueux ou adultérins depuis la loi du 7 novembre 1907*, Paris, 1908, p. 131-189, où la loi est longuement exposée et sévèrement critiquée; Guérin de Litteau, *De la condition juridique des enfants incestueux et adultérins*, Paris, 1913, p. 238-304. Voir aussi Planiol, *op. cit.*, n. 1553, qui fait justement observer que la loi de 1907 a bel et bien installé en France, « sous une forme indirecte, la polygamie et la polyandrie, puisque l'un des époux pourra avoir des enfants légitimes d'une autre personne que de son conjoint, et même, si c'est le mari qui est l'adultère, il pourra avoir, pendant la même période de temps, des enfants légitimes de deux femmes différentes. »

2. *Efficacité de la légitimation.* — Les enfants légitimés par le mariage subséquent jouissent devant la loi des mêmes faveurs et ont les mêmes droits que s'ils étaient nés de ce mariage, art. 333.

Autrefois, « la légitimation par rescrit du prince produisait des effets juridiques moins complets que la légitimation par mariage subséquent. Elle ne donnait pas par elle-même au légitimé la capacité de succéder *ab intestat* à ses père et mère : pour que la légitimation par rescrit du prince eût cette force, le consentement des parents à la légitimation était indispensable. » Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1893, p. 475.

A consulter, outre les ouvrages généraux cités, les monographies suivantes : Carteron, *Du mariage putatif et des effets de la nullité en général en matière de mariage*, Paris, 1907; Claeys-Bouüaert, *De la reconnaissance et de l'action alimentaire des enfants naturels*, dans *Collationes Gandavenses*, Gand, 1910; Crémieu, *Des preuves de la filiation naturelle non reconnue*, Paris, 1907; Guérin de Litteau, *De*

la condition juridique des enfants incestueux et adultérins, Paris, 1913; Genestal, *Histoire de la légitimation des enfants naturels en droit canonique*, Paris, 1905; Kogler, *Beiträge zur Geschichte der Rezeption und der Symbolik der legitimatio per subsequens matrimonium*, Weimar, 1904; Leclercq, *Loi du 6 avril 1908 sur la recherche de la paternité et de la maternité de l'enfant naturel*, Bruxelles, 1908; Morel, *Étude historique sur le mariage putatif*, Paris, 1913; Raymond, *De la légitimation des enfants incestueux ou adultérins depuis la loi du 7 novembre 1907*, Paris, 1908.

A. De Smet.

ILLSUNG Jacques, moraliste et controversiste fort renommé en Allemagne durant la seconde moitié du XVIIe siècle. Né à Hall dans le Tyrol, le 21 juillet 1632, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 22 avril 1650, il professa d'abord la grammaire et les humanités à Hall, où il fut bientôt chargé de l'enseignement de la philosophie, charge qu'il remplit avec la plus grande distinction pendant neuf ans, donnant tout l'éclat possible aux soutenances publiques des thèses scolastiques et assurant la parfaite clarté et l'inébranlable solidité des connaissances parmi ses nombreux élèves par la rigueur et la simplicité de sa méthode. Ses thèses sur les perfections de Dieu : *Theses ex theologia naturali de perfectionibus divinis*, Ingolstadt, 1667, et sur les perfections de l'âme en tant qu'être raisonnable : *Theses philosophicæ de perfectionibus animæ rationalis*, Ingolstadt, 1667, attirèrent particulièrement l'attention. Désigné par d'unanimes suffrages pour occuper la chaire de théologie morale à l'université d'Ingolstadt, il se tint plus strictement que jamais à l'emploi des méthodes scolastiques et ses discussions publiques en matière de législation canonique et civile, de successions, de contrats, de restitution, ou sur les principes généraux du droit, lui valurent dans tous les centres universitaires de l'Allemagne la plus haute réputation. Il en donna le développement dans une série de traités qui sont assurément d'un maître : *Disputatio theologica de legibus*, Augsbourg, 1669; *Disputatio theologica de successione ex testamento et ab intestato*, Augsbourg, 1670; *Disputatio theologica de contractibus in genere et in specie*, Augsbourg, 1670; *Disputatio theologica de justitia et jure*, Ingolstadt, 1672; *Disputatio theologica de restitutione*, *ibid.*, 1674. Ses *Vindiciæ, sive Controversiæ selectæ ex universa theologia D. Thomæ Aquinatis*, *ibid.*, 1677, résument clairement les difficultés qui partagent les diverses écoles dans l'interprétation des doctrines de saint Thomas et en proposent une solution généralement conforme à l'enseignement traditionnel de la Compagnie de Jésus. Le succès de cet ouvrage fut tel que le P. Haunoldus, collègue du P. Illsung à l'université d'Ingolstadt, le publia, comme un traité classique, à la suite de son célèbre commentaire de saint Thomas. On doit aussi au P. Illsung une série de thèses solidement établies sur l'immaculée conception de Marie : *Virginis Matris conceptio absque macula præservantis filii meritis compensata*, Ingolstadt, 1670, et une œuvre ascétique qui lui valut les éloges publiquement formulés des maîtres de l'université d'Ingolstadt : *Verba vitæ æternæ ex quatuor Evangelistis deprompta atque in argumenta quotidiana meditationis digesta*, 2 vol., Ingolstadt, 1687. Mais l'ouvrage qui consacre le mieux sa réputation et l'on peut dire qui fait sa gloire, car il est toujours consulté avec fruit, est son traité de morale publié sous ce titre qui répond au goût du temps : *Arbor scientiæ boni et mali sive theologia practica universa de bono et malo morali*, Ingolstadt, 1693; Venise, 1700. Son étude sur les propositions condamnées par Alexandre VII, Innocent XI et Alexandre VIII, est de tous points remarquable, de même que sa défense du probabilisme. Moraliste d'un jugement très sage, homme d'une haute spiritualité et d'une droiture d'âme qui lui gagnait les cœurs en son aimable simplicité, il n'est pas étonnant que le P. Illsung ait exercé sur les maîtres et les élèves, dans toutes les charges qu'il remplit, la plus profonde et la plus sympathique influence, à Ingolstadt et à Augsbourg comme professeur de théologie, à Dillingen comme chancelier de l'université, à Landshut et à Hall comme recteur de collège ou de scolasticat. Il mourut à Ingolstadt, le 19 septembre 1695.

Mederer, *Annales Academiæ Ingolstadensis*, t. III, p. 33; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 599 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 554-556; Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, p. 234.

P. Bernard.

ILLUMINÉS DE BAVIÈRE (Ordre des). — I. Objet. II. Organisation. III. Histoire.

I. Objet. — 1° *Sources de renseignements.* — Dans le dernier quart du XVIIIe siècle fut constituée, en Bavière, une société secrète dont le but, les moyens d'action et de propagande, l'organisation et la hiérarchie ne furent connus en partie que par quelques publications anonymes de l'époque, par la déposition faite sous la foi du serment de quelques adeptes désillusionnés, par la saisie et la publication de certains documents originaux. Au nombre de ces publications il faut ranger : 1. *Der æchte Illuminat*, Édesse (Francfort-sur-le-Mein), 1788; c'est un rituel contenant la préparation, le noviciat, les grades de minerval, d'illuminé mineur et d'illuminé majeur, dont l'authenticité ne saurait être mise en doute, car le baron de Knigge († 1796), qui avait rédigé presque tout le code de la secte, avoue dans son *Endliche Erklärung*, Hanovre, 1788, p. 96, que tous ces grades sont absolument tels qu'ils étaient sortis de sa plume; 2. *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo*, Munich, 1794; ces derniers travaux de Spartacus et de Philon sont l'œuvre d'un ancien illuminé, où se trouvent deux des grades les plus remarquables de la secte, ceux de prêtre et de régent; 3. *Kritische Geschichte der Illuminatengrade*, histoire critique des grades de l'illuminisme, où tout est appuyé sur les lettres mêmes des grands adeptes; 4. *Endlisches Schicksal des Freimaurerordens*, discours prononcé à la clôture d'une loge maçonnique, où l'orateur expose les raisons qu'a la loge de renoncer à ses travaux depuis que les illuminés ont pénétré dans la franc-maçonnerie. Au nombre des dépositions il faut compter celles des deux prêtres, professeurs à Munich, Cosandey et Renner, du conseiller aulique Utzschneider et de l'académicien Grunsberger. Mais les pièces principales sont les quelques documents originaux saisis par la police bavaroise chez Zwack et le baron de Bassus, et publiés à Munich, en 1787, par ordre de l'électeur de Bavière, sous le titre de : *Einige Originalschriften des Illuminatenordens*, etc., et *Nachtrag von weiteren Originalschriften*, etc. En tête de cette publication révélatrice se lit l'avis suivant : « Ceux qui auraient quelque doute sur l'authenticité de ce recueil n'auraient qu'à s'adresser aux Archives secrètes de Munich, où l'on a l'ordre de leur montrer les pièces originales. »

2° *Le fondateur de la secte.* — Ce fut un jeune professeur de droit à l'université d'Ingolstadt, Adam Weishaupt (1748-1830), qui fonda l'illuminisme. Ancien élève des jésuites, dont il devint l'ennemi implacable, adversaire de toute religion, et constatant la puissance des sociétés secrètes, alors si répandues en Allemagne et en Europe, le parti qu'on en pouvait tirer, dans un but déterminé, au moyen d'une organisation hiérarchisée comme celle de l'Église et d'une subordination étroite comme celle des membres de la Compagnie de Jésus, Weishaupt résolut de fonder un ordre nouveau dans le but réel,

mais non avéré, de ruiner de fond en comble l'autorité paternelle dans la famille, l'autorité civile dans les États, l'autorité religieuse dans les Églises, sous prétexte de ramener l'humanité à son état originel, à l'âge patriarcal, à l'époque où il n'y avait ni propriété privée, ni société organisée, ni gouvernement établi, ni Église. Il regardait, en effet, l'égalité et la liberté comme les droits essentiels de l'homme. Or la propriété privée blesse l'égalité, la société et les gouvernements sont contre la liberté; et comme le seul appui de la propriété et des gouvernements se trouve dans la loi religieuse et civile, il fallait, pour rétablir l'homme dans ses droits primitifs d'égalité et de liberté, détruire toute religion, toute société, toute propriété.

Un but aussi nettement révolutionnaire devait rester profondément secret; car il importait de ne pas heurter de front les opinions et les préjugés et de donner le change aux candidats, en tenant sur l'autorité, la religion et le christianisme, le langage courant; il fallait savoir attendre, par une préparation suffisante, le moment propice avant de soulever un coin du voile. Ce but ultime ne devait être connu que de quelques adeptes, assez discrets pour le dissimuler et assez audacieux pour le poursuivre. Weishaupt s'y appliqua avec une habileté consommée et par des moyens dénués de tout scrupule, mais combinés de manière à préparer graduellement les esprits, à grouper les intelligences d'élite et les volontés décidées, de manière aussi à capter en même temps la confiance des princes et des supérieurs et à les soumettre, sans qu'ils s'en doutassent, à sa direction souveraine.

3° *Recrutement et choix des adeptes.* — Pour atteindre un tel résultat, il convenait de choisir des adeptes d'une docilité absolue, en leur faisant entrevoir, outre l'importance et la grandeur du rôle qu'ils étaient appelés à jouer en vue de la perfection du genre humain, les avantages qu'ils devaient en recueillir personnellement, tels que des fonctions lucratives dans l'Église et dans l'État, le commerce des plus hautes intelligences, l'acquisition de sciences occultes, la connaissance du véritable christianisme primitif. Ce choix étant fait, il fallait former peu à peu les candidats, les initier graduellement, en les utilisant suivant leurs aptitudes, leur savoir-faire et leur bonne volonté. Pour cela on devait s'adresser de préférence aux jeunes étudiants, si accessibles à ce qui flatte l'orgueil et l'ambition, les transformer en meneurs capables de soulever, d'entraîner et d'enrôler les autres, de manière à piquer la curiosité et à faire naître le désir de progresser dans la connaissance du secret de la secte. Ce rôle de frère insinuant, de propagandiste et d'apôtre était capital : de son succès dépendait non seulement le recrutement de l'ordre, mais encore la promotion à un grade supérieur de celui qui savait bien le jouer.

4° *Conditions de l'admission.* — Pour être admis dans la secte, tout candidat devait faire préalablement une confession écrite de ses préjugés, de ses erreurs, de ses défauts, de ses fautes, ne pas hésiter à révéler les secrets de sa famille et de ses amis, seul moyen prétendait Weishaupt, de faire connaître son aptitude à recevoir ultérieurement la communication de certaines doctrines politiques et de certaines opinions religieuses, en réalité moyen insidieux pour Weishaupt de s'assurer l'asservissement de l'adepte et de tirer profit de ses révélations. De plus, le candidat devait faire l'abandon et le sacrifice de sa volonté, de sa liberté, de son honneur, de sa famille, de sa patrie, de sa religion, et au besoin de sa vie, pour obéir fidèlement aux ordres reçus, quelque immoraux ou injustes qu'ils pussent paraître aux yeux du vulgaire : l'intérêt de l'illuminisme exigeait une telle attitude. Enfin le candidat devait apprendre à se dissimuler, à copier des documents, à se procurer des livres rares ou des manuscrits précieux, à répandre de faux bruits, à rapporter tout ce qu'il pouvait découvrir de secrets; autant d'actes, assurait-on, qui n'avaient rien de répréhensible, du moment qu'ils avaient pour but de servir la secte, au nom de ce double principe, à savoir que tout ce qui est utile est un acte de vertu, et que le but justifie les moyens : principes monstrueux qui devaient servir à justifier non seulement l'hypocrisie et la délation, la calomnie et le vol, mais encore l'empoisonnement et l'homicide.

5° *Précautions prises.* — D'aussi graves engagements devaient donner à réfléchir et faire redouter l'intervention des pouvoirs publics. Mais non, assurait Weishaupt, nul risque à courir, nulle crainte à avoir sous la protection toute-puissante de l'ordre. La police ne pouvait rien, ni sur les adeptes tous affublés d'un nom de guerre, ni sur la correspondance d'une société qui avait son langage à elle et usait d'une géographie spéciale. Weishaupt s'appelait Spartacus; le baron de Knigge, Philon; Zwack, Caton; le baron de Bassus, Annibal; le marquis de Constanze, Diomède, etc. La Bavière, c'était l'Achaïe; la Souabe, la Pannonie; la Franconie, l'Illyrie; l'Autriche, l'Égypte; etc. Munich était devenu Athènes; Bamberg, Antioche; Inspruck, Samos; Vienne, Rome; Wurzbourg, Carthage; Heidelberg, Utique; Ingolstadt, Éphèse ou Éleusis, etc. La secte usait en outre de l'ère persane commençant en 630, d'un calendrier spécial; l'année commençait le 21 mars, devenu le 1er Pharavardin, etc. Malgré tant de précautions, on pouvait être pris et menacé; mais il restait alors un expédient suprême, celui de recourir au suicide : *patet exitus*, la sortie est libre. Ce dernier moyen permettait ainsi de se soustraire à tout danger. La seule chose interdite sous peine de mort était la divulgation du secret; car sans recourir à la force publique, le poison ou le poignard d'un frère suffisait à punir le traître. Pour réussir avec de pareils moyens, Weishaupt avait compté sans doute sur la curiosité de tous, la crédulité ou la sottise des uns, l'ambition ou la scélératesse des autres. Le fait est qu'il réussit. En moins de dix ans, il en vint, avec l'aide de Caton-Zwack tout d'abord, puis et surtout avec celle de Philon-Knigge, à mettre sur pied l'illuminisme.

II. Organisation de la secte. — 1° *Hiérarchie et grades.* — La question des grades et de la hiérarchie ne fut pas tranchée de prime abord. Au début, Weishaupt s'était contenté de deux ou trois grades, qui parurent insuffisants lorsque des francs-maçons se furent affiliés à la secte. Il parut bon de tenir compte du rituel de la franc-maçonnerie et de ses trois grades, ainsi que de la franc-maçonnerie écossaise, et de couronner le tout par des grades supérieurs, exclusivement propres à l'illuminisme. Chargé de mettre au point la hiérarchie de la secte, Knigge envoya à Munich, le 20 janvier 1782, un projet qui partageait les illuminés en trois classes : la première, ou pépinière, comprenait les grades de novice, de minerval et d'illuminé mineur; la deuxième, ou franc-maçonnerie, comprenait ceux d'apprenti, de compagnon et de maître, et ceux d'illuminé majeur ou de novice écossais et d'illuminé dirigeant ou de chevalier écossais; la troisième, classe des mystères, comprenait les petits mystères avec les grades d'épople ou de prêtre et de prince ou de régent, et les grands mystères avec les grades de mage ou de philosophe et d'homme-roi. *Nachtrag von weiteren Originalschriften*, t. I, p. 108. Ce projet ne reçut plus de modifications, et Knigge rédigea aussitôt tout ce qui concerne ces

grades jusqu'aux petits mystères inclusivement; les grands mystères ne devaient être rédigés que plus tard. Au-dessus de ces trois classes siégeait le conseil de l'ordre, ou l'aréopage, composé de douze membres; et à la tête de toute l'association, comme grand-maître unique et chef absolu, Spartacus-Weishaupt, dont la personnalité et l'action ne devaient être connues que des seuls aréopagites.

2° *Initiations successives et révélation progressive du secret.* — L'entrée dans chaque grade avait un rituel propre, dont on peut voir les détails principaux dans Le Forestier, *Les illuminés de Bavière et a franc-maçonnerie*, Paris, 1914, p. 251-297; mais ce qu'il est intéressant de constater, c'est l'idée générale de l'ordre des illuminés donnée par Knigge dans le cahier préparatoire à la première initiation. Il y était question de frères, « qui possédaient les connaissances les plus étendues, qui avaient fait leur éducation dans plus d'une école de sagesse, qui avaient des affidés à la tête de toutes les sociétés secrètes et de tous les systèmes maçonniques, qui savaient ainsi d'une façon certaine ce qui était bon, authentique et utile, et dont le but suprême était de rendre le monde meilleur et plus sensé, de ruiner dans leur principe les obstacles qui s'opposent au bien, et qui avaient choisi, afin d'atteindre ce but, les moyens les meilleurs et les plus sûrs pour récompenser la vertu dans ce monde même, pour se faire craindre du vice, mettre la méchanceté dans les chaînes et combattre le préjugé avec autant de courage que de prudence. » C'était de quoi allécher les plus récalcitrants en leur laissant entrevoir, par une ascension graduelle, l'initiation de plus en plus explicite sur le but final à atteindre. Il est vrai que l'initiation progressive correspondait à l'élévation en grade et que l'élévation en grade dépendait avant tout, pour chaque candidat, de son savoir-faire, de l'ardeur de son zèle et du succès de sa propagande : bon moyen pour exciter l'émulation et l'apostolat et récompenser les services rendus. Ce n'est pourtant que dans la classe des mystères que le langage de l'initiation dépouillait tout artifice et prenait une signification plus précise. En effet, dès son entrée dans les petits mystères, l'*épopte* ou *prêtre* apprenait que l'homme doit retourner à l'égalité et à la liberté primitives et par conséquent qu'il devait combattre les ennemis de ces biens, à savoir la propriété et le pouvoir, la société civile et ses lois, causes de tous les vices et de tous les malheurs du genre humain. Il apprenait aussi que la vraie morale consiste uniquement pour l'homme à devenir majeur et que la raison seule doit lui servir de religion.

3° *Sur Jésus-Christ.* — Sans doute il était encore question de Jésus-Christ dans le grade des époptes, mais c'était avec la prétention de faire de sa doctrine la garantie de l'illuminisme. Un peu d'exégèse complaisante suffisait à escamoter l'enseignement évangélique au profit de la secte. Philon-Knigge écrivait, en effet, à Caton-Zwack : « Jésus n'a point établi une nouvelle religion, il a voulu simplement rétablir dans ses droits la religion naturelle. En donnant au monde un lien général, en répandant la lumière et la sagesse de sa morale, en dissipant les préjugés, son intention était de nous apprendre à nous gouverner nous-mêmes, et de rétablir, sans les moyens violents des révolutions, la liberté et l'égalité parmi les hommes. Sa religion si simple fut ensuite dénaturée, mais elle se maintint par la discipline du secret, et elle nous a été transmise par la franc-maçonnerie. » *Einige Originalschriften*, t. II, p. 104. Weishaupt disait de son côté : « Personne ne s'est si bien mis à la portée de ses auditeurs et n'a si prudemment caché le sens sublime de sa doctrine. Personne enfin n'a frayé à la liberté des voies aussi sûres que notre grand maître Jésus de Nazareth. Il cacha, il est vrai, absolument en tout ce sens sublime et ces suites naturelles de sa doctrine; car il avait une doctrine secrète, comme nous le voyons par plus d'un endroit de l'Évangile. » Et Weishaupt citait ce passage : « A vous il a été donné de connaître le mystère du royaume de Dieu, tandis qu'aux autres il est annoncé en paraboles. » Luc., VIII, 10. Mais il se gardait bien de rappeler cet ordre : « Ce qui vous est dit à l'oreille, publiez-le sur les toits. » Matth., X, 27. Il citait encore : « Les rois des nations dominent sur elles; pour vous, ne faites pas ainsi, mais que le plus grand parmi vous soit comme le dernier. » Luc., XXII, 25, 26. De ce précepte et de tous les conseils de l'humilité chrétienne, Weishaupt faisait des préceptes d'une égalité désorganisatrice, ennemie de toute supériorité des trônes et des magistrats. Mais il se gardait également de rappeler la leçon de Jésus-Christ et des apôtres sur le devoir de rendre à César ce qui est à César, de payer le tribut et de reconnaître l'autorité même de Dieu dans celle de la loi et des pouvoirs constitués. Si Jésus-Christ a prêché l'amour fraternel, c'est l'amour de l'égalité, prétendait Weishaupt; s'il a inspiré à ses disciples le mépris des richesses, c'est dans le but de préparer le monde à la communauté des biens qui doit faire disparaître toute propriété privée. Et Weishaupt de conclure : « A présent, si le but secret de Jésus, maintenu par la discipline des mystères et rendu évident par la conduite et les discours de ce divin Maître, était de rendre aux hommes leur égalité, leur liberté originelles, et de leur préparer les voies, combien de choses, qui semblaient contradictoires et inintelligibles, deviennent claires et naturelles! A présent on conçoit en quel sens Jésus a été le Sauveur, le libérateur du monde. A présent on conçoit ce que c'est que l'état de pure nature, de la nature déchue et corrompue, et le règne de la grâce. » *Nachtrag von weiteren Originalschriften*, t. II, p. 106; *Die neuesten Arbeiten*, p. 58.

4° *Nouvelles révélations.* — L'épopte, ainsi mis au courant, pouvait s'élever au grade de prince ou de régent, s'il montrait assez d'habileté pour avoir part à la direction politique de l'ordre, c'est-à-dire s'il savait joindre à la prudence la liberté de penser et d'agir, combiner les précautions et la hardiesse, la fermeté et la souplesse, et s'il était ainsi tout acquis aux intérêts de la secte. Au nouveau grade, il devait aspirer à changer l'état actuel de la société. Il apprenait alors que la morale est l'art d'enseigner aux hommes à secouer le joug de leur minorité, à se passer des autorités régnantes et à se gouverner eux-mêmes. Après quoi, il ne restait plus qu'à soulever le dernier coin du voile et à exprimer en termes explicites que la religion est à détruire en faveur de l'athéisme, que les gouvernements humains sont à renverser en faveur d'une indépendance absolue, que la propriété privée est à supprimer pour ramener la vie patriarcale. Et tel est l'objet des révélations faites dans l'initiation aux grades supérieurs. C'est ainsi qu'en devenant mage l'illuminé apprenait le devoir d'assurer le triomphe de l'athéisme sur toute religion, ce mot de religion n'ayant été employé jusque-là que pour donner le change, et ne signifiant que la chimère de la superstition et du fanatisme, favorisée par l'ambition et le despotisme pour tenir le genre humain dans l'esclavage. Voilà, en effet, ce qui ressort nettement de certaines lettres de Spartacus-Weishaupt à Caton-Zwack. *Einige Originalschriften*, t. I, lettre IV; t. II, lettre XV.

5° *La pieuse fraude.* — Tout ce qui précédait dans les initiations précédentes était donc un mensonge, une comédie, un escamotage, ou, comme le dit Philon-

Knigge à Caton-Zwack, une *pieuse fraude* pour tromper les initiés. « Nous avons eu bien des préjugés à détruire avant de vous persuader que cette prétendue religion du Christ n'était que l'ouvrage des prêtres, de l'imposture et de la tyrannie. S'il en est ainsi de cet Évangile tant proclamé, tant admiré, que devons-nous penser de toutes les autres religions? Apprenez donc qu'elles ont toutes les mêmes fictions pour origine, qu'elles sont également toutes fondées sur le mensonge, l'erreur, la chimère et l'imposture. Voilà notre secret. Les tours et les détours qu'il a fallu prendre, les promesses même qu'il a fallu vous faire, les éloges qu'il a fallu donner au Christ et à ses prétendues écoles secrètes, la fable des francs-maçons longtemps en possession de la véritable doctrine, et notre illuminisme aujourd'hui seul héritier de ses mystères ne vous étonnent plus en ce moment. Si, pour détruire tout christianisme, toute religion, nous avons fait semblant d'avoir seuls le vrai christianisme, seuls la vraie religion, souvenez-vous que la fin sanctifie les moyens, que le sage doit prendre pour le bien tous les moyens du méchant pour le mal. Ceux dont nous avons usé pour vous délivrer, ceux que nous prenons pour délivrer un jour le genre humain de toute religion, ne sont qu'une pieuse fraude que nous nous réservons de dévoiler dans ce grade de mage ou de philosophe illuminé. » Cité par Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobisme*, 3e édit., Augsbourg, 1799, t. III, p. 177.

La même pieuse fraude, cela va sans dire, est dévoilée dans l'initiation de l'homme-roi. L'élu apprend que le prétendu retour à l'âge patriarcal n'a plus lieu de retenir son attention; l'empire n'a pas plus de réalité que le sacerdoce. Le vrai but, c'est la destruction de l'autorité paternelle au nom de l'égalité et de la liberté : ni États, ni patrie, ni famille; l'homme ne doit plus avoir d'autres lois que celles de la raison; l'homme est son propre maître.

Un dernier secret restait à dévoiler, celui de l'origine même de l'illuminisme; sa connaissance était réservée aux quelques illuminés du grand conseil, aux aréopagites. Cette société entourée de tant de mystère, qui s'est appliquée à déraciner du cœur et de l'esprit tous les principes de religion, tous les sentiments d'amour domestique et national, toutes les prétentions au droit de propriété, qui a tant travaillé à montrer le despotisme et la tyrannie des lois civiles, qui proclame la liberté, l'égalité et la souveraineté de l'homme, n'est nullement l'œuvre de l'antiquité, mais celle de la philosophie moderne, l'œuvre de Weishaupt.

III. Histoire. — 1° *Les débuts.* — Weishaupt commença son œuvre avec deux étudiants, Massenhaussen, dit Ajax, et Merz, dit Tibère, le 1er mai 1776, à Ingolstadt. Ajax-Massenhaussen gagna bientôt Caton-Zwack, qui devint l'adepte favori de Spartacus et implanta l'illuminisme à Munich pendant que Weishaupt continuait sa propagande, à Ingolstadt même, parmi les étudiants, ses élèves ou ses pensionnaires. En moins de trois ans la secte, répandue en Bavière, en Souabe, en Franconie et dans le Tyrol, compta un grand nombre de loges et plus de mille affiliés, comme le constata Weishaupt dans une de ses lettres à Caton-Zwack, datée du 13 Abenmeh 1148, c'est-à-dire du 23 novembre 1778. *Einige Originalschriften*, t. I, lettre XXV. Parmi les aréopagites de cette période, outre Caton-Zwack, on trouve un prêtre catholique Marius-Hertel, un médecin Celse-Baader, un professeur, Scipion-Berger, un marchand Coriolan-Tropanero, un baron, Annibal-Bassus, un marquis, Diomède-Constanze, un conseiller, Alcibiade-Hohenelcher. Les illuminés occupent déjà partout les meilleures places. Caton-Zwack écrivait : « Par les intrigues de nos frères, les jésuites ont été éloignés de toutes les chaires de professeur; nous avons purgé d'eux l'université d'Ingolstadt. La duchesse douairière, pour l'institut des cadets, a tout disposé suivant le plan fait par notre ordre. Cette maison est sous notre protection. Par la recommandation des frères, Pylade est devenu conseiller fiscal ecclésiastique. En lui procurant cette place, nous avons mis à la disposition de l'ordre l'argent de l'Église. Nos frères ecclésiastiques ont été par nos soins pourvus de bénéfices, de cures ou de préceptorats. » Voir d'autres détails tout aussi caractéristiques sur ces premiers succès de la secte dans les notes de Caton-Zwack, *Einige Originalschriften*, t. I, *passim*.

2° *Seconde période : l'intrusion de l'illuminisme dans la franc-maçonnerie.* — Dès 1777, Weishaupt s'était fait affilier à la franc-maçonnerie pour en surprendre les secrets sans lui dévoiler les siens. Il donna l'ordre à ses aréopagites d'en faire autant et songea même à incorporer la secte des francs-maçons dans son ordre. Pour réaliser ce dessein, l'homme qu'il lui fallait fut un baron du Hanovre, von Knigge, déjà franc-maçon et quelque peu disciple du charlatan Schroeder, le Cagliostro allemand. Au moment, en effet, où, sous la protection du duc de Brunswick, eut lieu à Wilhemsbad, en 1781, l'assemblée générale des loges maçonniques, Knigge fit connaissance avec le marquis de Constanze et entra, grâce à lui, dans la secte des illuminés sous le nom de Philon, se promettant de faire parmi les députés francs-maçons une active propagande en faveur de l'illuminisme. Il devint ainsi l'homme-lige de Weishaupt et ouvrit à sa secte les portes de la franc-maçonnerie. Habilement secondé par Bode, qu'il avait conquis et qui lui procura de puissants protecteurs parmi les maçons de haut rang, Knigge fit de la maçonnerie le séminaire de l'illuminisme et assura à celui-ci d'immenses progrès dans toute l'Allemagne et les pays du Rhin. Et dès 1783 il dressa un état des loges allemandes affiliées à Weishaupt. Ces loges, rangées par région sous 35 directeurs, étaient divisées en provinces : les provinces de Bavière, de Souabe et de Franconie étaient sous la dépendance d'un premier inspecteur; celles des électorats du Rhin, des cercles du Haut-Rhin et de Westphalie sous la dépendance d'un second inspecteur; et celles de la Haute et Basse-Saxe sous un troisième inspecteur. Ces trois inspecteurs étaient soumis eux-mêmes à un seul directeur, le directeur national de l'Allemagne. Chaque nation, semblablement organisée, devait dépendre d'un directeur national, et les divers directeurs nationaux du conseil de l'ordre ou de l'aréopage, avec Spartacus-Weishaupt à la tête. C'est dire la diffusion prodigieuse de la secte des illuminés, sept ans à peine après sa fondation.

3° *Troisième période : découverte et condamnation de l'illuminisme.* — Tant de succès et une extension aussi grande ne pouvaient passer inaperçus, surtout en Allemagne, d'autant plus qu'un vif différend s'était élevé entre Spartacus-Weishaupt et Philon-Knigge et que déjà quelques publications imprudentes avaient paru. La police bavaroise, en particulier, fut mise en éveil. Sans doute les illuminés surent tout d'abord écarter ses soupçons et déjouer ses recherches. Mais, en 1784, l'électeur de Bavière n'en décréta pas moins l'interdiction de toute communauté, secte ou confraternité secrète non approuvée par les lois. Or, cette année-là, un professeur de Munich, Babo, commença à dévoiler les projets cachés de l'illuminisme dans un livre intitulé : *Ueber Freimaurer, besonders in Bayern, erste Warnung*, ou premier avertissement sur les francs-maçons. En outre, en 1785, après la déposition faite sous la foi du serment, le 3 et le 7 avril, par Cosandey et Renner,

complètement désabusés, Weishaupt fut destitué de sa chaire de professeur et se réfugia à Ratisbonne, dont il fit momentanément sa nouvelle Éleusis, aussi déterminé qu'avant à poursuivre ses ténébreuses machinations. Là, comme il se promenait avec l'un de ses adeptes, le prêtre apostat Lanz, qui devait porter ses instructions en Silésie, ce prêtre fut soudainement frappé par la foudre, et, dans le premier moment de désarroi, la police put s'emparer de quelques papiers secrets qu'il portait cachés dans ses vêtements. Enfin, le 9 septembre de la même année, deux autres illuminés, Utzschneider et Grunsberger, contribuèrent par leurs dépositions, faites également sous la foi du serment, à montrer tout le venin de la secte. Weishaupt, en 1786, voulut faire front au danger. Il publia, sous l'anonyme, une lettre à Utzschneider, une autre à Cosandey, des articles et des brochures, tels que : *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern*; une *Apologie der Illuminaten* et une *Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern*. Dans ces écrits il essaya de montrer l'inanité des reproches qu'on adressait aux illuminés, l'indignité de leurs dénonciateurs, le mensonge des déposants, l'illégalité des poursuites. Mais les quatre déposants relevèrent le gant. Ils rééditèrent en les complétant les *Drei merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Bayern betreffend* et publièrent *Grosse Absichten des Ordens der Illuminaten*. De plus, Kandler, dans son *Höchst nötige Beilage zu der vollkommenen Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, établit que Weishaupt, dans son histoire de la poursuite des illuminés, avait travesti les faits et reproduit d'une manière volontairement inexacte les procès-verbaux des interrogatoires. C'était une guerre de plumes dont l'intérêt fût de beaucoup dépassé par la saisie et la publication de documents originaux.

En effet, les 11 et 12 octobre 1786, la police fit une descente à Landshut, chez Caton-Zwack, et s'empara de plusieurs pièces originales qui ne laissèrent plus le moindre doute sur le caractère antireligieux, antisocial et anarchique de l'illuminisme. Il y avait là plus de 200 lettres de Weishaupt à Zwack, Massenhaussen et Hertel, des lettres de différents aréopagites qui « révélaient chez leurs auteurs des ambitions démesurées et des opinions religieuses peu orthodoxes ». « Ainsi, ajoute Le Forestier, *Les illuminés de Bavière*, p. 500, la plupart des accusations lancées contre les illuminés se trouvaient justifiées : c'étaient des impies, des conspirateurs qui voulaient ruiner la religion, asservir le gouvernement civil, des empoisonneurs, des faussaires, des criminels de droit commun. » Tous ces documents furent publiés par ordre de l'électeur de Bavière, le 26 mars 1787, sous ce titre : *Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bei dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vergenommene Hausvisitation zu Landshut den 11 und 12 Oktober 1786 vorgefunden worden.*

Massenhaussen et Hertel furent incarcérés. Quant à Weishaupt, réfugié alors à Ratisbonne, il ne pouvait plus nier; il plaida du moins les circonstances atténuantes dans deux brochures, l'une, *Einleitung zu meiner Apologie*, l'autre, *Bemerkungen über einige Originalschriften*, parues en 1787, où il jetait la suspicion sur l'authenticité des documents imprimés et prétendait qu'ils ne justifiaient aucune des accusations lancées contre les illuminés. C'étaient là, disait-il, des opinions privées, se rapportant à une époque de tâtonnements, dont on était sagement sorti, et il publia *Das verbesserte System der Illuminaten mit allen seinen Graden und Einrichtungen*, pour montrer l'ordre sous un jour différent et nullement répréhensible. « Malheureusement pour la sincérité de Weishaupt, dit Le Forestier, *Les illuminés de Bavière*, p. 520, il est impossible de considérer ce prétendu système comme autre chose qu'une supercherie destinée à égarer l'opinion publique en lui présentant un document forgé pour les besoins de la cause. » Cette imposture de Weishaupt devait être dénoncée, en 1794, par l'auteur anonyme de l'*Histoire critique des grades illuminés.*

Entre temps, la police, dans une perquisition faite chez Bassus au château de Sandersdorf, s'était emparée de pièces originales nouvelles, qui furent également publiées sous le titre : *Nachtrag von weiteren Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt gewesenen Professor zu Ingolstadt betreffen und bei der auf dem Baron Bassusischen Schlosz zu Landersdorf, einem bekannten Illuminalen Neste, vorgenommenen Visitation entdeckt*, etc. Ces nouvelles révélations accablaient Weishaupt, qui reprit la plume pour écrire deux nouveaux mémoires défensifs : une courte justification de ses intentions, *Kurze Rechtfertigung meiner Absichten*, puis un supplément à cette justification, *Nachtrag zur Rechtfertigung meiner Absichten*, qui ne réussirent pas à le blanchir.

4° *Quatrième période : le déclin.* — 1. *Weishaupt abandonne la lutte.* — La découverte et la publication de ces documents compromettants portèrent un coup funeste à la secte des illuminés. Des sanctions furent prises en Bavière; l'électeur fit condamner plusieurs adeptes, les uns à l'exil, les autres à la prison, mais il fut loin de les atteindre tous, et sa répression n'eut pas tous les résultats désirables, d'autant qu'il fut le seul en Allemagne à intenter des poursuites. Le grand chef avait trouvé un refuge assuré près du duc de Saxe-Gotha, connu dans la secte sous le nom de Timoléon. Il semble s'être désormais désintéressé de son œuvre, et il passa les quarante dernières années de sa vie à composer des ouvrages de philosophie et de morale, dont les caractères distinctifs, au dire de Le Forestier, *Les illuminés de Bavière*, p. 558, sont l'enflure, la platitude et la monotonie.

2. *Vaine tentative de Bode et de Bahrdt.* — Condamnée en Bavière, la secte ne réussit pas à se maintenir au dehors. Ce n'est qu'en Saxe qu'Amélius-Bode essaya de lui procurer de nouveaux adhérents. Pour détourner l'attention publique de l'ordre des illuminés, il imagina de faire courir le bruit que la maçonnerie était secrètement dirigée par les jésuites. Étant parvenu à recruter quelques adeptes, en 1787, il crut avoir sauvé l'ordre; il chercha même à l'amender sous un nom nouveau, mais sans y réussir. Il mourut en 1793. D'autre part, quelques illuminés, pour accroître leur influence, essayèrent d'utiliser l'Union allemande des vingt-deux, *Die deutsche Union der Zweiundzwanziger*, fondée par Bahrdt; c'était une société de propagande rationaliste et antichrétienne par le livre, le journal, les revues, les bibliothèques et les cercles d'études. Mais cette Union fut frappée, en 1788, par Frédéric Guillaume de Prusse, pour son débordement d'impiété. Toutes les tentatives pour continuer l'œuvre de Weishaupt restaient vaines. L'ordre des illuminés n'existait plus, il ne conserva que quelques adeptes secrets au sein des universités.

3. *L'illuminisme et la Révolution française.* — Trempa-t-il dans le complot des loges françaises qui préparaient la révolution? Il est certain que, dès 1782, Spartacus-Weishaupt et Philon-Knigge avaient formé le projet de faire pénétrer leur société en France; mais, crainte de quelque explosion prématurée qui aurait pu les trahir, ils ne se hâtèrent pas de pousser leurs conquêtes au delà de Strasbourg. Il y avait

pourtant, en France, outre Diétrich, maire de Strasbourg, un illuminé de marque, Mirabeau, qui, pendant l'un de ses voyages en Allemagne, s'était fait recevoir à Brunswick par le professeur Mauvillon, un élève de Knigge. Et lorsque, en 1787, Amélius-Bode et Bayard-Busch se rendirent à Paris pour conférer avec les loges, Mirabeau adressa ces frères venus d'Allemagne au comité des Amis-Réunis, où se réunissaient de toutes les loges parisiennes les partisans les plus résolus de la révolution et les plus avancés dans les mystères. Que résulta-t-il de cette visite? C'est ce qu'aucun document ne nous apprend; mais il n'est pas téméraire de croire que le but secret poursuivi par les illuminés ne fut pas pour déplaire aux exaltés et ne dut pas rester étranger aux décisions prises par le club des Jacobins.

4. *Influence rationaliste de l'illuminisme.* — Si l'ordre des illuminés n'existait plus, il comptait toujours quelques représentants, notamment dans les universités, parmi les professeurs ecclésiastiques qui propageaient l'esprit nouveau. Un prêtre de Liefenbach, du diocèse de Spire, Philippe Brunner († 1829), connu dans la secte sous le nom de Pic de la Mirandole, avait dressé pour l'Allemagne le plan d'une académie des sciences, sous la haute protection du coadjuteur de Mayence, Crescens-Dalberg. Parmi les membres de cette académie se trouvaient d'anciens religieux et des prêtres, entre autres Werkmeister († 1823), F. Blau († 1798) et Wreden, partisans d'un rationalisme qui menaçait le surnaturel et la foi. Or c'étaient là des *illuminés* avérés, et ils n'étaient pas les seuls en Allemagne. Parmi les plus connus on compte deux théologiens à Mayence, F. Blau, déjà nommé, et Laurent Isenbiehl († 1818); à Bonn, Eulogius Schneider, qui, après s'être mis au service de l'évêque constitutionnel de Strasbourg, mourut sur l'échafaud, en 1794, et l'un des patrons du joséphisme, Ph. Hedderich († 1808); à Wurzbourg, l'historien F. Berg († 1821), dont Hurter a dit : *Vir liberrimæ sentiendi licentiæ, in cujus dictis jam semina reperiuntur illius criticismi sæculi XIX omnia in dubium vocantis et religionem catholicam funditus evertentis*, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1886, t. III, p. 837; et Oberthur, dont Perrone a signalé les tendances protestantes. *Prælect. theol.*, t. VII, *De sacramentis in genere*, n. 76. C'est ainsi que d'anciens illuminés avaient encore la haute main dans l'enseignement et les administrations ecclésiastiques. Il importait de parer au danger qu'ils faisaient courir à la foi et à la discipline. Les concordats signés par le saint-siège avec la Bavière, en 1817, et avec la Prusse, en 1821, contribuèrent pour une part à paralyser leur action sans réussir à la détruire complètement. Un ancien illuminé, qui avait été vicaire général de Constance, le baron de Wessenberg, ne put obtenir l'agrément du pape pour être élevé à l'épiscopat et continua ses intrigues. Un autre illuminé, le comte de Spiegel († 1835), devenu archevêque de Cologne, avait ouvert aux hermésiens les portes de son chapitre et de l'université de Bonn. Ce n'est que peu à peu que disparurent les restes de l'illuminisme et que l'Église élimina le rationalisme dont il avait imbu plusieurs membres du clergé.

Robison, *Proofs of a conspiracy against all the religions and governments of Europa, carried on in the secret meetings of the freemasons, illuminati and reading societies*, Édimbourg, 1797; Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 3e édit., Augsbourg, 1799; Starck, *Der Triumph der Philosophie in XVIII Jahrhundert*, Germantown, 1803; Mounier, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France*, Tubingue, 1801; Zschokke, *Bayerische Geschichte*, Aarau, 1828, t. VIII; Jarka, *Vermischte Schriften*, Munich, 1839, t. II; Ruland, *Series et vitæ professorum SS. theologiæ qui Wiceburgi usque ad annum 1834 docuerunt*, Wurzbourg, 1835; Bruck, *Die rationalistichen Bestrebungen in katholischen Deutschland*, Mayence, 1865; Schwab, *Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg*, Wurzbourg, 1869; Kloss, *Bibliographie der Freimaurer und der mit ihr in Verbindung gesetzten geheimen Gesellschaften*, Francfort, 1844; Wolfstieg, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, 1911; Funk, *Histoire de l'Église*, trad. franç., Paris, 1891, t. II, p. 302; Wolframm, *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung*, Erlangen, 1899, 1900; Engel, *Geschichte des Illuminatenordens*, Berlin, 1906; Le Forestier, *Les illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande*, Paris, 1914; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, p. 825-826; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VI, col. 603-608; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 61-68.

G. Bareille.

ILLYRICUS Thomas. Voir Thomas Illyricus.

IMAGES (Culte des). — I. Histoire. II. Doctrine.

I. Histoire. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — Le culte des images n'existait pas dans l'Ancien Testament. L'usage même en était fort restreint, à cause du danger d'idolâtrie. Le premier commandement du Décalogue qui défend de faire aucune image taillée ni aucune figure « de ce qui est en haut dans le ciel, de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre », Exod., XX, 3 sq., doit être entendu non d'une manière absolue, mais dans le sens du contexte, c'est-à-dire qu'il vise les images destinées à être adorées. Cette prohibition s'applique tout d'abord aux images des fausses divinités que les Israélites avaient pu voir dans les maisons et les temples des Égyptiens, mais encore, et sans nul doute, aux images de Jahveh lui-même. Deut., IV, 15 sq. Le motif de cette défense, indiqué clairement par le Deutéronome, *ibid.*, est le danger où était le peuple juif, récemment sorti d'Égypte et entouré de nations païennes, de tomber dans l'idolâtrie. Représenter Jahveh par une image, c'était, à cause de la mentalité de ce temps-là et de la pratique des nations voisines, attribuer à Jahveh la forme choisie pour le représenter ou prendre cette forme pour la divinité elle-même, ou du moins pour une chose animée par la divinité. C'est pourquoi l'adoration du veau d'or, qui dans la pensée d'Aaron, peut-être même dans celle des Hébreux, était une image de Jahveh, fut punie comme un acte d'abominable idolâtrie. Voir col. 624 sq.

Que le précepte du Décalogue cité plus haut n'eût point une portée absolue et ne visât que les représentations de la divinité, cela paraît par le fait que Moïse, sur l'ordre de Jahveh, fit placer deux chérubins d'or sur l'arche d'alliance, qu'il fit faire un serpent d'airain en signe de salut, Num., XXI, 3, et que Salomon décora le temple de sculptures variées (chérubins, lions, taureaux, palmes...), tous objets qui n'avaient point pour but de représenter la divinité. Plus tard, Ézéchias détruisit le serpent d'airain, parce que les Juifs brûlaient des parfums devant cette figure, et il en est loué par l'Écriture. IV Reg., XVIII, 3-4. Le peuple hébreu en effet était toujours enclin à l'idolâtrie et les prophètes ne cessaient de combattre cette tendance. Leur réaction « aboutit, vers le VIIIe siècle, à la proscription de toute image taillée ou fondue d'un être quel qu'il fût, appartenant au règne animal. En pratique, la statuaire n'a jamais été que tolérée, avec des retours offensifs sous Ézéchias, Josias et d'autres encore. Mais les artistes ne pouvaient travailler qu'en cachette, et l'art, on peut le dire, n'exista jamais. La peinture fut tenue en pareille suspicion; elle fit si peu de progrès chez les Juifs que la langue hébraïque ne possède même pas de mots qui signifient proprement peindre, un peintre, une peinture. » Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 519.

A l'époque des Macchabées, la défense du Décalogue

fut prise à la lettre, et l'hostilité contre toute image d'être vivant fit en quelque sorte partie de la mentalité des Juifs. Josèphe nous les montre détruisant l'aigle d'or placé par Hérode au-dessus de l'entrée principale du temple, *Ant. jud.*, l. XVII, c. VI, § 2, 3, *Josephi opera*, édit. Didot, t. I, p. 669-670, réclamant de Pilate qu'il ôtât les statues de César qui étaient sur les étendards de l'armée à Jérusalem, *ibid.*, l. XVIII, c. III (IV), 1, p. 698; *De bello judaico*, l. II, c. IX (XIV), 2-3, t. II, p. 100-101, demandant même à Vitellius de ne plus faire transporter de semblables statues à travers leur pays. *Ant. jud.*, l. XVIII, c. V (VI), 3, t. I, p. 705. « Il est contre la loi, dit Josèphe, d'avoir dans le temple des images ou tableaux ou toute autre représentation d'êtres vivants » *De bello jud.*, l. I, c. XXXIII (XXI), § 2, t. II, p. 79. Tacite apporte sur les Juifs un semblable témoignage : « Ils ne souffrent aucune effigie dans leurs villes, encore moins dans leurs temples. Point de statues ni pour flatter leurs rois, ni pour honorer les césars. » *Hist.*, V, 5.

Cette hostilité fut surtout le fait des Juifs de Palestine, plus soucieux de garder la lettre de la loi que ceux de la Diaspora. Nous remarquons bientôt chez ceux-ci des idées plus larges au sujet qui nous occupe. On trouve dans leurs cimetières, aux premiers siècles du christianisme, des peintures représentant des plantes, des oiseaux, des poissons, des hommes et des femmes. Cf. dom Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 495-528. La nécropole de Gamart, aux environs de Carthage, est intéressante à ce point de vue. Mais ces images, même si elles représentent des objets du culte, comme le chandelier à sept branches, ne sont jamais que des motifs de décoration, et ne sont pas l'objet d'un culte particulier. Ce n'est que dans le christianisme que nous voyons fleurir le culte des images.

2° *Dans le christianisme avant l'iconoclasme.* — 1. *Durant les trois premiers siècles.* — La loi de grâce abolissait les prescriptions rituelles et purement légales de l'ancienne alliance. La contrainte, en son temps nécessaire, qu'imposait la lettre de la loi mosaïque, était brisée, et toutes les aspirations légitimes de l'âme humaine pouvaient prendre un nouvel essor ennobli dans la sainte liberté des enfants de Dieu. Parmi ces aspirations est le goût esthétique, l'amour de l'art, imitation ou mieux « embellissement de la nature ». Bossuet, Sermon sur la mort, IIe part. Chose bonne en soi, l'art s'était prostitué au vice et à l'idolâtrie. La religion chrétienne, au lieu de le proscrire, allait s'en emparer, le purifier et le grandir jusqu'à la représentation sensible de la beauté morale et surnaturelle.

Cette rénovation ne se fit pas tout d'un coup. L'Église, recrutée d'abord chez des Juifs, qui dans leur éducation première avaient puisé un grand éloignement des images, et chez les gentils, qu'il importait de prémunir contre la pratique de l'idolâtrie, ne pouvait donner, dès son commencement, à l'usage et au culte des images toute l'importance qu'ils eurent dans la suite. La pauvreté de ses moyens, du reste, ne le lui permettait guère. Cependant, dès l'origine, l'art chrétien s'essaie à orner les lieux du culte de peintures religieuses, à sculpter sur des sarcophages ou des pierres fines ou à graver sur des médailles des motifs religieux. Les documents archéologiques abondent. C'est Rome souterraine surtout qui les fournit. A la suite du célèbre De Rossi, on a divisé en six catégories principales les sujets représentés dans les catacombes : « *a*) les sujets symboliques, objets, animaux qui symbolisent des personnages ou des mystères chrétiens (l'ancre, l'agneau, la colombe, le poisson, etc.); *b*) les sujets allégoriques, représentant les paraboles de Notre-Seigneur et les figures sous lesquelles il s'est dépeint lui-même (la vigne, le bon pasteur, les vierges sages et les vierges folles); *c*) les sujets bibliques de l'Ancien Testament souvent figures eux mêmes des mystères du Nouveau (Noé dans l'arche, Daniel, Jonas, Moïse frappant le rocher). On a de ces trois premières catégories de sujets des exemples remontant au Ier ou au IIe siècle; *d*) les images directes de Notre-Seigneur, de la Vierge et des saints. Un peu plus récentes en général que les précédentes, plus importantes aussi pour notre objet, peintes sur le stuc des murailles ou sur des fonds de verres dorés, ou même frappées en médailles, ces images présentent quelques spécimens qui paraissent remonter tout à fait à l'âge apostolique, au Ier ou au IIe siècle, mais appartiennent surtout au IIIe et au IVe siècle; *e*) les scènes tirées des vies des saints et de l'histoire de l'Église, qui n'apparaissent guère avant le IVe siècle, après la pacification de Constantin; *f*) enfin les sujets liturgiques, dont les plus remarquables exemples se trouvent dans les chambres du cimetière de Calliste dites Chambres des sacrements, Moïse frappant le rocher, le pêcheur tirant de l'eau un poisson, le baptême, le sacrifice eucharistique, le repas des sept disciples devant le pain et le poisson, etc., ornementation exécutée à la fin du IIe ou tout au commencement du IIIe siècle.

« Que l'on joigne à ces représentations figurées des catacombes les sculptures des sarcophages (généralement du IVe ou Ve siècle), quelques statues du bon Pasteur, dont deux au moins paraissent antérieures à Constantin, et l'on aura une idée du témoignage que fournissent les plus anciens monuments pour établir l'usage que l'Église a fait, dès son origine, des images religieuses. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 437-438. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, Roma, 1864; Paul Allard, *Rome souterraine*, Paris, 1872; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Rome-Paris, 1900-1902; Sixte Scaglia, *Notiones archeol.*, 3 vol., Rome, 1908; dom Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 2 vol., Paris, 1907.

Précieux aussi sont divers textes d'auteurs. Certes, ne peuvent témoigner pour la tradition chrétienne ni la statue légendaire élevée à Jésus par l'hémorroïsse de l'Évangile, selon Eusèbe, *H. E.*, VII, 18, *P. G.*, t. XX, col. 679, ni les images honorées par les carpocratiens, selon saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 25, *P. G.*, t. VII, col. 685, ni les statues d'Abraham et de Jésus placées dans le Lararium d'Alexandre-Sévère, selon Lampridius, *Alex. Sev.*, 29, mais on doit mentionner et Tertullien parlant du bon Pasteur représenté sur les calices, *De pudicitia*, VII, 10, *P. L.*, t. II, col. 1000, et Eusèbe affirmant avoir vu des images peintes des saints Pierre et Paul et de Jésus-Christ. *H. E.*, VII, 18, *P. G.*, t. XX, col. 679.

L'usage des images s'établit donc et se répand dans l'Église, ni imposé par décret, ni introduit par surprise, mais fleurissant comme naturellement de l'âme chrétienne, restée humaine sous l'empire de la grâce. Mais leur rendait-on d'ores et déjà un culte? Aucun texte n'autorise à l'affirmer, aucun non plus à le nier. Celui de Minucius Félix dans l'*Octavius*, 29, *P. L.*, t. III, col. 332, manque de précision. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 439. Toutefois il est probable que les chrétiens devaient s'en abstenir pour ne point paraître imiter les païens, auxquels ils reprochaient de se prosterner devant les idoles. Origène, *Contra Celsum*, l. VII, 66, *P. G.*, t. XI, col. 1514.

2. *Aux IVe et Ve siècles.* — A la paix constantinienne, églises et basiliques jaillissent du sol et permettent au culte chrétien de déployer une plus grande magnificence. Le signe du Labarum et surtout la découverte de la vraie croix sont une invitation aux artistes chrétiens à représenter cet instrument de notre salut, une invitation au peuple fidèle à l'entourer de vénération. Aussi la croix est-elle le premier objet de notre religion que l'histoire nous montre recevant un culte relatif. Pour tout ce qui concerne la croix, voir t. III, col. 2339 sq.

Quant aux images proprement dites de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints, l'usage s'en répand

de plus en plus. Le ɪvᵉ et le vᵉ siècle nous ont laissé un certain nombre de ces images. Rome et Ravenne en particulier possèdent plusieurs mosaïques de cette époque représentant Notre-Seigneur, la sainte Vierge et plusieurs saints. A Rome, le mausolée de Sainte-Constance, le plus ancien édifice chrétien du ɪvᵉ siècle, nous montre encore quelques-uns de ces précieux documents : « les mosaïques des absides latérales ont été épargnées et nous ont conservé la plus ancienne représentation de ces compositions qui vont devenir le thème le plus habituel de l'art chrétien. Dans l'une, Dieu le Père, assis sur le globe du monde, donne à Moïse la loi ; dans l'autre, le Christ, debout sur la montagne d'où s'échappent les fleuves mystiques, proclame la loi nouvelle, dont il confie le texte à saint Pierre et la prédication à saint Paul. » Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. ɪɪ, p. 212. Remarquables aussi, parmi d'autres, la mosaïque de l'abside de Sainte-Pudentienne (ɪvᵉ s.), représentant Jésus-Christ, saint Pierre et saint Paul et d'autres personnages ; celle du grand arc de Sainte-Marie-Majeure (1ʳᵉ moitié du vᵉ siècle), qui retrace la rencontre de Jésus porté par sa mère avec Siméon et Anne ; celle aussi de Sainte-Sabine (vers 424), dont il reste un fragment. « Ce fragment se compose de deux figures placées aux deux extrémités d'une immense inscription en lettres d'or sur fond bleu lapis... Les deux figures représentent, l'une l'Église des circoncis, *ECCLESIA EX CIRCUMCISIONE*, l'autre, l'Église des gentils, *ECCLESIA EX GENTIBUS*. » Leclercq, *op. cit.*, t. ɪɪ, p. 220. A Ravenne, Sainte-Agathe-Majeure possède une mosaïque représentant Jésus-Christ entre deux anges (fin du ɪvᵉ s. ou commencement du vᵉ). Dans les mosaïques du mausolée de l'impératrice Galla Placidia (vers 449), on voit encore représentés le bon Pasteur, saint Laurent et les apôtres.

Des textes nombreux appuient ces documents. Nous ne devons citer que pour mémoire le récit contenu dans l'Ἐπιστολὴ συνοδικὴ τῶν ἁγιοτάτων πατριαρχῶν..., publié par Sakkelion, Athènes, 1874, d'après lequel l'impératrice Hélène, à Bethléem, « éleva le grand temple de la mère de Dieu, et au couchant, dans la partie extérieure, fit représenter en mosaïque la naissance du Christ, la mère de Dieu portant sur sa poitrine l'enfant qui donne la vie, et l'adoration des mages... A leur arrivée à Bethléem, les Perses virent avec étonnement les images des mages persans, observateurs des astres, leurs compatriotes, et ... ils épargnèrent l'église. » Ce document est trop tardif (ɪxᵉ s.) pour qu'on en puisse faire état. Leclercq, *op. cit.*, t. ɪɪ, p. 232. Cette mosaïque, en effet, peut fort bien dater de l'époque de Justinien, comme le notent Vincent et Abel. *Bethléem*, Paris, 1914, p. 128, note 1. Nous avons mieux et suffisamment dans les auteurs de l'époque.

C'est, en Orient, saint Grégoire de Nazianze, parlant de l'image du saint homme Polémon, dont la vue convertit une pécheresse, *Carm.*, l. 1. sect. ɪɪ, v. 800 sq., *P. G.*, t. xxxvɪɪ, col. 737-738 ; saint Basile invitant les peintres à le surpasser par leur art dans la louange de saint Barlaam, *P. G.*, t. xxxɪ, col. 489 (il y a des raisons de croire que ce discours est de saint Éphrem) ; Astère d'Amasée et saint Grégoire de Nysse, décrivant, le premier, les peintures religieuses qu'il a vues dans l'oratoire de Sainte-Euphémie, à Chalcédoine, *In laudem sanctæ Euphemiæ*, *P. G.*, t. xʟ, col. 333-337, le second, une mosaïque de pavement et des peintures murales à sujets religieux, *Oratio in laudem S. Theodori*, *P. G.*, t. xʟvɪ, col. 737 ; le même saint Grégoire disant avoir vu souvent, πολλάκις, représenté en peinture le sacrifice d'Isaac ; spectacle qui lui arrachait toujours des larmes des yeux, tant le tableau était expressif. *P. G.*, t. xʟvɪ, col. 572. Il ne faisait alors que s'approprier les sentiments et les expressions elles-mêmes du célèbre docteur de Syrie, saint Éphrem. *S. Ephrem opera*, édit. Mercati, 1915, t. ɪ, p. 7 ; C. Emereau, *Saint Éphrem le Syrien*, Paris, 1919, p. 97. C'est encore saint Nil, blâmant Olympiodore de vouloir peindre dans une basilique des scènes de chasse et de pêche et l'exhortant à choisir pour sa décoration des sujets bibliques qui auront l'avantage d'instruire les illettrés. *P. G.*, t. ʟxxɪx, col. 577.

En Occident, c'est saint Jérôme, *In Jon.*, ɪv, 6, *P. L.*, t. xxv, col. 1148, parlant d'images d'apôtres qu'on a coutume de peindre sur des vases ; saint Augustin, nous indiquant l'habitude qu'on a de son temps, *multis in locis*, de représenter saint Pierre et saint Paul auprès de Notre-Seigneur, *De cons. evang.*, l. I, c. x, *P. L.*, t. xxxɪv, col. 1049, nous parlant de la peinture où l'on voit saint Étienne lapidé et Saul gardant les vêtements ; elle lui paraît *dulcissima*, *Serm.*, cccxvɪ, c. v, *P. L.*, t. xxxvɪɪɪ, col. 1434 ; et encore mentionnant une peinture fort répandue (*tot locis pictum*) dont le sujet est le sacrifice d'Abraham. *Contra Faustum*, l. XXII, c. xʟɪɪɪ, *P. L.*, t. xʟɪɪ, col. 446. C'est Prudence qui décrit les peintures retraçant le martyre de saint Cassien, *Peristephanon*, hymn. ɪx, v. 7 sq., *P. L.*, t. ʟx, col. 433-435, et celui de saint Hippolyte, *ibid.*, hymn. xɪ, col. 544 sq. ; saint Paulin de Nole et Sulpice-Sévère, décorant d'images religieuses les basiliques construites par eux ; les sujets sont assez variés : scènes de l'Ancien Testament, Poema xxvɪɪ, *P. L.*, t. ʟxɪ, col. 660 ; martyrs des deux sexes, Poema xxvɪɪɪ, *ibid.*, col. 663 ; saint Martin, baptême de Notre-Seigneur par saint Jean-Baptiste, la sainte Trinité elle-même et les apôtres. *Epist.*, xxxɪɪ, *P. L.*, t. ʟxɪ, col. 330 sq.

On a moins de détails sur le culte. On insiste plutôt sur la portée instructive des images. Pourtant, l'image de Polémon, dont nous avons parlé, est appelée σεβασμία par saint Grégoire de Nazianze, *loc. cit.*, celle de saint Martin est dite vénérable par saint Paulin de Nole : *Martinum veneranda viri testatur imago. Epist.*, xxxɪɪ, *P. L.*, t. ʟxɪ, col. 332. Et nous savons par Théodoret, *Hist. rel.*, xxvɪ, *P. G.*, t. ʟxxxɪɪ, col. 1473, qu'à Rome, dans le vestibule de tous les ateliers, se voyaient de petites icônes de saint Siméon Stylite placées là comme une protection et un secours, φυλακήν... καὶ ἀσφάλειαν. On peut voir là un commencement de culte des images.

Ce culte se développera à mesure que les chrétiens seront moins exposés à la contagion de l'idolâtrie. Cette crainte de ressembler aux païens en honorant les images causait toujours une certaine hésitation. Des païens plus raffinés, au reproche que les chrétiens leur faisaient d'adorer le bois ou la pierre, répondaient que leurs hommages n'allaient en réalité qu'à la divinité invisible dont l'idole matérielle était le signe. Mais saint Augustin leur répliquait que la pente est rapide qui conduit à l'adoration de l'idole elle-même : *Ducit enim, et affectu quodam infimo rapit infirma corda mortalium similitudo et membrorum imitata compago..., quis autem adorat vel orat intuens simulacrum, qui non sic afficitur ut ab eo se exaudiri putet, ab eo sibi præstari quod desiderat speret? Enarrat. in ps. CXIII*, serm. ɪɪ, 1, 5, *P. L.*, t. xxxvɪɪ, col. 1481, 1483. On a voulu voir là un argument valable aussi contre le culte des images. Mais, à le considérer de près, le texte de saint Augustin avec tout son contexte ne peut s'appliquer qu'aux images représentant les fausses divinités. En premier lieu, ces images étaient des statues. Or, les statues ont d'elles-mêmes, par leur imitation complète des formes, une valeur plus strictement représentative. D'où la tendance naturelle à mettre un lien de similitude parfaite entre elles et les objets représentés. En second lieu, ces idoles représentaient les formes naturelles d'un être vivant, homme ou animal ; d'où autre tendance, pour le païen qui prie devant elles, à croire son idole, qu'il voit immobile, habitée ou animée par un *numen* invisible. En-

fin, la force de la tradition, l'autorité de maîtres qui paraissent sages, le spectacle et la contagion de la foule prodiguant ses hommages à l'idole, achèvent en lui la persuasion qu'il est bien devant la divinité elle-même quand il est devant son image, et même que la statue s'identifie avec la divinité. On voit tout cela dans le discours de saint Augustin. Nous touchons ici à un point qui nous explique en grande partie la rareté des statues religieuses à l'origine de l'Église, comparativement au nombre des peintures, fait que le savant Petau avait déjà noté. *Opera theologica*, Anvers, 1700. t. VI, p. 325. Celles mêmes qui nous restent ont pour la plupart un caractère purement symbolique, qui nous explique aussi pourquoi dans l'Église orientale les statues furent dans la suite et sont encore proscrites. Dans la lettre de Germain de Constantinople à Thomas de Claudiopolis, lue au concile de 787, on voit indiqué, à propos de la statue de Panéas, que l'usage de dresser des statues était encore considéré comme propre aux païens. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 125-128; cf. Petau, *op. cit.*, t. VI, p. 325. Les statues prodiguées par le paganisme devinrent, quand l'empire se fit chrétien, des ornements pour les places publiques. La statue fut par suite considérée comme un objet profane et civil, et dans la demeure de Dieu ne furent admises que les images peintes, et aussi, quelquefois, les rondes-bosses qui, plus semblables à la peinture, avaient comme elle un caractère d'évocation plutôt que de représentation proprement dite.

3. *Aux VIe et VIIe siècles.*—A cette époque, les images se multiplient Il nous en reste un grand nombre. La chose du reste est si notoire qu'elle dispense d'une énumération qui serait trop longue. Notons seulement qu'il y a tendance à en couvrir toutes les parties de l'édifice sacré, comme en témoigne l'église Sainte-Marie-l'Antique, découverte en 1899, sur le Forum romain. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 610, note 2. Ce qui nous occupe désormais et uniquement, c'est le développement du culte. Jusqu'ici, on en a vu peu de traces, et les images paraissent surtout des ornements instructifs. A l'époque où nous sommes, il prend un essor inattendu, favorisé qu'il est par la croyance qui se répand alors aux images miraculeuses (ἀχειροποίητοι), celle surtout que Notre-Seigneur aurait envoyée à Abgar, cf. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, Paris, 1888; Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, art. *Abgar*, et à l'histoire de la fameuse statue de Panéas, élevée à Jésus-Christ par l'hémorroïsse de l'Évangile. Plusieurs textes nous indiquent ce développement. Une lettre de saint Siméon Stylite le Jeune, mort en 526, citée par le VIIe concile général, dans sa V^e session, Mansi, t. XIII, col. 160-161; *P. G.*, t. LXXXVI, col. 3216-3220, demande à l'empereur Justin la punition de malfaiteurs qui ont commis l'impiété et l'abomination de profaner dans une église l'image du Fils de Dieu et de sa sainte mère. Le même auteur, cité par saint Jean Damascène, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 3220; cf. *P. G.*, t. XCIV, col. 1409-1412, repousse l'accusation d'idolâtrie portée contre les chrétiens parce qu'ils honorent, προσκυνοῦντες, les images. Un autre Père nous fournit un témoignage précieux par sa netteté et sa précision. C'est Léonce, évêque de Néapolis en Chypre (582-602), dont le IIe concile de Nicée cite un long fragment Ὑπὲρ τῆς χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων. Voici condensée sa pensée : χριστιανοὶ πάντες εἰκόνα Χριστοῦ, ἢ ἀποστόλου, ἢ μάρτυρος κρατοῦντες καὶ ἀσπαζόμενοι τῇ σαρκί, τῇ ψυχῇ αὐτὸν τὸν Χριστὸν νομίζομεν ἢ τὸν μάρτυρα αὐτοῦ κατέχειν. Mansi, t. XIII, col. 44; *P. G.*, t. XCIII, col. 1600. « Ce ne sont pas les signes extérieurs, c'est l'intention qu'il faut considérer dans tout salut et toute adoration. Et l'auteur poursuit ainsi sa démonstration, empruntant ses exemples à l'Écriture, à la vie civile, à la vie de famille, où l'on voit constamment honorer l'image, le sceau, le vêtement même d'une personne et tout ce qui lui appartient. Et si l'on place dans les églises des croix et des images, continue-t-il, ce n'est pas qu'on regarde ces objets comme des dieux : c'est πρὸς ἀνάμνησιν καὶ τιμὴν, καὶ εὐπρέπειαν ἐκκλησιῶν. Ainsi, conclut Léonce, celui qui craint Dieu honore conséquemment et vénère et adore comme Fils de Dieu le Christ, notre Dieu, et la représentation de sa croix et les images de ses saints. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 449. Cette vénération pour les images est encore attestée par les *Collectanea* d'Anastase le Bibliothécaire. On y lit la relation d'une conférence en 656 de saint Maxime le Confesseur, avec Théodore, évêque de Césarée, où il est dit que Théodore, Maxime et tous ceux qui se trouvaient là se jetèrent à genoux et baisèrent les Évangiles, la vénérable croix, l'image de Notre-Seigneur et de sa mère. *P. G.*, t. XC, col. 156; cf. *ibid.*, col. 164. Jean de Thessalonique, légat du pape au concile de 680, revendique dans un discours cité par le IIe concile de Nicée le droit de peindre les images des saints, non qu'on adore les images elles-mêmes, mais parce qu'on glorifie les saints dont la peinture reproduit les traits, τοὺς διὰ γραφῆς δηλουμένους δοξάζομεν. Il ne croit pas possible d'avoir des images de Dieu, en dehors de Jésus-Christ, qui a été visible dans un corps. Mansi, t. XIII, col. 164-165. Le concile Quinisexte (*in Trullo*) de 692 s'occupe aussi des images, can. 82. Il les déclare σεπτάς, c'est-à-dire vénérables, augustes, mais prescrit de ne plus représenter Jésus-Christ sous la forme d'un agneau, mais sous la forme humaine, en laquelle il a apparu, Mansi, t. XI, col. 977-980, mesure de précaution destinée à prévenir ou à guérir des abus. Le culte des images, en effet, avait alors pris en Orient « un prodigieux développement; il s'était enraciné peu à peu dans la vie religieuse du peuple, qui s'était fait une habitude très chère de demander aux images secours et protection dans toutes ses entreprises. On les emportait en voyage; elles présidaient aux jeux de l'hippodrome; elles marchaient dans les batailles en tête des armées impériales : Héraclius emmenait avec lui dans son expédition contre les Perses l'image « non faite de main d'homme » du Sauveur; à la veille d'engager une lutte décisive, une image du Christ à la main, il haranguait ses soldats; les Avares, qui étaient venus, en son absence, mettre le siège devant Constantinople, avaient été obligés, après quarante jours d'efforts inutiles, de se retirer en désordre, repoussés loin de la « ville gardée de Dieu » moins par le courage de ses habitants que par la toute-puissante protection de la mère de Dieu, patronne de la capitale. Comment la très sainte Théotocos aurait-elle pu résister aux supplications de son peuple? Son image et les images des saints auraient-elles donc en vain été portées en procession, au chant des psaumes et des cantiques, à travers les flots pressés d'une population suppliante? » Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 319. « Le culte des images occupait une place considérable dans les circonstances solennelles et dans les cérémonies officielles de l'empire; il se trouvait mêlé plus intimement encore aux habitudes de la vie ordinaire du peuple de Byzance. Partout, dans les églises et les chapelles, dans les maisons particulières, dans les chambres d'habitation et dans les chambres à coucher, devant les boutiques, sur les marchés, sur les livres et les habits, sur les ustensiles de ménage et les joyaux, sur le chaton des bagues, sur les coupes, sur les vases, sur les murailles, à l'entrée des ateliers, en un mot, partout où cela pouvait se faire, on plaçait l'image du Sauveur, de la mère de Dieu, ou d'un saint. On les trouvait sous toutes les formes et toutes les grandeurs; on peut les voir encore sur les sceaux d'une multitude de particuliers et de fonctionnaires de

tout ordre; on en portait sur soi comme amulettes, on les emmenait avec soi en voyage : les images étaient pour le chrétien de Byzance un gage assuré de bénédiction et de salut, une garantie de la protection et du secours d'en haut : sans l'image il ne pouvait pas vivre. » *Ibid.*, p. 320-321.

Passons en Occident. Là aussi, bien qu'on soit plus réservé, on a accepté le culte des images. Fortunat, dans son poème de saint Martin (avant mai 576), dit qu'une lampe brûle devant l'image du saint; un mal d'yeux dont il souffrait avait cessé par une onction de l'huile de cette lampe.

Hic paries retinet sancti sub imagine formam...
Lychnus adest, cujus vitrea natat ignis in urna.

P. L., t. LXXXVIII, col. 426. Un auteur dont le témoignage est précieux, c'est saint Grégoire le Grand. Il n'y a pas seulement le texte cité par le pape Hadrien aux *reprehensiones* de Charlemagne, que trop peu de manuscrits contiennent : *Et nos quidem non quasi ante divinitatem ante illam* (image de Notre-Seigneur) *prosternimur, sed illum adoramus quem per imaginem aut natum, aut passum, sed et in throno sedentem recordamur. Epist.*, IX, 52, *P. L.*, t. LXXVII, col. 991. Voici un autre texte tout aussi important et sans suspicion. Il se trouve dans une lettre que saint Grégoire écrivait en 599 à Januarius, évêque de Caralis. Un nommé Pierre, juif nouvellement converti et baptisé de la veille, s'était, par un zèle intempestif, emparé de la synagogue avec plusieurs autres chrétiens, et ils y avaient transporté une croix et une image de la Vierge. Le pape ordonne de rendre la synagogue aux juifs, après en avoir retiré avec l'honneur qui convient l'image et la croix : *sublata exinde cum ea qua dignum est veneratione imagine atque cruce. Epist.*, IX, 6, *P. L.*, t. LXXVII, col. 944. En opposition à cette lettre, on a voulu citer du même auteur la lettre à Sérénus, le premier des iconoclastes, écrite en l'an 600, où il dit : *Frangi non debuit, quod non ad adorandum in ecclesia, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum. Epist.*, XI, 13, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1128. Mais on comprend que le pape, ayant affaire à un peuple porté à la superstition, ne pouvait s'étendre en des considérations qui eussent été mal comprises. Ce qu'il y a lieu surtout de souligner dans cette lettre, c'est le reproche que saint Grégoire fait à Sérénus d'être en opposition avec la conduite universelle de l'épiscopat : *Dic, frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est quod fecisti. Si non aliud, vel illud te non debuit revocare, ut, despectis aliis fratribus, solum te sanctum et esse crederes sapientem? Ibid.* Citons un dernier témoignage. Saint Augustin de Cantorbéry, raconte saint Bède le Vénérable, se présenta avec ses compagnons devant le roi Édilbert, en portant comme étendard une croix d'argent et l'image du Sauveur peinte sur un tableau, et en chantant des prières, *crucem pro vexillo ferentes argenteam, et imaginem Domini Salvatoris in tabula depictam, lætaniasque cantantes. Hist. eccl. gentis Anglorum*, l. I, c. XXV, *P. L.*, t. XCV, col. 55.

Telle est la tradition, tel est le développement de l'usage et du culte des images durant les siècles qui précédèrent l'iconoclasme. On l'a vu, c'est surtout en Orient qu'ils fleurissent. C'est la terre classique de la dévotion aux icônes et il le sera de plus en plus. Au VIII[e] siècle, où nous arrivons, on multiplie pour elles les témoignages de la vénération la plus profonde, baisers, encensements, inclinations, prostrations, pieux cantiques, lampes allumées, draperies, couronnes, rubans. Cf. Marin, *op. cit.*, p. 321. « L'extension prodigieuse et la vénération profonde, constante, des images telle qu'elle ressort de toutes les histoires que nous connaissons, nous font voir avec une évidente clarté combien leur usage était profondément enraciné dans la vie et les habitudes du peuple, combien on s'était accoutumé dans toutes les situations et toutes les entreprises d'attendre secours et profit de la présence de ces images. La prière faite devant une image égalait la prière faite à l'endroit le plus vénérable d'une église. L'image était une garantie de bénédictions, l'intermédiaire visible entre le saint et ceux qui imploraient son secours; mettre en question le culte et l'existence des images, c'était, aux yeux des fidèles, compromettre la prospérité et la sauvegarde des individus et des peuples; les avantages de toutes sortes... qu'on attribuait aux images sont l'un des arguments les plus graves que l'on puisse faire valoir en leur faveur. » Schwarlose, *Der Bilderstreit*, p. 173, dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 613, en note. Dans cet élan de la piété, excité bientôt par la persécution, il ne faut pas s'étonner que des abus se soient glissés, semblables à ceux que Michel le Bègue, dont le témoignage, il est vrai, n'est point d'absolue valeur, indiquera en 824 à Louis le Débonnaire (voir plus loin), et dont on trouve un exemple dans le fait du spathaire Jean, qui donna pour parrain à son fils l'image de saint Démétrius. *P. G.*, t. XCIX, col. 962-963. Désormais le culte des images est une partie importante et comme intégrante de la vie religieuse des grecs. Les ateliers de peinture et de miniature se multiplient. Saint Théodore Studite en fonde un au monastère de Studion, dont les règles et les modèles feront autorité.

En Occident, il y a moins de traces de ce culte. On y est, en général, moins prompt dans la vénération, comme on y sera plus calme dans l'hostilité (du moins jusqu'aux violences de la Réforme). Dans toute cette histoire de l'usage et du culte des images, nous n'avons pas mentionné les diverses oppositions qui çà et là se produisirent. Voir ICONOCLASME, col. 576-577.

3° *La querelle des images en Orient.* Voir ICONOCLASME, col. 577-590.

4° *La querelle des images en Occident.* — 1. *Concile de Gentilly.* — La querelle des images en Orient eut son contre-coup et son pendant en Occident, par le fait surtout de l'intervention de Charlemagne. En dehors de Rome, où les papes et deux conciles (731 et 769) avaient condamné les prétentions des empereurs iconoclastes, il n'y avait eu à s'occuper de l'affaire que le concile de Gentilly, bourg aux environs de Paris, en 767. Éginhard, *Annales*, an. DCCLXVII, *P. L.*, t. CIV, col. 385; Adon de Vienne, *Chronicon, Ætas sexta*, *P. L.*, t. CXXIII, col. 125. Les actes de ce concile sont perdus. Le texte d'Adon de Vienne donne à penser qu'il ne fut point question du culte, mais seulement de l'usage des images, *quæstio ventilata inter græcos et romanos... de sanctorum imaginibus, utrumne fingendæ aut pingendæ essent in ecclesiis.* Mansi, t. XII, col. 677. Le texte de Migne, *loc. cit.*, reproduisant celui de la *Bibliotheca maxima Patrum*, porte cette variante : *utrumne fingendæ an pingendæ essent.* Quelle que soit la vraie leçon, s'il faut l'entendre au sens disjonctif qui se présente à première vue, l'usage des images est évidemment supposé permis et le débat n'en vise que les modalités. Si le sens est copulatif, la question porte sur la légitimité même de l'usage. Ce qui peut donner lieu à cette interprétation, c'est qu'alors en Orient sévissait la persécution (761-775) de Constantin Copronyme, qui s'acharnait contre l'usage même des images. Réduit à ce point, il n'y a pas de doute que le concile ne se soit prononcé dans le sens de l'orthodoxie, surtout si l'on admet, avec toute probabilité, comme lui étant postérieure, la lettre du pape Paul au roi Pépin, Mansi, t. XII, col. 604; *P. L.*, t. XCVIII, col. 206, où il le loue de son zèle pour l'exaltation de l'Église et la défense de l'orthodoxie. Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. III, p. 726.

2. *Livres Carolins et concile de Francfort (794).* — C'est Charlemagne qui rouvrit la question, selon toute

apparence, pour raisons politiques. Irène, récemment arrivée au pouvoir (780), inquiète des attaques des Arabes et des Bulgares, avait recherché l'alliance du puissant roi des Francs. Elle fut conclue en 781, au cours des fêtes de Pâques, et la fille aînée de Charlemagne avait été fiancée au jeune empereur Constantin. D'autre part, la même Irène, soumettant au saint-siège la majesté impériale, rétablissait en Orient la paix religieuse et la situation de l'orthodoxie. Le pape ne pouvait que l'en remercier et l'encourager. Charles vit de mauvais œil ce rapprochement et craignit de voir sa puissance décroître en Italie. Pour comble de malchance, Irène rompit l'alliance et fit épouser à son fils une jeune fille arménienne. En même temps qu'elle faisait cet affront, elle envoya sa flotte opérer un débarquement en Italie pour y revendiquer l'intégrité des droits impériaux. Charles para le coup, et les grecs furent complètement défaits. De tout cela, il restait à Charles un profond ressentiment. Il en voulait à Irène de l'avoir outrageusement trompé, et au pape d'avoir favorisé la politique de Byzance en Italie. C'est dans ces dispositions qu'il accueillit les résultats du II[e] concile de Nicée. De la conduite qu'elles lui inspirèrent, il « faillit résulter, pour l'Occident, un schisme à l'heure même qui mettait fin au schisme de l'Orient et à propos de cette même question des images. » Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. III, p. 1242.

Les circonstances favorisèrent le ressentiment du roi. Le pape fit faire des actes du concile de 787 une traduction qu'il lui envoya vers 788. Elle était si défectueuse et si peu intelligible que le savant bibliothécaire romain Anastase disait, au IX[e] siècle, qu'elle était illisible, ce qui l'avait décidé à en faire une autre, Mansi, t. XII, col. 981, qui a été placée en regard du texte grec dans les collections des conciles. De la première traduction il ne subsiste que les fragments contenus dans les Livres Carolins; on y voit en particulier quel travestissement a subi le vote de l'un des principaux Pères du concile, Constantin de Constantia, dans l'île de Chypre. Dans la III[e] session, ce prélat avait dit : « J'accepte et je baise avec honneur les saintes et vénérables images; mais je réserve à la seule et suressentielle et vivifiante Trinité l'adoration de latrie. » Mansi, t. XII, col. 1147. Le traducteur avait rendu ce passage par le texte suivant : *Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto et qui sic non sentiunt neque glorificant a sancta catholica et apostolica Ecclesia segrego et anathemati submitto.* C'était juste l'opposé de ce qu'avait proféré l'évêque Constantin. On conçoit qu'à travers un pareil document, le second concile de Nicée devait paraître tout autre qu'il n'avait été et devait susciter l'opposition de l'Occident. Sans doute, cette détestable traduction n'en est pas seule responsable, mais en faisant attribuer aux grecs l'énormité qu'on vient de voir, elle rendait les théologiens occidentaux bien plus défiants pour tout l'ensemble de leur doctrine.

Revenons à Charlemagne. Quand lui fut lue la traduction, il s'aperçut vite du parti qu'il en pouvait tirer. Il nota au fur et à mesure un grand nombre de choses qui le choquèrent, et en fit composer en 790 une réfutation très détaillée. Ce sont les Livres Carolins, *P. L.*, t. XCVIII. L'auteur en fut probablement Alcuin. Mais quel qu'il fût, il n'était que l'instrument de Charles et l'interprète de ses sentiments. Dès le début de l'ouvrage, on sent quel esprit l'a dicté : « Le vent de l'ambition la plus arrogante, l'appétit le plus insolent de vaine gloire, s'est emparé en Orient non seulement des princes, mais aussi des prêtres. Ils ont rejeté toute sainte et vénérable doctrine et méprisé les paroles de l'apôtre : « Si quelqu'un vient nous annoncer un évan- « gile qui n'est pas l'Évangile, quand même il serait un « ange, qu'il soit anathème »; et transgressant les enseignements des ancêtres, par leurs infâmes et ineptes synodes, ils s'efforcent de faire prévaloir des croyances que ni le Sauveur ni les apôtres n'ont connues; et pour que la mémoire de leur nom parvienne à la postérité, ils n'hésitent pas à briser les liens de l'unité de l'Église. Il y a plusieurs années, en Bithynie, un synode fut assemblé, qui, par une audace insensée, prescrivit la destruction des images. Ce que le Seigneur avait ordonné touchant les idoles des païens, ils l'ont étendu à toute représentation figurée, ignorant que l'image est le genre, l'idole l'espèce, et qu'on ne peut conclure de l'espèce au genre ni du genre à l'espèce. Il y a trois ans à peine, dans le même pays, un nouveau synode, présidé par les successeurs des empereurs précédents, et où assistaient des prélats qui avaient siégé dans l'autre concile, préconisa une doctrine qui diffère de tout point de la première, mais qui constitue une erreur aussi grave. Ces images que le premier synode défendait même de regarder, celui-ci oblige maintenant à les adorer. » *Libri Carolini*, præf., *P. L.*, t. XCVIII, col. 1002; Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. III, p. 1243. Et tout de suite, on en vient à des personnalités sur Constantin et Irène, qui n'ont pour but que de froisser et pour principe l'animosité d'un cœur blessé. Puis c'est la critique du concile. Elle se poursuit avec la visible intention de le trouver en défaut. C'est ainsi que le mot *adoratio*, de soi équivoque, est toujours pris dans le sens le plus défavorable aux Pères de Nicée. On pouvait se douter que pour cette discussion subtile et ergoteuse l'auteur avait dû s'aider de quelques sources byzantines. La découverte, au début de ce siècle, d'un ouvrage inédit de Nicéphore, patriarche de Constantinople, enlève toute témérité à cette supposition. On y trouve, en effet, certains témoignages invoqués par les Livres Carolins, témoignages empruntés sans doute à des écrits de propagande iconoclaste composés à Constantinople au VIII[e] siècle. Cf. D. Serruys, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1904, p. 360-363. Voir t. II, col. 1792-1799.

Quant à la doctrine émise dans ces Livres, la voici condensée en ces divers points : *a*) Bien que l'auteur donne le plus souvent au mot *adoratio* le sens strict de culte « dû à Dieu seul » et l'oppose aux décrets de Nicée, il ne méconnaît pas cependant une autre *adoratio, quæ... humilitatis et salutationis officio erga homines agitur.* Mais celle-là même ne se donne qu'aux personnes vivantes, II, 24. *b)* On doit vénérer (c'est le terme employé) la croix, parce qu'elle a été l'instrument du salut, et les reliques des saints, *qui aut in corporibus eorumdem sanctorum, aut circa corpora fuisse, et ab his sanctificationem ob quam venerentur percepisse credantur;* mais on ne doit aucunement vénérer les images, parce que ce n'est pas avec de la peinture que le Christ nous a sauvés et parce qu'elles n'ont vis-à-vis des saints aucun rapport d'appartenance, *sed pro captu uniuscujusque ingenii, vel instrumentis artificii, modo formosæ, modo deformes, plerumque etiam rebus impuris fiunt,* II, 28; III, 24. *c*) Le principe du culte des images, à savoir que l'honneur qui leur est rendu remonte à l'original, *nulla ratione percipitur, nec divinorum eloquiorum testimoniis approbatur,* III, 16. « Et à supposer d'ailleurs que les gens instruits soient capables de reporter sur l'original les honneurs qu'ils paraissent rendre aux images, *indoctis tamen quibusque scandalum generant, qui nihil aliud in his præter id quod vident venerantur et adorant,* III, 16. *d*) Il ne faut donc pas allumer des cierges ni brûler de l'encens devant les images qui ne peuvent ni voir ni sentir, IV, 3. *e*) Tout culte ainsi écarté, il est permis de peindre et d'employer les images à la décoration des églises et au rappel des faits passés; mais cela même est indifférent, et à cet usage ou non-usage la religion n'a rien à gagner ni à perdre, *cum ad peragenda nostræ sa-*

tutis mysteria nullum penitus officium (imagines) *habere noscantur*, II, 21. *f*) Cependant là où il existe des images religieuses, on ne doit point les briser, ni les détruire, I, præf.; II, 23. Cette doctrine, on le voit, était très nette, et allait plus loin que le refus d'adorer les images. Tout culte, même relatif, leur était dénié; on pouvait seulement s'en servir. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 475-476.

Le concile de Francfort, formé de trois cents évêques environ, qui s'était réuni en juin 794 pour combattre l'adoptianisme espagnol, voir t. VI, col. 712 sq., ne pouvait point ne pas dire son mot au sujet de l'affaire qui agitait tout l'Orient, et y avait fait, à trente-quatre ans d'intervalle, l'objet de deux conciles contradictoires. Les Livres Carolins lui furent, selon toute probabilité, communiqués. Nous ne possédons pas le compte rendu des débats, et de tout ce qui se dit et décida au concile, au sujet des images, il ne reste de précis que ce que contient le 2ᵉ canon. Le voici : *Allata est in medium quæstio de nova græcorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopoli fecerunt, in qua scriptum habebatur ut qui imaginibus sanctorum, ita ut deificæ Trinitati servitium aut adorationem non impenderent, anathema judicarentur. Qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutem renuentes contempserunt, atque consentientes condemnaverunt.* Mansi, t. XIII, col. 909. « On voit par ce canon : *a*) que les Francs ne considéraient pas le concile de Nicée comme œcuménique, et qu'ils le croyaient tenu à Constantinople, cette dernière erreur étant explicable par le fait que la dernière session s'était tenue en effet dans cette ville; *b*) qu'ils lui attribuaient une doctrine qui n'était pas la sienne, erreur occasionnée par la mauvaise traduction qu'ils avaient sous les yeux, et notamment par le travestissement qu'y avait subi le vote de l'évêque Constantin de Constantia dans l'île de Chypre. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 476, en note. Les légats du pape, Théophylacte et Étienne, étaient présents. Les actes ne mentionnent ni leur acceptation ni leur protestation. Leur embarras devait être bien grand; car, d'une part, le pape avait approuvé le concile de Nicée, et d'autre part, les Pères de Francfort jugeaient l'œuvre des grecs d'après la traduction exécutée sur l'ordre du pape lui-même et envoyée par lui à Charlemagne. Or, cette traduction rendait indifféremment par le mot *adoratio* les différents degrés et nuances du culte que les grecs avaient pris soin de distinguer, et en outre, prêtait, nous l'avons vu, des absurdités formelles aux restaurateurs du culte des images. De plus, l'objet principal du concile était l'examen et la condamnation de l'adoptianisme : la question des images n'était traitée que secondairement. Il est probable que, condamnant l'erreur prêtée aux grecs, les légats, pris au dépourvu, durent, quant à la condamnation du concile de Nicée, réserver leur avis.

Le 2ᵉ canon de Francfort condamne-t-il aussi le culte relatif des images? Le terme *omnimodis* pourrait le faire croire, mais il est bien certain que, la seconde phrase étant la contre-partie de la première, les mots *adoratio* et *servitium*, indépendamment même de toute autre considération sur leur valeur pour les évêques francs, doivent y avoir le même sens, c'est-à-dire absolu. Et comme il faut bien que le mot *omnimodis* signifie quelque chose, voici comment doit être entendu le canon cité plus haut : le concile condamne non seulement l'adoration des images qui se fait selon le culte dû à la très sainte Trinité, mais encore, et c'est la portée du mot *omnimodis*, toute adoration et tout service, au sens absolu de ces mots. Cette remarque est importante, si l'on considère la présence des légats du pape à ce concile. Le concile n'errait point sur la doctrine, mais seulement sur un point d'histoire. Les légats pouvaient laisser passer une erreur historique qu'il n'était pas en leur pouvoir de redresser, mais ils ne pouvaient trahir sur la question dogmatique la pensée du saint-siège. C'est même sans doute à leur influence que les Pères de Francfort se refusèrent à suivre jusqu'au bout l'enseignement des Livres Carolins, et gardèrent, en fait de doctrine, la juste vérité.

Charlemagne, du reste, obtenait l'essentiel de ce qu'il désirait, à savoir un blâme solennel infligé aux grecs. Mais il ne parut pas s'en contenter et voulut faire partager ou du moins connaître au pape lui-même son ressentiment contre les Orientaux. C'est pourquoi il lui envoya, dans la seconde moitié de 794, par l'entremise d'Angilbert, quatre-vingt-cinq *capitula*, extraits des Livres Carolins. Ce Capitulaire, que nous n'avons plus, peut facilement être reconstitué en conférant la réponse du pape et les Livres Carolins. Hadrien reçut l'envoyé du roi avec grand honneur et prit connaissance de l'ouvrage. L'opposition de Charlemagne, ainsi que celle des évêques francs, dut bien l'étonner. Il invoqua la tradition de l'Église romaine et la doctrine de ses prédécesseurs. Sans se décourager, il répondit point par point à chaque *reprehensio* du Capitulaire. La subtilité de bien des réponses a pour cause la futilité pointilleuse de l'attaque, et quelquefois aussi l'embarras du pontife, lié lui-même par la mauvaise traduction des actes de Nicée. C'est ainsi qu'à la *reprehensio* qui concerne le vote de l'évêque Constantin de Constantia, il ne peut que dire qu'il faut l'entendre dans le sens général de la définition du concile. *P. L.*, t. XCVIII, col. 1276. Vers la fin de sa lettre, il dissipe le malentendu qui cause l'opposition de Charlemagne. *Et sicut de imaginibus sancti Gregorii sensum et nostrum continebatur* (il s'agit de la lettre à Secundinus, citée plus haut) : *ita ipsi* (les Pères de Nicée) *in eadem synodo definitionem confessi sunt, his* (les images) *osculum et honorabilem salutationem reddidere; nequaquam secundum fidem nostram veram culturam quæ decet soli divinæ naturæ... Et ideo ipsam suscepimus synodum.* Mansi, t. XIII, col. 808; *P. L.*, t. XCVIII, col. 1291. Nous ne savons pas quel effet produisit la réponse du pape sur Charlemagne et son entourage. Hadrien meurt cette année même, et il ne semble pas que son successeur ait dû s'occuper de la question. Charlemagne, qui, sans aucun doute, aspire dès cette époque à la couronne impériale, a besoin pour cela du saint-siège, et n'a garde de vouloir en éprouver de nouveau l'inflexibilité. Il s'apaise peu à peu, mais le concile de Nicée continue dans le royaume des Francs à n'être point considéré comme œcuménique. Toutefois, on n'entend plus parler des images sous son règne.

On a déjà dû remarquer combien la politique se trouva mêlée à cette querelle religieuse. C'est alors la lutte pour la domination, sur l'Italie en particulier, entre l'empire byzantin et le royaume franc, dont le prestige grandit de jour en jour. C'est à qui entraînera dans son orbite la papauté romaine, dont l'appui est le plus sûr gage de la suprématie. Le fossé se creuse ainsi entre l'Orient et l'Occident. Le blâme de Francfort l'approfondit, et l'élévation de Charles à l'empire, que le pape Léon III ne peut lui refuser à cause des éminents services qu'il a rendus à l'Église et de ceux qu'on peut attendre de lui, achève entre les deux parties du monde chrétien l'opposition politique et prépare, pour une grande part, le schisme religieux qui se produira au siècle suivant.

3. *Réunion de Paris (825).* — La question des images ne réapparaît en Occident qu'en 824, à l'occasion de l'ambassade et de la lettre de Michel le Bègue à Louis le Débonnaire. Cette lettre révélait et vraisemblablement exagérait les excès où se portait la dévotion des iconophiles. « Ils ont éliminé des églises la sainte croix, qu'ils ont remplacée par des images devant lesquelles

ils font brûler des parfums, leur rendant le même honneur qu'au signe sacré sur lequel le Christ a souffert. Ils chantent des psaumes devant ces images, leur témoignent leur vénération (προσκυνεῖν, mot à mot *adorare*, geste qui consiste à porter la main à sa bouche et à la baiser en signe de vénération), et en attendent du secours. Beaucoup revêtent ces images d'habits de lin, et les choisissent pour parrains de leurs enfants. D'autres, voulant prendre l'habit monastique, abandonnent la vieille tradition, d'après laquelle les cheveux qu'on leur coupe étaient reçus par des personnes de marque; ils préfèrent les laisser tomber sur les images. Des prêtres et des clercs grattent les couleurs des images, mêlent ces couleurs aux hosties et au vin, et distribuent le tout après la messe (comme eulogies). Enfin d'autres placent le corps du Seigneur entre les mains des images, avant de le distribuer aux communiants. Quelques-uns ne célèbrent plus le service divin dans les églises, mais dans les maisons privées et sur des images qui tiennent lieu d'autels. Ces faits et plusieurs autres bien constatés, les hommes savants et sages les regardent comme défendus et inconvenants. » Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. IV, p. 42.

Le concile de 815 avait condamné ces abus, et l'empereur partageait le même sentiment. Pour rétablir dans la sainte Église la paix et l'orthodoxie, il envoyait au pape des ambassadeurs (les mêmes qui étaient adressés à l'empereur Louis) et priait cet empereur de les faire accompagner avec honneur et à l'abri de tout danger jusque auprès du pape. Mansi, t. XIV, col. 417. Le monarque franc, ému des désordres auxquels aboutissait, lui assurait-on, la dévotion aux images, flatté d'ailleurs qu'on eût recours à sa protection pour clore toutes les difficultés, entra dans les vues de l'empereur byzantin. Il fit à ses envoyés le meilleur accueil, les fit accompagner à Rome comme on l'en priait, et demanda au pape Eugène II l'autorisation d'ouvrir, dans une assemblée d'évêques, une enquête patristique au sujet des images. Le pape y consentit. La réunion eut lieu à Paris en 825. Sans être et sans vouloir être un concile, elle prétendit tracer sa conduite au saint-siège. Quatre pièces nous sont restées de ses délibérations : un mémoire à l'empereur et à son fils Lothaire, et trois projets de lettres officielles; l'une, que Louis écrirait au pape, une autre, que le pape écrirait aux empereurs grecs, et une troisième, que l'épiscopat français adresserait au pape. De cette dernière nous n'avons que des fragments intercalés dans la précédente. Voir ces documents dans Mansi, t. XIV, col. 422 sq. La première pièce, dissertation détaillée sur les images, commence par juger la lettre du pape Hadrien à Irène : on le loue d'avoir blâmé les briseurs d'images, et on le blâme d'avoir ordonné d'adorer ces mêmes images. Le concile de Nicée, poursuit le mémoire, s'est grossièrement trompé, et ses raisons en faveur du culte des images ne valent rien. La réponse du pape Hadrien aux *reprehensiones* de Charlemagne apporte, *defensionis causa*, des témoignages *aliquando absona, aliquando inconvenientia, aliquando etiam reprehensionis digna;* le pontife romain avait répondu *quæ voluit, non tamen quæ decuit*, et sans l'enseignement de saint Grégoire, il se fourvoyait au point de tomber dans le précipice de la superstition. Aussi priait-on le prince de s'entremettre auprès des grecs et du pape, pour les ramener dans la bonne voie. Et dans ce but, on leur présentait une série de textes bibliques et patristiques, dirigés, les uns contre les iconoclastes, les autres, en nombre beaucoup plus considérable, contre les iconophiles. Les empereurs choisiraient eux-mêmes ceux qui leur paraîtraient les plus propres à établir la vraie doctrine. On voit persister dans ce recueil le malentendu qui prête au IIe concile de Nicée l'absurdité même qu'il a expressément rejetée, can. 12. On y voit, par contre, admise l'*adoratio* de la croix en l'honneur de la passion du Christ, parce que la vénération rendue à la croix est une institution de l'Église universelle, mais rejeté l'argument qu'on en tire en faveur de l'adoration des images. Et certes, bien à tort, car le mémoire ne parle pas seulement de la vraie croix, mais de toute autre croix destinée à rappeler la passion du Sauveur. *Sancta mater Ecclesia... decrevit licitum esse universis catholicis, ob amorem solius passionis Christi, ubicumque eas* (cruces) *viderint, inclinando si voluerint venerari, et insuper die sancto quo passio Domini in universo mundo specialiter celebratur, cum omni devotione universum ordinem sacerdotalem seu cunctum populum prostratum adorare*, can. 14. Car, si l'image de la croix est vénérable, pourquoi l'image de celui qui est mort sur elle ne le serait-elle pas? Le second document contient des considérations vagues sur le bien général et n'a rien de commun avec notre objet. Le troisième et le quatrième documents reproduisent l'enseignement des Livres Carolins au sujet des images. Il se résume en ces quelques mots : les images sont chose indifférente à la religion, leur usage est permis, mais leur culte illicite. « Ainsi l'assemblée de Paris ne se contentait pas de rejeter la doctrine romaine; elle prétendait dicter au pape la lettre qu'il écrirait en Orient et les arguments qu'il y allèguerait pour désavouer les décisions de ses prédécesseurs et condamner un concile reçu par eux. On ne pouvait trahir plus de naïveté et de confiance en soi. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 479.

De tous ces documents qui lui furent remis le 6 décembre 825, l'empereur fit faire un extrait qu'il chargea deux évêques francs, Jérémie de Sens et Jonas d'Orléans, de porter à Rome. Ils devaient aussi remettre au pape une lettre de l'empereur Louis pleine de déférence. « Nous avons fait demander à Votre Sainteté qu'il fût permis à nos évêques de recueillir les textes des saints Pères... Nous vous envoyons, par les vénérables évêques Jérémie et Jonas, ce qu'ils ont pu réunir dans le peu de temps qu'ils ont eu. Cependant ce n'est pas pour vous enseigner que nous vous les envoyons avec ce recueil d'autorités : c'est seulement pour vous fournir quelque secours... Si vous avez pour agréable que nos ambassadeurs aillent à Constantinople avec vos légats, faites-le-nous savoir à temps... Nous ne disons ceci que pour vous montrer combien nous sommes disposé à faire tout ce qui sera du service du saint-siège. » Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1886, t. III, p. 108; *P. L.*, t. CIV, col. 1318-1319. Quelle suite fut donnée à ces démarches? Rien ne nous l'apprend. Aucune, sans doute, et tout dut finir par l'ambassade de politesse que devait le monarque franc. On sait, en effet, par un biographe anonyme de Louis le Débonnaire, que ce prince envoya comme ambassadeurs à Constantinople l'évêque Halitgar et l'abbé Ansfried de Nonantula. Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. IV, p. 48.

4. *Claude de Turin.* — Vers ce temps, se place l'éclat de Claude, évêque de Turin. D'origine espagnole, il avait passé quelque temps à la cour de Louis et en partageait l'hostilité contre le culte des images. Homme peu cultivé et d'ailleurs d'un caractère entêté, suivant jusqu'au bout une logique étroite et fruste, il se mit à effacer les images et à briser les croix. Il alla même jusqu'à condamner le culte des reliques et nier l'intercession des saints. Cela causa beaucoup d'émoi dans le peuple fidèle. Le pape Paul Ier infligea à cet iconoclaste un blâme qui n'eut aucun résultat. Théodmir, abbé du monastère de Psalmody (diocèse de Nîmes), son ancien ami, le reprit fortement. Claude répondit par un volumineux écrit, *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theudmirum abbatem*, *P. L.*, t. CV, col. 459-464, où il exposait et accentuait ses erreurs, traitant d'idolâtrie le culte et l'usage même des images et de la croix, *non idola reliquerunt, sed no-*

mina mutaverunt. L'empereur lui-même trouva son zèle excessif, mais il le laissa dans la tranquille possession de son siège, jusqu'à sa mort, qui arriva à quelque temps de là, vers 827. A l'*Apologeticum* répondirent le moine Dungal, de Saint-Denis, *Liber adversus Claudium Taurinensem*, *P. L.*, t. CV, col. 465-530, en 827, et Jonas, évêque d'Orléans, *De cultu imaginum libri tres*, *P. L.*, t. CVI, col. 305-388. Cet ouvrage ne parut qu'une quinzaine d'années après la mort de Claude. Jonas, à la suite de saint Augustin, établit que le mot culte a un sens applicable à la créature, col. 319. On ne doit donc pas traiter d'idolâtres ceux qui pratiquent le culte des images : tout au plus sont-ils des ignorants qu'il faut charitablement instruire, col. 315, 336. Dungal va plus loin, et ne refuse pas aux saintes peintures un certain honneur *in Deo et propter Deum*. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 481. Le texte est intéressant et marque le progrès que fait en Occident le culte des images. *Evidentissime patet picturas sanctas et Domini crucem et sacras electorum Dei reliquias dignis et congruis honoribus a catholicis et orthodoxis in Deo et propter Deum venerari oportere*, col. 527. Voir t. III, col. 13-16.

L'opposition au culte des images se manifestait encore à la même époque par le traité d'Agobard de Lyon, *Liber de imaginibus sanctorum*, *P. L.*, t. CIV, col. 199-228, écrit vers 825, où l'usage est admis, mais où l'on met en garde contre le culte. Voir t. I, col. 614. La même attitude est gardée par Walafrid Strabon, mort en 849, dans son *De rebus ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CXIV, col. 927-930, où, voulant garder le milieu entre « l'irrévérence » et le « culte immodéré », il s'en tient à un honneur tout négatif, que rendrait bien le mot de respect. Comme il reconnaît que l'irrévérence envers les images rejaillit sur ceux qu'elles représentent, il semble bien que seule la crainte des excès l'ait détourné d'un culte positif. *Sic itaque imagines et picturæ habendæ sunt et amandæ ut nec despectu utilitas annuletur, et hæc irreverentia in ipsorum, quorum similitudines sunt, redundet injuriam; nec cultu immoderato fidei sanitas vulneretur, et corporalibus rebus honor nimie impensus arguat nos minus spiritualia contemplari.* *P. L.*, t. CXIV, col. 930. Hincmar de Reims, mort en 882, fit un ouvrage, *Qualiter imagines Salvatoris nostri vel sanctorum ipsius venerandæ sint*, aujourd'hui perdu, mais dans un autre ouvrage, *Opusculum LV capitulorum adversus Hincmarum Laudunensem*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 360, on voit qu'il regarde le concile de 787 comme un pseudo-concile tenu *sine auctoritate apostolica*, qui fut incapable de résoudre la question *intellectu sano*. C'est pourquoi le concile tenu en France sous Charlemagne l'avait détruit et rejeté. La méprise persistait donc qui avait donné lieu au 2ᵉ canon du concile de Francfort.

L'opposition au culte des images ne cessa qu'à la fin du IXᵉ ou au commencement du Xᵉ siècle, quand fut reçu en France le VIIIᵉ concile général, IVᵉ de Constantinople (869), qui avait approuvé les décisions du IIᵉ concile de Nicée. « Ainsi se termina cette longue controverse, dans laquelle le génie propre de chaque nation tint une si large place. Le culte des images cadrait avec le tempérament religieux des grecs, et l'Église grecque en est restée la terre classique. En Occident, Rome et l'Italie, la patrie des arts, furent les premières à le défendre, bien qu'on n'y ait jamais accepté certaines conceptions des byzantins, qui faisaient des images de vrais sacramentaux, et les identifiaient par trop, au point de vue de l'action et de la vertu, avec les originaux qu'elles représentent. La France et l'Allemagne, longtemps rebelles, cédant à la logique et aussi, on peut le croire, à l'influence romaine, ont fini par y venir, mais en y gardant toujours plus de réserve et de sobriété. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 482-483.

5. *Le malentendu dans la querelle des images en Occident.* — On a souvent expliqué l'opposition des Francs à la doctrine de Nicée parce qu'ils donnaient au mot *adoratio*, dont on avait fait l'équivalent de προσκύνησις, le sens de latrie. C'est trop dire ou plutôt ce n'est pas assez expliquer, car les théologiens occidentaux n'ignoraient pas que ce mot eût aussi un autre sens, employé dans la Bible, et l'auteur des Livres Carolins le reconnaît à plusieurs reprises. Il est bien vrai toutefois que, mises à part les préventions politiques et la défiance causée par les graves contresens de la traduction des actes de Nicée, c'est dans un malentendu verbal qu'il faut, pour une bonne part, rechercher le principe du désaccord qui survint entre l'Orient et l'Occident.

Tout d'abord se présente le mot *adoratio*, qui rend celui de προσκύνησις. Ce mot avait été employé au concile de Rome (769) auquel assistaient douze évêques francs. Mansi, t. XII, col. 721. Pour l'auteur des Livres Carolins, qui déclenche l'offensive contre les décisions de Nicée, ce mot a un double sens : l'un, réservé au culte religieux, et qui s'identifie avec celui de latrie; l'autre, en usage dans le commerce des hommes entre eux. Dans les deux cas, le sens est absolu. Parce qu'il s'agit d'actes religieux, l'*adoratio imaginum* prend pour l'auteur une signification de latrie. Et comme les iconophiles disent qu'on peut fort bien adorer sans latrie, ainsi que la Bible le dit de plusieurs personnages, il leur répond que, s'il est raisonnable d'exprimer sa déférence envers des personnes vivantes, il est insensé d'en faire autant pour une peinture qui ne voit ni ne sent, insensé d'accorder la même vénération à un être raisonnable et à une chose inanimée. Par où il apparaît bien que le terme d'adoration n'a point chez cet auteur le sens le plus large qu'a chez les grecs celui de προσκύνησις. Il le restreint au sens absolu, et, dans ce sens, à deux déterminations précises. Le terme *colere* est restreint à une signification religieuse, et dans cette signification, il a la même portée que l'*adoratio* de latrie. Dieu seul est *adorandus et colendus*. Au-dessous est le mot *venerari*. Il s'applique à la croix, aux saints, à leurs reliques, à leurs basiliques, à tout ce qui est consacré pour le culte dû à Dieu. C'est celui qui eut le plus de chance d'être reçu des Occidentaux. Dans les réponses d'Hadrien aux *reprehensiones* du Capitulaire de Charlemagne, il est à remarquer que le pape paraît abandonner, pour désigner le culte des images, le terme d'adoration qui effarouche son royal contradicteur, mais se sert à sa place de celui de vénération. Voir en particulier *P. L.*, t. XCVIII, col. 1285-1286. Et même, en reproduisant un passage de sa lettre aux empereurs grecs où un texte de saint Ambroise contient le mot *adoramus* au sujet de la croix, il lui substitue celui de *veneramur*. Cf. Mansi, t. XII, col. 1068-1069; *P. L.*, t. XCVIII, col. 1288. Ce rapprochement n'a toutefois de valeur que si le texte latin qui se trouve dans Mansi est vraiment, comme l'assure Hefele, la reproduction de l'original latin de la lettre d'Hadrien. Le mot *adoratio* est de même absent du décret du concile de Trente pour désigner le culte des images, pour ne pas permettre aux hérétiques de surprendre la bonne foi des simples. Mais comment expliquer que la vénération elle-même soit refusée aux images, alors qu'elle est accordée aux reliques et aux temples? Nous sommes ici au nœud de la question. Il faut quitter les considérations philologiques, pour faire appel à l'histoire et à la psychologie. Les Occidentaux étaient peu portés par tempérament à cette forme de religion qui fleurissait en Orient. Quand une méprise leur eut fait croire que cette piété tournait à l'idolâtrie, ils reculèrent d'horreur et d'indignation, et le recul brusque et violent les rejeta, comme il arrive presque toujours, plus loin qu'il ne fallait. Redoutant jusqu'à l'ombre

même de pratiques païennes, ils condamnèrent tout culte des images, n'en permettant que l'usage. Et ce faisant, ils s'imaginaient tenir le juste milieu entre les iconoclastes et les iconolâtres. Ainsi engagés par défiance, ils prirent à cœur de prouver la sagesse de leur position. On vit que les images ne ressemblaient à rien de ce que la piété occidentale vénérait alors; il ne fallait donc pas les honorer. Elles n'étaient pas autre chose que de la peinture, *plerumque ex rebus impuris*, étendue sur une toile ou sur un mur avec plus ou moins de talent par un artiste quelconque. On prêtait peu d'attention à l'original, mais on considérait surtout la matière de l'icône, qui n'avait qu'accidentellement l'avantage d'instruire et d'exciter le souvenir. On ne pouvait donc les comparer à des reliques, sanctifiées par le saint à qui elles avaient appartenu, ni aux temples, ni aux vases consacrés pour le culte divin, encore moins à la croix, instrument de notre rédemption.

Ainsi donc, la pensée occidentale se porte sur l'image, d'abord et principalement en tant que chose, et secondairement en tant que similitude. D'où il suit que, si l'on vénère l'image, la vénération se porte directement sur l'image en tant que chose. Or, l'image, en tant que chose, ne mérite aucune vénération. Donc il ne faut point vénérer les images. Sans doute, cela n'est point dit aussi clairement par les théologiens francs, mais à lire les multiples objections des Livres Carolins et du concile de Paris à la doctrine de Nicée, on s'aperçoit que c'est bien cette conception toute matérielle de l'image qui en fait le fond. Ce n'est que plus tard, sous l'influence des doctrines aristotéliciennes, que l'on s'élèvera jusqu'à la conception formelle.

Tempérament national, rivalités politiques, traduction maladroite, confusions linguistiques, amour-propre engagé, conception matérielle de l'image, tout cela a contribué, pour une part plus ou moins grande, à diviser l'Occident de l'Orient. Ce n'est que peu à peu que tout cela se dissipe. Le concile de Paris élargit le sens religieux du mot adoration, et l'applique à la croix. Strabon reconnaît que le mépris des images rejaillit sur l'original et l'on a vu le moine Dungal admettre comme évident pour les saintes peintures un culte *in Deo et propter Deum*. L'idée orthodoxe est en marche et atteindra son plein développement et sa claire explication au XIIIe siècle, surtout avec le docteur angélique.

5° *Iconomaques du moyen âge et de la Réforme.* — Le moyen âge, en dehors de l'opposition carolingienne, nous présente encore plusieurs iconomaques. Un certain nombre de sectes professent le mépris des images parmi d'autres erreurs beaucoup plus graves. C'est, en Orient, après les pauliciens, qui s'attaquent surtout aux croix, Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 452, n. 1, les bogomiles, dont le plus célèbre est Basile le Médecin, qui préféra marcher au bûcher plutôt que d'honorer la croix. Ils tiennent tous les hiérarques et les Pères pour des idolâtres, nous apprend d'eux Euthyme Zigabène, parce qu'ils adorent les images (διὰ τὴν τῶν εἰκόνων προσκύνησιν), et ne regardent comme vraiment chrétiens, fidèles et orthodoxes parmi les basileis que les iconomaques, surtout le Copronyme. *Panoplia dogmatica*, tit. XXVII, 11, *P. G.*, t. CXXX, col. 1308. En Occident, c'est Pierre de Bruys qui s'élève contre le culte de la croix, en particulier, parce que, selon lui, l'instrument qui a tant fait souffrir le Sauveur est plutôt digne d'exécration que de vénération. *Cruces sacras confregi præcepit et succendi, quia species illa vel instrumentum, quo Christus tam dire tortus, tam crudeliter occisus est, non adoratione, non veneratione digna est; sed ad ultionem tormentorum et mortis ejus, omni dedecore dehonestanda, gladiis concidenda, igni succendenda est.* Pierre le Vénérable, *Tractatus contra petrobrusianos*, præf., *P. L.*, t. CXXXIX, col. 722. Voir t. II, col. 1153. Pierre de Bruys eut des disciples appelés pétrobrusiens, dont le plus célèbre fut Henri de Bruys (qui engendra à son tour les henriciens). Il périt sur le bûcher et fut salué par les protestants comme un de leurs patriarches. Voir t. VI, col. 2180-2181. Les wicleffistes et les hussites devaient avoir aussi, au nombre de leurs erreurs, la condamnation du culte des images, car parmi les questions qui doivent leur être posées, d'après la bulle *Inter cunctas*, du 22 février 1418, la 29e porte ceci : *Utrum credat et asserat, licitum esse sanctorum reliquias et imagines a Christi fidelibus venerari?* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 1908, n. 678. On sait du reste le mépris des wicleffistes pour les images de la croix, qu'ils appelaient des troncs pourris. A l'époque de Wicleff et de Jean Hus, s'élève en Russie un iconoclaste du nom de Markian : chose étrange en ce pays, où les icônes étaient si unanimement vénérées. Il apparut à Rostov, sous l'évêque Jacob (1385-1392). Cet hérétique, de rite arménien, prédicateur de grand talent, avait réussi à ébranler non seulement le peuple, mais aussi le prince et les boyards. L'évêque prépara et organisa une discussion publique en présence du prince, des boyards, du clergé et du peuple, accusa solennellement Markian, le confondit et le fit chasser de Rostov. Macaire, *Histoire de l'Église russe* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1888, t. IV, p. 251.

Nous voici à la Réforme. Les novateurs n'ont pas tous au même degré la haine ou l'éloignement des images et le goût de les briser. Dans ses débuts, Luther permet l'usage des images, mais en défend le culte; il s'élève contre les iconoclastes, dont le diable se sert pour susciter des troubles et faire couler le sang. Mais il n'est point constant avec lui-même. Dans un sermon sur l'invention de la sainte croix, il s'écrie : *Ad diabolum cum ejusmodi imaginibus; nullius enim boni causa sunt.* Jungmann, *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 366. Carlostadt s'opposa violemment aux images et excita contre elles à Wittenbourg une guerre ouverte. De même, Zwingle, *Vera et falsa religio*, c. *De statuis et imaginibus*, dont le parti brisa les images dans la ville de Zurich. Les apologistes de la Confession d'Augsbourg accusèrent les catholiques d'enseigner qu'il y avait dans les images une certaine vertu, comme les magiciens le prétendaient pour les figures des constellations. Mais ceux qui combattirent le plus brutalement les images furent les calvinistes. Ils les bannirent absolument de leurs temples, auxquels ils donnèrent la froide nudité des mosquées. Calvin, dans ses *Institutions*, I, 11, déclare que les catholiques, par l'usage et le culte des images, sont allés contre le premier précepte du Décalogue et sont retombés dans l'idolâtrie. Et l'on connaît ce propos impie de Théodore de Bèze : *Fateor me ex animo crucifixi imaginem detestari.* Voir encore Jean Daillé, *De cultibus religionis latinorum*, Genève, 1671, *passim*. Les sociniens eurent sur les images les mêmes sentiments que les calvinistes. *Catechismus Racoviensis*, q. CCLI sq. La mise en pratique de ces doctrines perverses couvrit de ruines un grand nombre de régions. La France surtout et les Pays-Bas en souffrirent. En France, environ cinquante cathédrales et cinq cents églises furent pillées et leurs croix et images abattues ou détruites. Dans les Pays-Bas, des milliers d'autels furent saccagés, les images brisées et les croix foulées aux pieds. En Angleterre, la Réforme n'a point introduit d'iconoclasme, mais les « anglicans ont banni les crucifix; ils représentent la sainte Trinité par un triangle renfermé dans un cercle, et un auteur anglais trouve cette figure plus ridicule et plus absurde que toutes les images catholiques. Stéele, *Épître au pape.* » Bergier, *Dictionnaire de théologie*, t. III, p. 115. Au concile de Trente, l'Église précisa de nouveau sa doctrine et proclama le culte dû aux images. Voir plus loin. Après le concile de Trente, on ne voit pas se pro-

duire de nouvelles oppositions contre la doctrine du culte des images, mais seulement contre certains usages permis ou approuvés par l'Église. Les baianistes et les jansénistes déclaraient qu'on ne devait pas représenter dans les églises l'image de Dieu le Père. C'est la 25e des 31 propositions condamnées par Alexandre VIII, le 24 août 1690. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1315. Voir t. I, col. 759-760. Le synode de Pistoie (1786) émit sur le culte des images un certain nombre de prescriptions et d'avis qui encoururent la condamnation du saint-siège. Il voulait qu'on enlevât toutes les images de la Trinité incompréhensible, comme pouvant être une occasion d'erreur pour les fidèles, blâmait le culte spécial rendu à certaines images de préférence à d'autres, défendait qu'on se servît de vocables pour les distinguer (surtout celles de la sainte Vierge) en dehors de ceux qui sont en rapport avec des mystères expressément mentionnés dans l'Écriture, enfin voulait extirper comme un abus l'usage de garder voilées certaines images. Ces idées furent jugées par le saint-siège téméraires, contraires à l'usage de l'Église et à la piété des fidèles. Bulle *Auctorem fidei*, 28 août 1794, Denzinger-Bannwart, n. 1569-1572. En Russie, au XVIe siècle, apparut un hérétique connu sous le nom de Cosoï, qui, parmi beaucoup d'autres erreurs, considérait le culte des images comme une idolâtrie. Voir t. III, col. 1919. La plupart des sectes nées du raskol, depuis le XVIIe siècle, condamnent le culte des images ainsi que des reliques, pour les mêmes motifs que les iconoclastes byzantins du VIIIe siècle. Cf. L. Baurain, *Le culte des images*, dans la *Revue augustinienne*, 1906, t. IX, p. 647-649.

6° *La pratique du culte des images dans les temps modernes, surtout en Orient.* — Pour terminer l'histoire du culte des images, il nous reste à voir comment il est pratiqué, surtout en Orient. En ce pays, il garde toujours la même importance et le même éclat. La Russie le reçoit de Byzance en même temps que le christianisme, quand on célèbre encore la victoire des iconophiles sur les iconoclastes. Elle s'y porte avec une grande ferveur. L'iconographie, qui fleurit en Russie d'assez bonne heure, XIIe siècle, fut considérée comme une sorte de sacerdoce. Plusieurs évêques, parmi lesquels le métropolite Pierre de Moscou (1308-1326), s'adonnaient à la peinture des icônes. Le XIVe et le XVe siècle ont déjà un grand nombre d'icônes thaumaturges, surtout de la sainte Vierge, dont plusieurs peintes par Pierre de Moscou. « Dans le *Domostroï* (Ordre de la maison), livre du commencement du XVIe siècle, il est écrit : La maison de chaque chrétien doit être pareille à une petite église; sur les murs, à une place spéciale et ornée, doivent être placées les saintes icônes; pendant les prières il faut allumer devant elles des cierges et les encenser. » Macaire, *op. cit.*, t. VII, p. 448. Le respect dû aux icônes réclame qu'elles ne soient pas livrées aux caprices des artistes et demande à ceux-ci une conduite digne de leur art pieux. Plusieurs conciles s'y emploient. « En répondant aux questions posées par Ivan le Terrible, le concile des Cent décida : 1. les iconographes doivent exécuter les images selon les icônes anciennes, et non pas selon leur fantaisie; 2. les iconographes doivent être obéissants, modestes, pieux, ne doivent pas abuser du vin, être chastes, et en général vertueux, et ils doivent faire les icônes avec une grande application; 3. de pareils iconographes doivent être protégés par le tsar, sauvegardés et estimés par les prélats plus que les autres et vénérés par les seigneurs et le peuple. » Macaire, *op. cit.*, t. VIII, p. 15. Le même auteur ajoute : « On peut juger à quel point on honorait l'iconographie par ce fait, que, lorsque les icônes avaient besoin d'être restaurées, on les transportait de loin à Moscou avec une grande solennité et souvent les métropolites eux-mêmes travaillaient à leur restauration. » *Op. cit.*, t. VIII, p. 17. Un voyageur du XVIIe siècle atteste la même ferveur. « Dans leurs églises, écrit Oléari, les Russes ont une énorme quantité d'icônes, suspendues tout autour sur les murs... Les images sont considérées comme indispensables à la prière et, pour cela, elles se trouvent non seulement dans les églises et processions solennelles, mais aussi dans les maisons de tous les particuliers et dans chaque chambre, afin que chacun puisse voir l'image pendant sa prière. » Cité par Macaire, t. XI, p. 210. Cela nécessitait un grand nombre d'iconographes. Le tsar en avait un groupe à son service. A Moscou, selon Oléari, près du Kremlin, il y avait une rue où on ne vendait que des icônes. Les Russes ne donnaient pas à cette transaction le nom de vente, mais disaient qu'ils échangeaient l'icône contre de la monnaie. Macaire, *ibid.* Depuis la fondation du saint-synode, le gouvernement réglementa par une série d'oukazes la peinture, la vente et l'entretien des saintes images. L. Baurain, *loc. cit.*, p. 652. Sous ces lois, protectrices de la sainteté des icônes, mais aussi parfois gênantes pour la piété des fidèles, le culte des icônes chez le peuple russe ne s'est pas démenti jusqu'à nos jours. La liturgie leur a accordé une large place dans son cycle. Les icônes de la sainte Vierge, à elles seules, sont fêtées plus de cinquante fois par an, sous des noms divers. L. Baurain, *loc. cit.*, p. 658. De 1518 à 1569, cinq fêtes ont été introduites dans le calendrier pour honorer différentes icônes plus célèbres, toutes de la sainte Vierge. Macaire, *op. cit.*, t. VIII, p. 48-49. Le culte se répand en dehors du sanctuaire, ou plutôt il fait de la Russie un vaste sanctuaire. Dans les bateaux, les restaurants, les banques, les bureaux, la plupart des magasins, il y a toujours l'icône, généralement de la sainte Vierge ou de saint Nicolas, à la place d'honneur. Les salles d'attente des gares ont la leur, devant laquelle les voyageurs vont faire brûler des cierges. Dans les gares importantes des grandes villes, ce sont des centaines de lumières qui étincellent devant l'icône. Les maisons des pieux orthodoxes ont de même des icônes dans chaque chambre, et devant l'une d'elles, une lampe brûle, sinon constamment, du moins les dimanches et les jours de fête.

Cette dévotion aux icônes, qui est portée à un tel degré en Russie, se retrouve avec plus ou moins d'intensité dans tout l'Orient. Elle fleurit surtout chez les grecs. Le rôle qu'elle joue, en cas de maladie, à l'occasion d'une naissance, d'un baptême, d'un mariage, d'une cérémonie d'action de grâces, en attestent l'étendue et la profondeur. L'icône préside à tous les actes de la vie; elle est la compagne inséparable du prêtre. « A vrai dire, ces manifestations de la piété russe ramènent en d'autres temps. L'étranger qui arrive en Russie se croit transporté une dizaine de siècles en arrière, au lendemain de la défaite de l'iconoclasme. Comme pour affirmer plus fortement un dogme et un culte longtemps discutés, les fidèles se pressent devant les images. Elles sont à la fois un drapeau et un trophée; et de même que, au lendemain de luttes terribles où la patrie a été en danger, tous les enfants d'un pays se serrent plus près autour du drapeau et perçoivent plus clairement dans leur âme l'idée de patrie qui les unit, ainsi le culte que l'Église gréco-slave rend aux saintes images témoigne de la dernière lutte d'où elle est sortie victorieuse, en même temps qu'il entretient l'amour de la patrie céleste. Mais, hélas! pourquoi faut-il que l'Église russe semble toujours n'être encore qu'au lendemain de l'iconoclasme! » L. Baurain, *loc. cit.*, p. 664.

Les images usitées dans les églises de rite oriental sont les images peintes. On ne permet généralement pas les sculptures, mais seulement le Christ en croix, la sainte Vierge et saint Jean sur bois découpé. Les statues ne sont pas admises, bien que cet usage n'ait jamais fait l'objet d'un grief important contre les Occidentaux.

C'est par fidélité à leurs traditions, par goût et tempérament national (en Orient on aime les couleurs) que les fidèles s'en tiennent à la seule peinture. En Russie, on est cependant moins rigoureux. Dans certaines contrées occidentales, on vénère même dans plusieurs églises des statues très anciennes. Cela est dû à l'influence latine qui se fit sentir sur plus d'un point par l'intermédiaire des Ruthènes.

Tandis qu'en Orient, le culte des images paraît absorber le meilleur de la piété des fidèles, en Occident, il se pratique avec beaucoup plus de modération et de discrétion. Il se porte surtout sur les nombreuses images dites miraculeuses, spécialement de Notre-Dame, qu'abritent nos sanctuaires, et leurs reproductions. Des cierges et des lampes brûlent devant elles, mais on ne voit point autant de démonstrations corporelles. Une forme particulière du culte des images en Occident est le couronnement solennel, dont le plus célèbre exemple est le couronnement de l'image de Notre-Dame dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, à Rome. Le rite usité à cette occasion sert de règle à toutes les cérémonies du même genre.

II. Doctrine. — *I. NOTION DE L'IMAGE.* — 1° *Sens divers du mot image.* — Le nom d'image est donné premièrement à toute représentation visuelle d'un objet. La nature en fournit d'impalpables, quand des corps lumineux ou éclairés projettent leurs rayons sur la surface polie d'un miroir ou d'une onde calme. L'art surtout en produit de durables et de tangibles quand, au moyen du pinceau, du ciseau, du moule, etc., il retrace sur une toile ou reproduit dans un bloc de marbre ou de métal une personne, une chose, un événement, réels ou fictifs. C'est là ce qu'on entend le plus ordinairement par le mot image. Dans un sens plus large, on a donné ce nom à tout ce qui, à la façon d'une image, fait connaître quelque chose. C'est ainsi que nous l'appliquons aux métaphores et aux comparaisons qui servent à traduire dans un langage sensible les réalités invisibles de l'ordre intellectuel ou moral, et aussi que nous disons que l'image de Dieu brille dans la création. C'est ainsi que saint Jean Damascène appelle image (εἰκὼν) soit l'Écriture sainte qui revêt de formes Dieu et les anges pour nous les faire connaître, soit les figures prophétiques de l'Ancien Testament, comme l'arche qui annonce la Vierge mère de Dieu, soit les choses créées qui servent à expliquer la révélation divine, comme le soleil, la lumière et le rayon, qui signifient la sainte Trinité, soit enfin toute écriture qui relate les événements passés. Il applique même ce nom d'image aux idées immuables et aux conseils éternels de la Divinité, non évidemment en ce sens qu'ils sont le reflet des êtres créés et des événements futurs, car c'est le contraire qui est le vrai, mais parce que c'est par eux que Dieu les connaît. *De imaginibus*, orat. III, 18-23, *P. G.*, t. XCIV, col. 1337-1344. Nous laisserons ces significations dérivées, sinon impropres, du mot image, et nous essaierons d'en dégager le sens naturel et formel. Mais il nous faut tout d'abord, à la suite des Pères, marquer la différence radicale qui sépare l'image de l'idole, par où se dissipe l'accusation d'idolâtrie, portée par les iconoclastes contre les iconophiles.

2° *Distinction entre l'image et l'idole.* — Le mot idole n'a certainement pas l'étymologie forcée que lui attribue l'auteur cité par Euthyme Zigabène : Εἴδωλα οὖν ὡς εἰκότα ὄλλειν καὶ διαφθείρειν τοὺς τιμῶντας αὐτά, *Panoplia*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1173, mais bien sans doute celle que lui assigne Tertullien : εἶδος *græce formam sonat; ab eo per diminutionem* εἴδωλον *deductum, æque apud nos formulam fecit. Igitur omnis forma vel formula idolum se dici exposcit. De idololatria*, III, *P. L.*, t. I, col. 665. C'est donc un diminutif de εἶδος. Si on lui compare εἰκών (image), la différence n'est pas grande au point de vue étymologique, car εἰκών, de εἴκω, veut dire ressemblance, similitude. Mais il faut juger du sens des mots par l'usage qui s'en fait. Comme l'usage a précisé la signification de tyran et de martyr, il a précisé aussi celle d'idole. Déjà les auteurs profanes lui attachaient un sens péjoratif. Il est pris habituellement chez eux pour signifier ombre des morts, songe vain, rêve, apparence fugitive. Il indique quelque chose d'insaisissable, d'inconsistant, *prope nihil.* Cf. Henri Estienne, *Thesaurus linguæ græcæ.* La version des Septante rend par ce mot les statues des faux dieux. Voir col. 603. Et c'est ce sens qui, tout naturellement, passe dans la langue chrétienne. Qu'il suffise de rappeler le texte de saint Paul : Οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ. I Cor., VIII, 4. C'est sur cette parole que s'appuient les Pères pour marquer la différence de l'idole et de l'image. Origène distingue ainsi la similitude de l'idole : « Autre est l'idole et autre la similitude; il y a similitude quand, par la sculpture ou la peinture, on reproduit un poisson ou un quadrupède, ou une bête sauvage; mais on a une idole, si l'esprit produit une forme qu'il a imaginée, et qui n'a pas son prototype parmi les choses existantes, comme est une figure tenant à la fois de l'homme et du cheval. » *Hom. in Exod.*, VIII, 3, *P. G.*, t. XII, col. 353. De même Théodoret : « L'idole ne présente aucune substance, mais la similitude est l'apparence et la reproduction de quelque chose. Parce que les gentils façonnent des formes qui n'existent pas, comme les sphinx, les tritons, les centaures, le nom d'idole est donné à ces imitations de choses inexistantes, et celui de similitude aux reproductions de choses qui existent, comme le soleil, la lune, les étoiles, les hommes... Dieu défend d'adorer tout cela. » *Quest.*, XXXVIII, *in Exod.*, *P. G.*, t. LXXX, col. 264. Comme on l'a remarqué, le mot idole a chez Origène et Théodoret, et aussi plus tard chez saint Théodore Studite, *Antirrheticus*, I, XVI, *P. G.*, t. XCIX, col. 345, un sens restreint pour désigner les reproductions de choses inexistantes, sans exclure cependant le sens plus large qu'implique le mot idolâtrie.

Chez les auteurs latins, le mot idole signifie toute effigie, soit d'un être inexistant, soit d'un être existant, faussement reçu et honoré comme Dieu. Les latins empruntent à la langue grecque le mot idole, dont ils n'ont point le correspondant dans la leur. Les auteurs profanes lui donnent le sens qu'il a dans la langue grecque profane. Chez les Pères, il signifie toute statue de fausse divinité, même si la chose représentée existe dans la nature. C'est ainsi que Tertullien l'entend, et c'est pourquoi il pense que Dieu, après avoir défendu de faire des idoles, proscrit aussi, en ajoutant le mot similitude, tous les arts représentatifs. *De idololatria*, IV, *P. L.*, t. I, col. 665-666. Saint Augustin définit l'idole *cujusquam Dei falsi et alieni simulacrum. In Heptateuchum*, l. VII, q. XLI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 806.

Quant à l'image, son sens naturel et premier est d'être la reproduction de quelque chose qui est censé exister ou avoir existé. Εἰκών veut dire similitude, ressemblance, sans aucun doute tout d'abord similitude et ressemblance de quelque chose qui existe ou que l'on croit exister. *Imago* veut dire imitation, tout d'abord pareillement de quelque chose qui a ou qui a eu l'existence. Et c'est ainsi, en prenant le mot dans son sens premier, que les défenseurs des images ont repoussé les attaques de leurs adversaires. La différence entre l'image et l'idole est donc celle-ci : le mot image, dans un sens large, est de soi indifférent et est susceptible de désigner soit les idoles, comme lorsqu'on dit les images des faux dieux,

soit toute autre reproduction, et dans son sens premier, naturel et précis, signifie la représentation d'une chose existante ou qui a existé, tandis que le terme d'idole, toujours pris en mauvaise part, même chez les auteurs païens, pour désigner une ombre, un songe vain, une apparence à quoi rien ne répond, veut dire chez les chrétiens représentation d'une fausse divinité, soit que l'objet regardé comme dieu n'ait jamais existé (Pères grecs), soit encore qu'il existe ou ait existé, mais n'est point tel qu'on le présente, c'est-à-dire n'est point Dieu (Pères latins). De toute façon l'idole n'est qu'un mensonge à la réalité. Aussi plusieurs théologiens se sont élevés contre la définition d'Henri Estienne, dans son *Thesaurus linguæ græcæ* : *Apud Ecclesiæ autem scriptores* εἴδωλα, *latine etiam Idola, peculiari significatione vocantur Simulacra numen aliquod repræsentantia, quod honore et cultu dignamur.* Sans doute, le savant humaniste ne mérite pas les anathèmes qu'appellent sur lui les Salmanticenses, car en disant *aliquod*, il donne à entendre qu'il parle de divinités païennes. Il aurait dû toutefois dissiper l'équivoque, et dire *numen aliquod falsum vel fictum.*

Les défenseurs des images n'ont pas manqué d'attirer l'attention sur cette différence de l'image et de l'idole. Saint Grégoire II, dans sa lettre à saint Germain, dit : *Eorum quæ non sunt formatio idolica pictura nominatur, quæ et paganæ fabulationis poema finxit, eorum quæ nunquam fuerunt per essentiam* (ἐν τῇ ὑπάρξει) *facturam desipienter asseverans.* Mansi, t. XIII, col. 95. Saint Théodore Studite compare ainsi l'image et l'idole : « Celle-ci (l'image) est réellement la ressemblance de la vérité; celle-là (l'idole) est la similitude du mensonge et de l'erreur. C'est ainsi que les habiles en cette matière (de langue) ont cru devoir distinguer ces noms, en appelant idole une imitation mensongère et image la représentation du vrai. » *Vita* (par le pseudo-Michel), LXX, *P. G.*, t. XCIX, col. 180. Saint Nicéphore dit de même : « L'image est la similitude et l'empreinte des choses qui sont et qui subsistent. Mais l'idole est la fiction de choses qui ne sont pas et ne subsistent pas... C'est ainsi que l'image et l'idole diffèrent, de telle sorte que ceux qui n'admettent pas cette différence seraient justement appelés idolâtres. » *Antirrheticus*, I, 28-29, *P. G.*, t. C, col. 277. Enfin l'auteur cité par Euthyme Zigabène proclame la même différence : « Les prototypes des maudites idoles sont faux, étant appelés dieux et n'étant que des démons; mais les archétypes des images sont vrais. » *Panoplia*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1173.

Aux mots d'image et d'idole, touche de près celui de simulacre. Son correspondant grec, ἄγαλμα, signifie proprement statue et est appliqué principalement aux statues des divinités païennes. *Simulacrum* a un sens ambigu. Lactance appelle l'homme *Dei simulacrum, Div. inst.*, l. VI, *De vero cultu*, X, *P. L.*, t. VI, col. 666. Les traductions latines de l'Écriture emploient ce mot pour désigner les idoles. Voir col. 603. C'est bien aussi un sens péjoratif qui domine chez les Pères. Saint Augustin observe que ce que les latins appellent simulacre est appelé idole par les grecs. *In ps. CXXXV*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1757. Saint Jérôme se sert du mot simulacre comme parfait synonyme d'idole, *sicut enim contrarium est simulacrum Deo, ita mendacium veritati. In Ose.*, l. II, c. VII, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 872. Toutefois, à la différence d'idole, il n'exclut pas un sens favorable, et c'est ainsi qu'Alexandre VIII (1690) a pu condamner la proposition suivante : *Dei Patris* (Viva ajoute *sedentis*) *simulacrum nefas est christiano in templo collocare.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1315. Voir t. I, col. 759-760.

3° *Sens formel du mot image.* — Il nous faut maintenant, après avoir distingué l'image de l'idole, en dégager le sens formel et les caractères saillants. Nous suivrons ici les traces du docteur angélique. A la suite de saint Augustin, qui, dans son livre des *LXXXIII Quæstiones*, à la q. LXXIV, *P. L.*, t. XL, col. 85-86, distingue soigneusement et ingénieusement l'image, l'égalité et la similitude, et les éclaire par leur comparaison mutuelle, saint Thomas nous apprend quels sont les éléments que requiert la raison d'image. « Dans la raison d'image, nous dit-il, se trouve la similitude. Non pas toutefois qu'une similitude quelconque suffise pour nous donner la raison d'image. Il faut une similitude spécifique ou tout au moins portant sur un des caractères spécifiques. Or, parmi les notes ou les signes de l'espèce, dans les choses corporelles, il semble qu'il n'est rien de plus caractéristique que la figure. Nous voyons en effet, observe finement saint Thomas, que les diverses espèces d'animaux ont toutes une figure différente. Il n'en est pas de même pour la couleur. Aussi bien, si l'on peint sur un mur la couleur d'une chose, on ne dira point que ce soit son image, à moins qu'on n'y dessine en même temps ses traits et sa figure. » Donc, la ressemblance dans la forme spécifique, ou tout au moins dans l'un des caractères de l'espèce, et, par exemple, s'il s'agit des êtres corporels, dans les traits de la figure, est requise pour la raison d'image. « Pourtant, ni cette similitude de l'espèce, ou de la figure, ne suffit encore. Il faut de plus, pour la raison d'image, que nous ayons le rapport d'origine; car, ainsi que le remarque saint Augustin dans son livre des *LXXXIII Quæstiones*, q. LXXIV, nous ne disons pas qu'un œuf soit l'image d'un autre œuf » bien qu'il lui ressemble spécifiquement : « c'est qu'il n'en a pas été exprimé; » il n'a pas avec lui un rapport d'origine. « Pour cela donc que nous ayons vraiment la raison d'image, il faut que nous ayons un quelque chose procédant d'un autre en ressemblance de nature soit par la forme spécifique, soit au moins par un de ses caractères distinctifs. » S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXXV, a. 1; P. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, t. II, p. 331-332. Notons ici avec le P. Pègues qu'« il n'y a pas qu'une manière dont l'image peut procéder de la chose dont elle est l'image. Elle en peut procéder comme de son principe d'ordre physique; et c'est ainsi que le fils procède de son père. Mais elle en peut procéder aussi comme de son principe d'ordre intellectuel; et c'est ainsi que la statue de César procède de l'être intellectuel qu'a César dans la pensée de l'artiste. » *Ibid.*, p. 332. Trois choses donc sont requises pour qu'il y ait image. Il faut : 1. qu'il y ait similitude; 2. que la similitude porte sur un des caractères spécifiques; 3. qu'elle ait pour cause l'origine. Dans l'article suivant de la même question, saint Thomas ajoute une quatrième condition ou plutôt il précise la troisième, à savoir qu'il faut que l'origine soit la raison propre de la similitude. C'est à défaut de cette dernière condition que le Saint-Esprit ne peut être appelé image au sens propre et formel du mot, bien que ce nom lui ait été donné par les Pères grecs pour indiquer la parfaite ressemblance qu'il a avec le Père et le Fils, dont il procède.

En recueillant ces divers traits, on aura donc de l'image la définition suivante : *similitudo in aliquo signo speciei expressa ab exemplari.* Similitude en un des caractères spécifiques reçue de l'original. Nous voyons par cette définition que l'image est un être relatif, essentiellement relatif, qui ne peut s'expliquer que par l'être auquel il dit relation. De même que le père est père du fils, que le fils est fils du père, que l'ami est l'ami de son ami, ainsi l'image est l'image

du prototype, comme le prototype est le prototype de l'image. C'est cette relation que nous allons maintenant considérer. Nous en marquerons deux caractères saillants. L'image, d'une part, est semblable à l'original, elle est en quelque sorte identique à l'original, et d'autre part, elle s'en distingue nécessairement. Ces deux caractères : ressemblance et différence, sont importants, car ils servent, l'un à légitimer le culte des images, et l'autre à en préciser la nature. Tous les deux ont été mis en relief par les défenseurs des images. Le concile de Nicée (787) rapporte des textes qui établissent le premier caractère. C'est d'abord saint Athanase : « Dans l'image du roi, il y a sa forme (εἶδος) et son aspect (μορφή) et dans le roi il y a la même forme que dans l'image, car dans l'image il y a la similitude exacte du roi, et qui voit le roi connaît que c'est lui qui est dans l'image; et parce que la ressemblance ne varie pas, l'image pourrait dire à celui qui voudrait voir le roi après avoir vu l'image : Moi et le roi nous sommes un; je suis en lui et il est en moi; et ce que tu vois en moi, tu le vois en lui, et ce que tu vois en lui, tu le vois en moi. Qui donc adore l'image, adore en elle le roi; car elle en est l'apparence et la forme (μορφὴ καὶ εἶδος). » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 69. C'est ensuite saint Basile, dont le texte suivant est si souvent cité : « L'image du roi est aussi appelée roi, et il n'y a pas deux rois. En effet ni la puissance n'est scindée, ni la gloire n'est partagée. » Mansi, *ibid.* Saint Jean Damascène, après avoir reproduit ce texte, l'applique aux images saintes. « Si l'image du roi, c'est le roi, l'image aussi du Christ est le Christ et l'image du saint est le saint. Ni la puissance n'est scindée, ni la gloire n'est partagée, mais la gloire de l'image devient celle de celui qu'elle représente. » *De imaginibus*, orat. I, *Testimonia, P. G.*, t. XCIV, col. 1264. Dans saint Théodore Studite, on trouve également aussi cette pensée : τοῦ ἀρχετύπου τὴν κλῆσιν τὸ παράγωγον κέκτηται, ce qui procède de l'archétype en possède le nom. *Epist.*, l. II, epist. XXVI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1193. Ainsi donc, à cause de la ressemblance, le nom même du prototype passe à l'image, il y a entre eux comme une identité morale, fondée sur la communauté de forme, car la forme, la cause formelle est celle qui donne aux choses leur être et par suite leur unité, et qui est la raison de leur cognoscibilité et de leur appellation. C'est de ce premier caractère que découle la vénération et le culte des images. A ce titre seul elles sont vénérables et c'est à raison de ce titre que l'Église y ajoute une députation spéciale au culte divin par ses prières et ses bénédictions.

Le second caractère de l'image, la différence, est tracé avec autant de clarté. Après avoir défini l'image ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμα τινός, ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονοζόμενον, saint Jean Damascène ajoute : « Et cependant, l'image n'est pas semblable en tout à son prototype, c'est-à-dire à la chose dont elle est l'image, et absolument l'on voit entre eux une différence, autrement l'image ne serait pas une chose et le prototype une autre. Par exemple, l'image de l'homme, même si elle exprime la figure du corps, n'a cependant pas les facultés de l'âme; car ni elle ne vit, ni elle ne pense, ni elle ne parle, ni elle ne sent, ni elle ne meut aucun membre; et même le fils, qui est l'image naturelle du père, a quelque chose qui le distingue de lui, car il est fils et non père. » *De imaginibus*, orat. III, 16, *P. G.*, t. XCIV, col. 1337. Ailleurs, le même docteur fait entrer expressément cette note de différence dans la définition de l'image et l'applique *in divinis* : Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶ ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ προτότυπον, μετὰ τοῦ καὶ τινὰ διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό. Οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἡ εἰκὼν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον. Et il poursuit : « Ainsi, le Fils est l'image vivante et parfaite du Dieu invisible, reproduisant en lui-même le Père, identique en tout à lui, excepté en ceci, qu'il en procède comme de son principe. » *De imaginibus*, orat. I, 9, col. 1240. Le concile de Nicée (787) relève aussi ce caractère dans les images pieuses quand il repousse l'accusation d'idolâtrie. « Autre est l'image, dit-il, et autre l'original. Dans l'image, aucun de ceux qui ont la raison saine ne cherche ce qui est propre à l'original. La droite raison ne voit rien dans l'image, sinon qu'elle prend le nom de l'original, et non la nature. » Mansi, t. XIII, col. 257. Il s'agit, évidemment ici de l'image artificielle dont parlent les adversaires. Ce second caractère déterminera le caractère de l'adoration qui est due à l'image. S'il n'y a pas de différence de nature entre l'image et le prototype, il n'y aura pas non plus de différence d'adoration. Le Père et le Fils, son image, sont la même nature divine, ils seront adorés de la même adoration latreutique. Et c'est dans ce sens que saint Augustin dit : *Nulla ejus (Dei) imago coli debet, nisi illa quæ hoc est quod ipse; nec ipsa pro illo, sed cum illo. Epist.*, LV, *ad inquis. Januarii*, c. XI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 213. Et comme, dans les images artificielles, il y a diversité de nature avec le prototype, il s'ensuit aussi qu'il y aura à leur égard diversité d'adoration. L'adoration des images devra être σχετική, οὐ λατρευτική, comme s'expriment le IIe concile de Nicée et les Pères grecs, défenseurs des images. Ainsi donc, le caractère de ressemblance au prototype qui appartient aux images, fonde la légitimité de leur culte, et le caractère de différence qui en est inséparable précise la nature et la portée de ce culte.

4° *Division des images.* — Nous avons déjà parlé d'images naturelles et d'images artificielles. Il est temps de préciser et de mettre en relief cette grande division des images, en négligeant celle donnée par saint Jean Damascène, où parfois le mot d'image s'écarte trop de sa signification propre et naturelle. *De imaginibus*, orat. III, 18-23, *P. G.*, t. XCIV, col. 1337-1344. Mieux que lui, saint Théodore Studite a marqué cette séparation des images en deux catégories et leurs différences caractéristiques. « Toute image, dit-il, porte la ressemblance de son prototype, l'image naturelle une ressemblance naturelle, l'image artificielle une ressemblance artificielle. La première est parfaite (ἀπαράλλακτος) et quant à la nature et quant à la similitude (τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ ὁμοιώσει) à celui dont elle est le sceau (ἀποφράγισμα) : ainsi le Christ selon sa divinité est semblable à son Père, et selon son humanité à sa mère. La seconde, identique au prototype quant à la similitude, en diffère quant à la nature (ὁμοιώσει ταυτιζομένη, ἠλλωτρίωται τῆς οὐσίας τοῦ ἀρχετύπου) : ainsi l'icône du Christ est différente du Christ, » *Antirrh.*, III, c. II, *P. G.*, t. XCIX, col. 417; et ailleurs : « L'image artificielle et le prototype sont deux choses, et leur différence est non pas dans la personne, mais dans la nature (ἡ διαφορότης οὐκ ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον. » *Epist.*, l. II, epist. CCXII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1640. Cf. *Epist. ad Platonem, ibid.*, col. 501. Saint Nicéphore a des passages semblables, mais moins précis. *Antirrh.*, III, 21, *P. G.*, t. C, col. 405-408. Euthyme Zigabène développe très heureusement la doctrine du Studite : ἄλλο φυσικὴ εἰκὼν καὶ ἄλλο μιμητική. La première n'a pas de différence de nature d'avec son principe, mais une différence de personne : ainsi le Fils par rapport au Père; car ils n'ont qu'une nature, mais sont deux personnes. La seconde, au contraire, ne diffère pas de l'original quant à la personne, mais quant à la nature : ainsi l'image du Christ par rapport au Christ, car ils n'ont qu'une personne, mais deux natures (μία μὲν γὰρ τούτων ὑπόστασις, δύο δὲ φύσεις). Autre en effet est la nature de la matière peinte, autre celle du Christ

dans son humanité, selon laquelle il est représenté et est constitué l'exemplaire de l'image... L'image imitative ou artificielle n'a pas de personne propre (οὐ γὰρ ἴδιο=ὑπόστατός ἐστιν), mais désigne la personne de l'archétype, et c'est en quoi elle est son image. Nous appelons ici personne (ὑπόστασιν) non ce qui simplement subsiste (οὐ τὸ ἁπλῶς ὑφεστως), mais une nature (οὐσίαν) avec des propriétés qui la distinguent des choses de même espèce. C'est pourquoi l'image n'a point de personne propre, mais seulement l'archétype... Et tout ce qui est représenté par l'art est reproduit non selon sa nature, mais selon la personne; et à cause de cela l'image est identique à l'exemplaire, non par la nature, mais par la personne, à savoir par l'imitation de la personne. » *Panoplia*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1165. Nous devons noter ici un caractère spécial de l'image artificielle. L'image artificielle ne présente directement que ce que la vue peut percevoir, c'est-à-dire les couleurs, les traits, les contours; elle ne peut représenter l'âme et ses facultés; mais parce que ces dernières sont nécessairement unies dans l'homme avec les caractères individuels perçus par la vue, il s'ensuit qu'en peignant ceux-ci, on désigne indirectement celles-là, et partant l'on peut vraiment dire que l'image artificielle est l'image de tel homme, quoiqu'elle ne soit directement que l'image de son corps dans ses accidents extérieurs. Le concile de Nicée arguera de ce caractère pour revendiquer la légitimité des images de Jésus-Christ.

Saint Thomas nous donne une autre division des images : *Imago dupliciter in aliquo invenitur : uno modo in re ejusdem naturæ secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; alio modo in re alterius naturæ, sicut imago regis invenitur in denario.* « De la première manière, le Fils est l'image du Père; de la seconde, l'homme est appelé image de Dieu, et pour indiquer l'imperfection de cette image, nous disons non pas seulement qu'il est l'image de Dieu, mais qu'il est *à* son image, par où nous signifions un certain mouvement tendant à la perfection. » *Sum. theol.*, I^a, q. XXXV, a. 2, ad 3um. Cette division de saint Thomas coïncide avec la première, à condition d'entendre le terme μιμητική dans un sens assez large pour s'appliquer aux œuvres de Dieu *ad extra*, qui ne sont en effet que des *artefacta Dei*. Ce n'est pas le lieu ici de traiter de l'image naturelle, d'expliquer comment le Fils est l'image du Père, ni non plus comment l'homme est l'image de Dieu. Nous nous restreignons aux images artificielles religieuses ou saintes.

5° *Les images religieuses.* — Les images religieuses sont celles dont l'exemplaire est quelque chose de saint et c'est à cause du prototype qu'elles représentent qu'on les appelle saintes, religieuses ou sacrées. Elles sont de deux sortes : les unes représentent des êtres corporels, comme les images du Christ et des saints, les autres des êtres purement spirituels, comme les images de Dieu et des anges. En outre, parmi les images d'êtres corporels, il y en a qui représentent proprement leur original, comme l'image du Christ en croix, et d'autres qui le représentent symboliquement, comme l'image de l'agneau représente Jésus-Christ. Il en est en effet des images comme des noms; les uns désignent proprement une personne, comme le nom de Jésus désigne le Verbe fait chair, et d'autres la désignent sous une métaphore, comme l'agneau divin, le lion de la tribu de Juda, la pierre angulaire, etc.

Au sujet des images des êtres spirituels, il faut observer qu'il y a trois manières de les faire. Ou bien l'on prétend retracer par la couleur leur nature propre; c'est qu'alors on a une idée fausse et païenne de la divinité et des esprits; ou bien on ne veut les exprimer qu'analogiquement : ainsi, si l'on représente Dieu sous la forme d'une très pure lumière, pour signifier sa divine clarté, ou encore le Père éternel sous la forme d'un vieillard vénérable pour signifier son éternité. Troisièmement on peut représenter Dieu et les anges, non comme ils sont en eux-mêmes, mais en la forme où ils ont apparu aux hommes : ainsi l'Esprit-Saint est représenté sous la forme d'une colombe. Il ne s'agit point évidemment ici des images de la première manière, mais seulement des deux autres et nous verrons en son lieu ce qui se rapporte à leur usage et à leur culte.

II. LÉGITIMITÉ DE L'USAGE DES IMAGES. — 1° *Preuves d'autorité.* — En matière de religion, c'est le premier genre d'arguments qu'il nous faut invoquer. Sans doute, la raison nous montre la sagesse de l'usage des images saintes et l'utilité immense qui en découle. Mais comme, d'une part, les images ne sont pas essentielles à la religion et appartiennent à la catégorie des choses dites indifférentes (*ex genere* ἀδιαφόρων) et que, d'autre part, leur emploi peut donner lieu à des abus, soit dans la confection elle-même des images, soit dans le culte qui ne peut manquer de s'y attacher, la question de l'usage des images est et demeure une question d'ordre disciplinaire, et c'est à l'autorité religieuse qu'il appartient de déterminer positivement si nous devons ou pouvons faire des images et nous en servir. L'Écriture sainte, la pratique constante de l'Église, le magistère ecclésiastique surtout établissent la légitimité de cet usage.

1. *L'Écriture sainte* nous apprend que l'usage des images est bon et apte à des fins religieuses. Dieu lui-même a commandé de faire des images. En dehors de l'arche d'alliance, qui était une figure des réalités de la Loi nouvelle, il a prescrit de faire des chérubins d'or et de les placer de part et d'autre de l'arche, et dans le désert il a ordonné à Moïse de faire un serpent d'airain en signe de salut. Salomon fit aussi placer dans le temple d'autres figures de chérubins et un certain nombre d'images symboliques diverses. Cet argument scripturaire fut utilisé par le concile de Nicée et les iconophiles. Au début de la IVe session, on relit les principaux passages de la Bible concernant les images : Exod., XXV, 17-22; Num., VII, 88 *b*-89; Ezech., XLI, 1, 15 *c*-19; Heb., IX, 1-5 *a*. Mansi, t. XIII, col. 4-5. Le pape Hadrien, dans sa lettre aux empereurs Constantin et Irène, Mansi, t. XII, col. 1063; Léontius de Néapolis, *ibid.*, t. XIII, col. 44; le pape Grégoire II à saint Germain, *ibid.*, col. 97; Jean de Thessalonique, *ibid.*, col. 168; S. Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. I, 20; orat. III, 9, *P. G.*, t. XCIV, col. 1252, 1329 ; S. Théodore Studite, *Epist.*, l. II, epist. XXI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1184, s'appuient également sur l'Écriture pour prouver la légitimité des images. Parfois même, on va dans ce but jusqu'à invoquer le passage de la Genèse où il est dit que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance. Ainsi le pape Hadrien, dans sa lettre aux empereurs, Mansi, t. XII, col. 1070; ainsi saint Jean Damascène, quand il donne la division des images. *De imaginibus*, orat. III, 20, *P. G.*, t. XCIV, col. 1340. A noter ici que les images religieuses employées dans l'Ancien Testament n'étaient que des images symboliques, et que ce n'est que dans le christianisme qu'apparaît l'emploi d'images représentant proprement de saints personnages, patriarches, prophètes, martyrs, et surtout Jésus-Christ et sa sainte mère.

2. *La pratique constante du peuple chrétien.* — Nous avons vu dans la première partie de cette étude comment, naturellement et spontanément, les premiers chrétiens ont adopté ce moyen très simple d'instruction et d'édification et comment l'usage, tout au moins, des images remonte aux origines mêmes de l'Église et a pris naissance, pour ainsi dire, avec elle. Cet usage, au lieu de s'affaiblir, n'a fait que s'étendre

et se développer prodigieusement. Nous ne revenons pas sur cette histoire. Cette tradition pratique trouve son expression théorique et authentique dans les actes du magistère ecclésiastique.

3. *Le magistère ecclésiastique* s'exprime dans les conciles généraux et particuliers, approuvés par Rome, dans les documents pontificaux et l'enseignement des Pères, ceux surtout qui ont consacré leur vie à la défense des images. Nous en ferons ici la revue, nous réservant de les citer à mesure et selon que nous en aurons besoin, soit pour montrer l'utilité des images, soit pour en établir et en déterminer le culte.

a) Conciles. — Les principaux conciles qui supposent ou déclarent légitime soit l'usage, soit le culte (qui implique l'usage) des images sont les suivants : *a.* le concile Quinisexte (691), can. 82, Mansi, t. XI, col. 977-980, suppose légitime l'usage des images, puisqu'il ordonne de représenter Jésus-Christ non plus sous la figure d'un agneau, mais dans sa forme humaine. Hadrien Ier, dans sa lettre à saint Taraise, accepte tous les canons de ce concile, *quæ jure ac divinitus promulgatæ sunt*, parmi lesquels il range le 82e. Mansi, t. XII, col. 1080. A plusieurs reprises, dans le concile de Nicée (787), on rappelle ou reproduit ce canon. IIIe session, Mansi, t. XII, col. 1125-1126; IVe sess., Mansi, t. XIII, col. 40-41; VIe sess., *ibid.*, col. 220. *b.* Le concile de Rome tenu sous Étienne III, en 769, VIIIe sess., Mansi, t. XII, col. 720. *c.* Le IIe concile de Nicée, VIIe œcuménique (787), qui se réunit dans le but exprès de rétablir l'usage et le culte des images. Mansi, t. XI et XII. *d.* Le VIIIe concile œcuménique, IVe de Constantinople, en 869, 3e canon. Mansi, t. XVI, col. 161-162, 400. Voir t. III, col. 1296 sq. *e.* Le concile de Florence (1438), Ve session, où fut reproduite la doctrine du IIe concile de Nicée. Mansi, t. XXXII, col. 548. *f.* Le concile de Trente (1563), session XXVe, Mansi, t. XXXIII, col. 171-172, qui exposa avec une grande précision et une grande clarté la doctrine de l'Église sur les images, et les règles générales qui doivent diriger leur confection et leur emploi. On peut signaler aussi d'autres conciles particuliers moins importants ou dont les actes sont perdus : deux conciles tenus à Rome, l'un en 727, sous Grégoire II, dont parle Hadrien Ier dans sa réponse aux *reprehensiones* de Charlemagne, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1275, 1278; Mansi, t. XIII, col. 789, 792, et l'autre en 731, sous Grégoire III, Mansi, t. XII, col. 299; Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. III, p. 676-678; le concile de Constantinople (842), qui triompha définitivement de la réaction iconoclaste et dont les actes sont perdus. Mentionnons enfin le concile de Sens, sous Clément VII, en 1529, qui soutint contre les vaudois l'usage et le culte des images, qu'ils accusaient d'idolâtrie, can. 14, Mansi, t. XXXII, col. 1175-1176, et celui de Mayence, en 1549, sous Paul III, can. 41, 42. Mansi, t. XXXII, col. 1414-1415.

b) Les principaux documents pontificaux sont : *a.* la lettre de saint Grégoire II à saint Germain de Constantinople, Mansi, t. XIII, col. 93; *b.* les lettres d'Hadrien Ier aux empereurs Constantin et Irène, Mansi, t. XII, col. 1056, et au patriarche saint Taraise, *ibid.*, col. 1020, ainsi que sa réponse aux *reprehensiones* de Charlemagne au sujet du IIe concile de Nicée, *P. L.*, t. XVIII, col. 1247 sq.; Mansi, t. XIII, col. 759 sq.; *c.* la constitution de Martin V *Inter cunctas* (1418), Denzinger-Bannwart, n. 679; *d.* la profession de foi de Pie IV (1564), Denzinger-Bannwart, n. 998; *e.* le *Codex juris canonici*, can. 1225, § 2, 1276.

c) Les Pères, défenseurs des images. — *a. Avant l'iconoclasme.* — Saint Basile n'a pas eu à défendre la légitimité des images, mais il a posé les principes sur lesquels se sont appuyés tous les iconophiles : il n'est pas d'autorité qui, durant toute la querelle des images, ait été plus souvent invoquée que la sienne. Ces principes, en petit nombre, sont les points lumineux qui éclairent toute la doctrine : il y a identité (morale) entre l'image et le prototype; dans la confection et le culte de l'image, c'est l'intention qu'il faut voir et d'après elle qu'il faut juger; l'honneur fait à l'image rejaillit sur le prototype. Toute la doctrine rationnelle des images sort de là. A un moindre degré, on invoque saint Athanase. Léontius, évêque de Néapolis, en Chypre, on s'en souvient, a développé le premier, d'une façon logique, la légitimité de l'usage et du culte des images. *P. G.*, t. XCIII, col. 1597-1609. Le concile de Nicée le cite tout au long. Mansi, t. XIII, col. 49-53. Plus proche de l'iconoclasme est Jean de Thessalonique, cité de même par le concile. Mansi, t. XIII, col. 164-168. — *b. Au temps de l'iconoclasme,* nous avons saint Germain de Constantinople (lettres à Jean, évêque de Synnade, Mansi, t. XIII, col. 100-105; *P. G.*, t. XCVIII, col. 156; surtout à Thomas, évêque de Claudiopolis, Mansi, *ibid.*, col. 108-128; *P. G.*, t. XCVIII, col. 164); le patriarche saint Taraise (lettres aux empereurs Constantin et Irène, Mansi, t. XIII, col. 400; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1428; au pape Hadrien Ier, Mansi, t. XIII, col. 458; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1436; à Jean, prêtre et higoumène, Mansi, t. XIII, col. 471; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1452; aux évêques et aux prêtres d'Antioche, d'Alexandrie et de Jésusalem. Mansi, t. XII, col. 1119; *P. G.*, t. XCVIII, col. 1460). Mais les trois grands docteurs des images sont : saint Jean Damascène, dont les trois discours sur les images sont si célèbres, *P. G.*, t. XCIV, col. 1232-1420, saint Théodore Studite, qui se fit le défenseur des images, non seulement dans ses *Antirrhétiques*, mais dans de nombreuses lettres, *P. G.*, t. XCIX; il fit vraiment sa cause de la cause des images, et nous verrons que mieux que tout autre il en caractérisa le culte. Enfin saint Nicéphore, qui, comme le Studite, consacra sa vie à la même œuvre. *Antirrhétiques* et *Apologétiques*, *P. G.*, t. C.

2° *Preuves de raison.* — La raison nous montre combien l'usage des images religieuses est bon, utile, conforme aux besoins légitimes de notre nature et, par suite, acceptable et louable.

1. Un premier argument se tire de l'*estimation commune des hommes.* Puisque chez toutes les nations se trouve l'usage des images dans la vie domestique et civile, pourquoi serait-il absurde, déraisonnable et défendu *per se*, dans la vie religieuse? Si l'on reçoit communément les images des rois, des empereurs, des grands hommes, des parents, pourquoi n'aurait-on pas des images des saints? Cet argument se trouve exprimé dans le IIe concile de Nicée, dans la profession de foi de l'évêque Théodose (Ire session) : « Si l'on vient en foule avec des cierges et de l'encens au-devant des λαυράτα et des images impériales envoyées aux cités et aux provinces (χωρίοις), honorant ainsi non le tableau enduit de cire, mais l'empereur, combien plus faut-il dans l'église peindre l'image du Christ notre Dieu, de sa mère immaculée et de tous les saints et bienheureux Pères et ascètes. » Mansi, t. XII, col. 1014.

2. La principale preuve de raison en faveur de l'usage des images se trouve dans leur *multiple utilité.* C'est cela surtout qui est mis en relief par le concile de Nicée et les iconophiles. « Ce n'est pas par un amour charnel, dit le IIe concile de Nicée, que nous louons les saints ou que nous les peignons, mais parce que nous voulons avoir leurs vertus à imiter, et nous retraçons leurs vies dans les livres et nous les reproduisons par la peinture; non qu'ils aient besoin d'être loués par nous par le récit, ou d'être reproduits en peinture, mais nous faisons tout cela pour notre *utilité.* » Mansi, t. XIII, col. 301-304. Une utilité préalable des images, si on peut lui donner ce nom, c'est d'être un ornement pour les églises, l'ornement qui

leur convient. Cette vue artistique ne semble pas toutefois avoir été celle des défenseurs des images, ou du moins elle n'a joué qu'en fonction des utilités proprement dites qui reviennent au peuple chrétien de la fréquentation des images. C'est pourquoi nous nous contentons de la signaler. Les utilités de l'image découlent de sa notion même. Puisque l'image tient lieu du prototype et qu'il est moralement *idem cum illo*, le commerce des images procurera proportionnellement les mêmes avantages que le commerce du prototype lui-même. Ces avantages sont au nombre de trois, ainsi résumés par saint Thomas : *Fuit autem triplex ratio institutionis imaginis in Ecclesia. Primo, ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie in oculis repræsentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius excitatur quam ex auditis. In IV Sent.*, l. III, dist. IX, a. 2, sol. 2, ad 3um. Cette triple utilité appartient à l'image plus qu'à tout autre moyen de connaissance, comme le répètent à l'envi les iconophiles, car la vue est le premier des sens cognoscitifs, le plus prompt, le plus rapide, le plus universel et qui saisit le plus vivement l'objet.

a) La première utilité de l'image, l'*instruction*, est celle qui a été tout d'abord signalée par les anciens Pères. Nous l'avons vue indiquée par saint Nil à Olympiodore, *P. G.*, t. LXXIX, col. 577, et par saint Grégoire Ier à Sérénus de Marseille : *Quod legentibus scriptura*, dit ce docteur, *hoc idiotis præstat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et præcipue gentibus pro lectione pictura est. P. L.*, t. LXXVII, col. 1128. De même saint Jean Damascène : ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμνημένοις ἡ βίβλος τοῦτο καὶ τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκών· καὶ ὅπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁράσει ἡ εἰκών. *De imaginibus*, orat. I, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1248. Cette comparaison de l'image avec la parole ou le livre, qui se trouve aussi dans le concile de Nicée, Mansi, t. XIII, col. 113, 300, est à plus d'un égard à l'avantage de l'image. Saint Nicéphore développe ainsi ce point : « Les discours aussi sont les images des choses et en dépendent comme de leurs causes. Et premièrement, ils entrent dans l'oreille, car il faut tout d'abord que les sons des paroles frappent l'oreille des auditeurs, et secondement, l'auditeur, au moyen du raisonnement, arrive à l'intelligence des choses qu'on lui montre; tandis que la peinture, dès l'abord et sans intermédiaire, conduit aux choses elles-mêmes, comme si elles étaient présentes, l'esprit de ceux qui la contemplent, et du premier regard, dès la première rencontre, donne une connaissance claire et parfaite des choses; et pour me servir de la parole d'un Père, ce que le récit raconte, la peinture, par l'imitation, le montre. Et autant le fait (ἔργον) est au-dessus du discours, autant l'imitation et la similitude du fait l'emportera sur les sons du discours pour nous faire connaître les choses. C'est pourquoi souvent les discours deviennent plus manifestes et plus clairs au moyen d'une telle description (τῆς τοιαύτης ἱστορίας). Car souvent les doutes et les ambiguïtés naissent de la parole, et de là, sans doute, proviennent diverses pensées dans les âmes; beaucoup, en effet, ont en eux-mêmes et vis-à-vis des autres des sentiments opposés, disputent sur les mots et ne savent au juste ce qui est dit; tandis que la connaissance qu'engendre la vue des choses est à l'abri de l'ambiguïté (ἀναμφίλεκτον). Ces deux moyens de connaissance sont d'ailleurs si bien faits l'un pour l'autre, que, dans un seul et même livre, comme on peut le voir souvent dans de très anciens documents (δέλτοις), le discours est tracé alternativement ici en syllabes et là par la peinture, et c'est la même narration qui est reproduite de part et d'autre. » *Antirrh.*, III, *P. G.*, t. C, col. 381-384.

L'histoire de l'iconoclasme nous fait connaître une autre utilité des images, spéciale à ce temps, et qui se ramène au chef de l'instruction. Elles étaient un moyen très efficace de combattre l'erreur des phantasiastes et d'affirmer, par un langage qui parle aux yeux, la réalité de la chair de Jésus-Christ et la vérité de sa nature humaine. Ces hérétiques prétendaient que le Christ n'a point pris une vraie chair, semblable à la nôtre, et par suite soutenaient qu'on n'avait pas le droit d'en faire des images. C'est pourquoi saint Germain de Constantinople écrit à Thomas de Claudiopolis : « La représentation du Seigneur dans les images, selon sa forme de chair, est d'abord une réplique (εἰς ἔλεγχον μὲν ἐστί) aux hérétiques qui ont la folie d'affirmer qu'il ne s'est pas fait homme véritablement, puis un secours (χειραγωγίαν) pour ceux qui sont incapables de s'élever à la contemplation spirituelle, mais ont besoin d'une considération corporelle pour affermir ce qu'ils ont entendu. » Mansi, t. XIII, col. 116.

b) Le deuxième avantage des images est qu'elles *font souvenir*. Il ne suffit pas à l'homme de connaître une fois pour toutes les vérités religieuses; il a besoin de ramener souvent son esprit à leur contemplation, sous peine d'oublier ce qu'il a appris ou, tout au moins, de n'en tirer aucun profit. C'est seulement par le commerce assidu et la contemplation fréquente des mystères de la religion et des exemples des saints que l'âme s'élève au-dessus du terre-à-terre auquel l'entraîne continuellement le corps qu'elle anime. A ce but tendent la lecture du saint Évangile et des livres pieux, les méditations, les saintes exhortations. A ce but aussi contribuera, et à un haut degré, la vue des images religieuses par le souvenir des saints personnages et des scènes bibliques qu'elles impriment et gravent dans l'esprit. C'est ce que si fréquemment inculquent les défenseurs des images et le IIe concile de Nicée. Saint Grégoire II, dans sa lettre à saint Germain, inculque cette raison de faire des images, dans un développement saisissant dont voici la fin : « S'il (Jésus-Chirst) n'a pas ressuscité les morts, redressé les paralytiques, purifié les lépreux, fait voir les aveugles, délié la langue des muets, raffermi les pieds des boiteux, et chassé les démons; s'il n'a pas ouvert l'oreille des sourds, opéré toutes les merveilles et accompli les divins oracles : qu'on ne le retrace point; et s'il n'a pas volontairement subi la passion, dépouillé l'enfer et n'est point ressuscité et monté au ciel pour venir juger les vivants et les morts : qu'on ne retrace point, qu'on ne reproduise point tout ce qui raconte ces choses soit en lettres, soit en couleur, soit livres, soit peintures. Mais si toutes ces choses sont arrivées, et c'est un grand mystère de bonté, plût à Dieu qu'il fût possible que le ciel, la terre et la mer, tous les vivants et toutes les plantes, et s'il est quelque autre chose, eussent pour nous les raconter des voix, des lettres et des couleurs. » Mansi, t. XII, col. 96. L'image est un mémorial (ὑπόμνημα), dit saint Jean Damascène. Elle nous rappelle les bienfaits de Dieu et les mystères de Notre-Seigneur. *De imaginibus*, orat. I, 17, 18, *P. G.*, t. XCIV, col. 1248-1249. « C'est pour nous souvenir d'eux, écrit Hadrien Ier aux empereurs Constantin et Irène, que nous faisons les images des saints, à savoir d'Abraham, de Moïse, d'Élie, d'Isaïe, de Zacharie et des autres prophètes, des apôtres et des saints martyrs qui ont souffert pour le Seigneur, afin que quiconque les voit dans l'image se souvienne d'eux et glorifie le Seigneur qui les a glorifiés. » Mansi, t. XII, col. 1070. Jean de Thessalonique, cité par le concile, avait dit aussi : « Les images que tu vois sont peintes pour rappeler la rédemption miséricordieuse de notre Sauveur Jésus-Christ, en indiquant la figure (πρόσωπον)

de son incarnation, et également les images des saints, qui indiquent les combats de chacun contre le démon, et leurs victoires et leurs couronnes. Il n'est pas vrai, comme tu penses, que les chrétiens les divinisent et les adorent, mais dans la ferveur de leur zèle et de leur foi, ils contemplent les images des saints, en se souvenant de leur culte envers Dieu. » Mansi, t. xiii, col. 168. Cette deuxième utilité, l'image la fournit d'une manière permanente. « Par elles (les images), dit le IIe concile de Nicée, nous avons toujours le souvenir de Dieu. La lecture n'est pas toujours chantée dans les temples vénérables, mais la représentation par l'image y est comme une chaire, qui, le soir, le matin et au milieu du jour, nous raconte et nous proclame la vérité de ce qui s'est passé. » Mansi, t. xiii, col. 361.

Ces deux utilités, instruire et rappeler, de l'image lui sont communes, avons-nous vu, avec le discours et le livre. Les iconophiles, au moyen de ce rapprochement, tirent un argument très fort de l'emploi de l'Écriture sainte. Si l'on accepte l'Écriture sainte, on doit aussi recevoir l'image sainte. Saint Jean Damascène, dans sa division des images, les place dans la même catégorie : « Le sixième genre d'image est celle qui est faite en mémoire des choses passées, soit d'un prodige, miracle ou action vertueuse, pour la gloire, l'honneur, la louange (στηλογραφίαν) de ceux qui ont excellé dans la vertu, soit d'une action condamnable, pour l'opprobre et la honte des méchants, et qui devient l'utilité de ceux qui, dans la suite, la regarderont : à savoir pour que nous fuyions les vices et cherchions à acquérir les vertus. Or, cette image est de deux sortes. Ou bien elle est tracée par le discours dans les livres (car la lettre est l'image du discours) et c'est ainsi que Dieu a gravé la loi sur des tables et a ordonné de retracer par l'écriture la vie de ceux qui ont été ses amis, ou elle est perceptible par le simple regard, et c'est ainsi que Dieu a ordonné de placer dans l'arche l'urne et la verge... De la même manière, maintenant, nous traçons avec amour les images des hommes qui ont été vertueux pour nous les rappeler et nous exciter à les imiter. » *P. G.*, t. xciv, col. 1341-1344. Le IIe concile de Nicée presse le rapprochement : « Si les Pères ont transmis qu'il ne faut point lire l'Évangile, ils ont transmis par là même qu'il ne faut point faire d'image; mais s'ils ont transmis la première chose, ils ont par là même transmis la seconde. La représentation par l'image reproduit la narration évangélique et celle-ci développe celle-là, et toutes les deux sont bonnes et précieuses. Elles se montrent l'une l'autre (ἀλλήλων δηλωτικά). » Mansi, t. xiii, col. 269. Tout aussi catégorique est saint Nicéphore : « Qui reçoit l'Écriture admet nécessairement aussi la représentation; s'il rejette l'une, il doit aussi rejeter l'autre. Et puisque tout le mystère de l'anéantissement du Verbe est l'œuvre de la providence divine, et qu'il a plu à Dieu de nous faire voir avec bonté, même en cette manière, les desseins de sa miséricorde; à cause de cela, il a fallu aussi ce genre d'écriture, plus grossière et néanmoins plus claire, pour les gens simples et frustes, afin que même les illettrés rencontrassent et apprissent par la simple vue ce qu'ils sont privés de connaître par la lecture et ainsi reçussent une connaissance plus abrégée et plus claire des choses. Car, ce que souvent l'esprit n'a pas saisi en entendant les paroles, la vue, en le percevant d'une manière stable, l'a interprété plus clairement. On est donc ainsi conduit plus facilement au souvenir de ce que Jésus-Christ a fait et souffert pour nous, et plus rapidement que par le développement des paroles, pour autant que la vue est plus prompte que l'ouïe à connaître les choses et à s'assurer de leur vérité. » *Antirrheticus*, III, 3, *P. G.*, t. c, col. 380-381.

c) De la seconde utilité des images, qui est de faire vivement souvenir des bienfaits de Dieu et des exemples des saints, une troisième découle : les images excitent, nourrissent et entretiennent *la vie chrétienne et dévote* : consolation de la piété, sentiments de reconnaissance envers Dieu, d'admiration envers les saints, de désir de les imiter; ce sont tous avantages que procurent les images, par la façon vive dont elles nous représentent les mystères de la religion et les exemples de la sainteté. C'est là surtout qu'apparaît leur supériorité sur la parole, comme le dit saint Thomas (voir plus haut) et comme avant lui le proclamait déjà la raison d'Horace (*ad Pisones*) :

> Segnius irritant animos immissa per aures
> Quam quæ sunt oculis subjecta fidelibus...

Pour exciter notre affection, nous aimons à avoir et à contempler les images de ceux qui nous sont chers, le fils de son père, l'épouse de son mari, les sujets de leur roi et l'ami de son ami. Cette vue en effet ravive le sentiment en agissant sur l'imagination et la mémoire. Le concile mentionne cette puissance d'émouvoir en faisant relire la conversion d'une pécheresse à la vue d'une image de saint racontée par saint Grégoire de Nazianze, Mansi, t. xiii, col. 13, et aussi le passage où saint Grégoire de Nysse déclare qu'il n'a jamais vu l'image du sacrifice d'Isaac sans en être touché jusqu'aux larmes. Après cette dernière lecture, Basile, évêque d'Ancyre, fait la réflexion suivante : « Souvent ce Père avait lu cette histoire, et n'avait pas pleuré; mais quand il l'a vue en peinture, il a pleuré. » Et Jean, prêtre et moine, vicaire des évêques orientaux, d'ajouter : « Si la peinture produit une telle utilité et des larmes chez ce maître, combien sera-t-elle plus utile aux ignorants et aux simples. » Mansi, t. xiii, col. 9. Nous avons tout le récit évangélique retracé dans les images, dit plus loin le concile, nous rappelant à la pensée de Dieu et nous comblant de joie. Quand elles sont sous nos regards, le cœur de ceux qui craignent Dieu se réjouit, leur visage s'épanouit, leur âme passe de la tristesse à l'allégresse et chante avec David, l'ancêtre du Seigneur (θεοπάτορος) : « Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été comblé de délices. » Mansi, t. xiii, col. 260-261. Aussi le concile, pénétré de cette puissance qu'a l'image pour exciter la dévotion, la proclame-t-il dans son ὅρος : « Autant ils (Notre-Seigneur et les saints) sont fréquemment regardés au moyen de la reproduction de l'image, autant ceux qui contemplent ces images sont excités au souvenir et au désir des prototypes. » Mansi, t. xiii, col. 377. Répondant à un iconoclaste qui demandait à quoi bon les images et quel fruit on pensait en retirer, saint Théodore Studite réplique : « Qui donc, mon ami, regardant attentivement une image, à droite et à gauche, se retire sans en garder l'empreinte dans l'esprit, empreinte bonne, si l'image est bonne, honteuse, si l'image est honteuse, de telle sorte que souvent, même à la maison, l'une excite la componction et l'autre la passion. » *P. G.*, t. xcix, col. 1220. On aura plaisir à retrouver sous la plume d'un auteur mystique moderne de la plus haute autorité, sainte Thérèse, ce sentiment de l'utilité de l'image pour exciter la dévotion : « Savez-vous, dit-elle, en quel temps il est utile de recourir à un tableau de Notre-Seigneur, et que je le fais moi-même avec le plus grand plaisir? C'est lorsque le divin Maître s'éloigne de nous, et nous le fait sentir par les sécheresses où il laisse notre âme. C'est alors une bien douce consolation d'avoir devant les yeux l'image du Bien-Aimé de nos cœurs; je voudrais que notre vue ne pût se porter nulle part sans la rencontrer. Et quel objet plus saint, plus fait pour charmer les regards, que l'image de celui qui a tant d'amour pour nous, qui est le principe et la source de tous les

biens? Oh! que malheureux sont ces hérétiques qui, par leur faute, ont perdu cette consolation, et tant d'autres! » *Chemin de la perfection*, c. XXXV, *Œuvres*, trad. Bouix, t. III, p. 256.

Les images sont un soutien, un stimulant pour la vie chrétienne. *Exempla trahunt*, surtout lorsqu'ils sont vus, et l'image les fait voir : « Les images qu'ont les chrétiens, écrit saint Germain à Thomas de Claudiopolis, des saints qui ont résisté au péché jusqu'au sang, selon le mot de l'apôtre, qui ont été les serviteurs de la parole de la vérité, à savoir des apôtres et des martyrs, ou encore de ceux qui, par une vie pieuse et la pratique droite des bonnes œuvres, se sont montrés vraiment les serviteurs de Dieu, ne sont pas autre chose pour nous qu'un exemple d'héroïsme, un modèle de vie sainte et de vertus, un stimulant et une excitation pour glorifier Dieu, à qui ils ont plu dans la vie présente. » Mansi, t. XIII, col. 113. « Je reproduis par la peinture, dit saint Jean Damascène, les vertus et les souffrances des saints, parce qu'ils me sanctifient et m'animent du désir de les imiter. » *De imaginibus*, orat. I, 21, *P. G.*, t. XCIV, col. 1252. Longtemps auparavant, saint Paulin montrait cette valeur moralisatrice de l'exemple vu dans l'image : il ajoutait même que le temps que les pèlerins de saint Félix passeraient à contempler les peintures de sa basilique serait un temps dérobé aux bas plaisirs de l'homme animal et qu'ainsi s'insinuera la pratique et le goût de la tempérance chrétienne.

Sanctasque legenti
Historias, castorum operum subrepit honestas
Exemplis inducta piis; potatur hianti
Sobrietas, nimii subeunt oblivia vini.
Dumque diem ducunt spatio majore tuentes,
Pocula rarescunt, quia per miracula tracto
Tempore, jam paucæ supersunt epulantibus horæ.

Poem., XXVII, 589-594, *P. L.*, t. LXI, col. 661.

Pour finir ces considérations sur l'utilité des images, citons le concile de Trente, qui les résume si bien : *Illud vero diligenter doceant episcopi, per historias mysteriorum nostræ redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi, non solum, quia admonetur populus beneficiorum et munerum, quæ a Christo sibi collata sunt, sed etiam, quia Dei per sanctos miracula et salutaria exempla oculis fidelium subjiciuntur, ut pro iis Deo gratias agant, ad sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum, et ad pietatem colendam.* Sess. XXV. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, n. 822.

Après tous ces avantages que procurent les images, on ne sera pas étonné que les théologiens orientaux, en particulier, leur aient attribué une sorte de vertu sanctificatrice. Chez eux ces effets se produisaient à un haut degré. Cette vertu sanctificatrice ne réside pas dans la matière de l'image, mais seulement dans son élément formel, la similitude avec le prototype. L'image opère à la manière de l'Évangile, indirectement, simplement en étant connue, en mettant devant les yeux et en gravant dans l'esprit les épisodes touchants de l'Évangile, les exemples des saints et les augustes mystères du christianisme. « Les vrais fils de l'Église catholique..., dit le concile de Nicée, en contemplant par le sens de la vue l'image du Christ et de sa sainte mère, qui est proprement et véritablement notre souveraine, et des saints anges et de tous les saints, sont sanctifiés, et conforment leur esprit à ces souvenirs et croient dans leur cœur à un seul Dieu pour être justifiés, et le confessent de bouche pour être sauvés : tout ainsi que ceux qui entendent l'Évangile remplissent le sens de l'ouïe de sanctification et de grâce et comprennent dans leur cœur le récit des choses qui sont écrites. » Mansi, t. XIII, col. 249.

3. L'utilité des images est si grande qu'elle confine à la *nécessité*. Nous en avons pour ainsi dire besoin. Elles sont à la mesure humaine, proportionnées au mode humain de connaissance, qui dépend du sensible, et des limites qu'imposent le temps et la distance. Cf. S. Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. III, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1337. « Parce que nous sommes sensibles, trouve-t-on dans une pièce anonyme qui termine la collection des Actes du IIe concile de Nicée, nous ne pouvons tendre aux choses intelligibles qu'au moyen de symboles sensibles, soit par la contemplation de l'Écriture, soit par la représentation de l'image. Ainsi nous nous souvenons de tous les prototypes et nous sommes introduits auprès d'eux. Nous percevons l'une par l'ouïe et l'autre par les yeux; toutes deux, sans contredit, s'expliquent mutuellement et s'éclairent l'une l'autre et reçoivent les mêmes honneurs. » Mansi, t. XIII, col. 482. Dans la VIe session, la vue des images est donnée comme appartenant à l'ensemble des moyens nécessaires pour acquérir la vertu. *Ibid.*, col. 304. Ce besoin des images, saint Jean Damascène le proclame énergiquement à l'orgueilleux qui prétend s'en passer : « Toi peut-être, tu es haut et immatériel, et, t'élevant au-dessus du corps et devenu sans chair, tu méprises tout ce qui se voit; mais moi, je suis homme, entouré d'un corps; je désire, même avec mon corps, rencontrer et contempler les choses saintes. Toi, qui es si haut, tiens compte de ma petitesse et garde pour toi ta sublimité. » *De imaginibus*, orat. I, *Testimonia*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1264. Même le parfait, selon saint Théodore Studite, a besoin de l'image, comme il a besoin du livre pour l'Évangile. *Epist.*, l. II, epist. CLXXI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1537.

3° *Objections et réponses.* — L'hérésie iconoclaste est fille du monophysisme, et par là, du manichéisme. Cette dernière secte, que l'on retrouve si vivace dans l'histoire de l'Église, professait qu'il y a deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, deux mondes en lutte, d'un côté Dieu et les esprits, et de l'autre le mal et les corps. La matière, unie à la divinité dans l'unité de nature, tout en demeurant matière, cela parut inadmissible à ce dogme orgueilleux, qui par endosmose s'insinuait partout. De là, Arius, qui prétendit que le Christ n'était qu'une créature; Nestorius, qui enseigna qu'en lui il y avait union seulement accidentelle de deux substances distinctes; Eutychès et Dioscore, qui se refusèrent à admettre en lui la permanence de l'élément humain; le monothélisme qui ne fut qu'un monophysisme mitigé ou voilé; l'iconoclasme enfin, qui mit en pratique le monophysisme et repoussa toute réalisation matérielle du divin, opposant ainsi le monde corporel et le monde spirituel. Saint Jean Damascène note, à plusieurs reprises, cet esprit manichéen dans l'erreur qu'il combat. Bien entendu, tout cet enchaînement n'est point formulé clairement par les iconoclastes, et dans leur lutte contre les images, ils font flèche de tout bois, mais c'est bien ce qui s'en dégage à la réflexion. Ici, comme plus tard, chez les réformateurs, qui s'élevèrent contre le dogme de l'Église *visible*, nous rencontrons l'orgueil de l'esprit qui, sans aucun secours humiliant, voudrait monter à Dieu par ses propres forces et devenir semblable au Très-Haut, et qui, pour étayer ses folles prétentions, trouve bons tous les arguments, même contradictoires. Voyons ceux que l'iconoclasme présenta contre l'usage des images : d'abord ceux que l'on rencontre dans l'iconoclasme oriental, puis ceux qu'y ajoutèrent les théologiens protestants de la Réforme.

1. *Objections des anciens iconoclastes.* — *a*) La première objection et la plus fréquente chez les iconomaques de tous les temps est celle tirée de la *prohibi-*

tion contenue dans le Décalogue : « Tu ne te feras pas d'image taillée ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre ». Exod., xx, 4. Le contexte montre clairement que la défense n'est point absolue, mais ne concerne que les images destinées à être adorées comme des divinités; l'Écriture ajoute en effet immédiatement : « Tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point. Car je suis Jahvé ton Dieu », etc., v. 5; c'est ce qu'indiquent aussi les passages parallèles, Lev., xxvi, 1; Deut., vi, 13 sq.; Ps. xcvi, et les circonstances historiques de cette prohibition : le peuple juif sortait d'Égypte, où il avait vu des idoles de tout genre, et le premier soin devait être de le mettre en garde contre tout retour à l'idolâtrie. Voir col. 624-625. Du reste, Dieu lui-même fit faire des images : aurait-il établi des choses contraires? τί οὖν νομοθετεῖ τὰ ἐναντία; Telle est la réponse qu'ont faite aux iconoclastes les défenseurs des images, saint Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. i, 15, *P. G.*, t. xciv, col. 1244; orat. ii, 7-9, col. 1288-1293; orat. iii, 7, 9, col. 1325-1328, 1329; le concile de 787, Mansi, t. xiii, col. 284-285; S. Théodore Studite, *Antirrheticus*, I, 5, *P. G.*, t. xcix, col. 333; et à supposer que Dieu eût fait une défense positive d'avoir des images, ce qui ne pouvait être qu'à cause du penchant naturel des Juifs à l'idolâtrie, par suite, ce frein n'avait plus sa raison d'être pour les chrétiens, à jamais délivrés de cette grossière erreur par l'incarnation du Fils de Dieu. S. Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. i, 8; iii, 8, *P. G.*, t. xciv, col. 1237, 1328.

Outre l'autorité de l'Écriture, les iconomaques ont recherché celle des Pères. Comme ils ne trouvaient point assez chez eux, ils abritèrent de leur nom certaines pièces rédigées dans ce but. Il n'y a évidemment qu'à négliger ces factums. Quant aux textes authentiques allégués par eux, il serait trop long de les rapporter par le menu et d'en faire le commentaire. Qu'il suffise de noter premièrement que ces textes sont bien souvent isolés du contexte, comme le remarque le concile, sess. VI : « C'est le propre des hérétiques de lancer des témoignages tronqués, » Mansi, t. xiii, col. 301; ensuite, que les passages invoqués ont généralement une portée autre que celle que lui prêtent les iconomaques, comme, par exemple, celui d'Amphiloque d'Iconium : οὐ χρῄομεν τούτων (images des saints), ἀλλὰ τὴν πολιτεἰαν αὐτῶν δι' ἀρετῆς ἐκμιμεῖσθαι, Mansi, *ibid.*, qui veut dire, comme l'indique tout son discours, que c'est en vain que l'on fait des images des saints si l'on n'imite leurs vertus; et enfin que, si quelques Pères anciens, comme Clément d'Alexandrie, ont pensé que la prohibition du décalogue avait une portée absolue, il la faut restreindre à l'Ancien Testament, et qu'en tout cas, l'autorité d'un ou de quelques docteurs doit s'effacer devant la doctrine commune des Pères et la pratique générale et constante de l'Église.

b) Une autre objection concerne l'*image de Jésus-Christ*. C'est le point central de la controverse. Les iconomaques accusent ceux qui font des images d'être nestoriens, parce que, peignant l'humanité, ils la séparent de la divinité, et d'être monophysites, parce qu'en prétendant peindre Jésus-Christ, qui est Dieu, ils circonscrivent la nature divine et commettent le crime de la confondre avec la nature humaine. Cette double accusation n'est point formulée seulement à la façon d'un dilemme, quoiqu'on la trouve aussi sous cette forme, Mansi, t. xiii, col. 257-260, elle n'est point seulement disjonctive, mais encore copulative. Mansi, t. xiii, col. 241, 244, 340-341. Le concile ne manque pas de relever cette contradiction flagrante : « O contes inconsidérés et dignes de vieilles radoteuses! ô mensonge caché! De nouveau, ils trouvent bon de s'arrêter aux mêmes inepties. Car, ou ils ignorent l'opposition des hérétiques qu'ils ont énumérés, ou ils se plaisent délibérément dans un vain bavardage... Il est donc clair que c'est témérairement et en vain qu'ils accusent l'Église de Dieu, disant tantôt qu'elle s'unit à Nestorius, impie qui divise (le Christ), parce qu'elle peint l'incarnation du Seigneur, et tantôt qu'elle s'unit à Eutychès et à Dioscore, criminels qui confondent (les natures)... Si nous accordons que l'Église, comme ils disent, suit Nestorius, ils mentent en l'accusant de penser avec Eutychès et Dioscore; si, au contraire, nous accordons que son sentiment est celui d'Eutychès et de Dioscore, là encore on les trouve à mentir, car, comme on l'a montré, Nestorius et Eutychès se combattent dans leur impiété, et le raisonnement de ceux-là (les iconoclastes) est sans raison et hors de propos. » Mansi, t. xiii, col. 241-244. A l'accusation de nestorianisme, le concile répond par l'affirmation de sa doctrine christologique et par l'imperfection essentielle de l'image artificielle, que nous avons signalée plus haut en étudiant la notion de l'image. « De nouveau, ils énoncent seulement et ne prouvent pas. Comment celui qui peint l'image du Christ établit-il Nestorius? Nestorius introduit deux Fils : l'un, le Verbe du Père, et un autre, né de la Vierge. Mais les vrais chrétiens confessent un seul et même Fils, Christ et Seigneur, et, quand ils peignent une image selon que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, homme parfait, ils agissent selon la raison, car Dieu le Verbe a été circonscrit par la chair en venant à nous; mais cependant personne n'imagine de peindre sa divinité... L'image n'est pas semblable selon la nature (κατὰ τὴν οὐσίαν) au prototype, mais seulement selon le nom et selon la position des membres exprimés (κατὰ τὸ ὄνομα καὶ κατὰ τὴν θέσιν τῶν χαρακτηριζομένων μελῶν). Et en effet, lorsqu'on fait l'image d'un homme quelconque, personne ne cherche son âme dans l'image, et cependant il y a une distance infinie entre l'âme humaine et la nature divine, car celle-ci est incréée, créatrice et éternelle et celle-là est créée et temporelle, et faite par l'autre. Et aucun de ceux qui ont le sens bon ne pense, en voyant l'image d'un homme, que le peintre a séparé l'homme de son âme; car l'image n'est pas seulement privée d'âme, mais de la substance même (οὐσίας) du corps, je veux dire de chairs, de muscles, d'os et d'éléments, c'est-à-dire de sang, de phlegme, d'humeur et de bile; le mélange (σύγκρασιν) de ces choses ne se peut voir dans l'image. Si, en effet, on voyait tout cela dans l'image, nous l'appellerions un homme et non pas l'image d'un homme. » Mansi, t. xiii, col. 241-244. Cf. *ibid.*, col. 344. Il suit de là que c'est bien Jésus-Christ qui est peint dans l'image, malgré que sa seule humanité y soit reproduite. « Pierre et Paul, dit encore le concile, sont vus en peinture, mais leur âme ne paraît point, puisque, même quand le corps de Pierre est présent, on ne voit pas son âme, et parce qu'on ne la voit point, qui dira, parmi ceux qui suivent la vérité, que la chair de Pierre a été séparée de son âme, si ce n'est par la considération seulement (κατ' ἐπίνοιαν μόνον)? Qui dira, à plus forte raison, que la nature incirconscriptible du Verbe de Dieu a été séparée de la chair circonscrite qu'il a prise? » Mansi, *ibid.*, col. 261. En résumé, de même que, quand on peint un homme, on ne peint pas son âme, mais seulement son corps dans ses accidents extrinsèques et que cela suffit pour que l'image représente un homme ayant une âme; de même, en peignant le Christ, on ne peint point sa divinité, mais seulement son humanité; mais parce que la divinité est jointe indissolublement à l'humanité, l'image que nous avons est bien l'image de Jésus-Christ, à savoir d'un homme qui est Dieu, de l'Homme-Dieu. Aussi,

saint Théodore Studite, a pu dire : Εἰ γὰρ ἄνθρωπος· καὶ εἰκονίζεται δηλονότι·... εἰ δὲ οὐκ εἰκονίζεται· οὐκ ἄνθρωπος· ἀλλὰ ἄσαρκος· καὶ οὔπω ἧκε Χριστός. *Epist.*, l. II, epist. XXI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1184, et encore plus énergiquement : Χριστὸς οὐ Χριστὸς, εἰ μὴ ἐγγράφοιτο. *Epist.*, l. II, epist. XXXVII, col. 1225.

Contre l'accusation de monophysisme que, par une inconséquence piquante, les iconomaques adressent aux iconophiles, le concile proclame encore la distinction des natures en Jésus-Christ avec leurs propriétés respectives de « circonscription » et d'« incirconscriptibilité » et, par suite, la légitimité de l'image qui reproduit le Sauveur selon celle de ses deux natures qui est circonscrite. « C'est selon la nature dans laquelle il a été vu que les chrétiens ont appris à peindre son image, et non selon celle en laquelle il est invisible, car elle est incirconscriptible. Le Christ étant peint selon son humanité, il est clair que... les chrétiens confessent que l'image qu'ils voient ne ressemble au prototype que par le nom et non par la nature. Ce sont eux qui, devenus insensés, disent qu'il n'y a aucune différence entre l'image et le prototype et jugent qu'en des natures diverses il y a la même nature. Qui ne raillerait leur ignorance, ou plutôt ne pleurerait sur leur impiété?... La nature divine est au-dessus de toute circonscription, mais la nature humaine est circonscrite et aucun de ceux qui ont l'esprit bon, en disant que la nature humaine est circonscrite, ne circonscrit par elle celle qui est incirconscriptible. Et en effet, lorsque le Seigneur, selon qu'il était homme parfait, était en Galilée, il n'était pas en Judée, et il l'affirme en disant : « Allons en Judée de nouveau ; » et quand il parlait de Lazare à ses disciples, il leur dit : « Je me réjouis pour vous, parce que je n'étais pas là ; » mais selon qu'il est Dieu, il est en tout lieu de sa domination, demeurant de toute manière incirconscriptible. Comment donc, par des paroles vaines et futiles et donnant libre cours à leur langue intempérante, disent-ils que le peintre a circonscrit, comme il a plu à sa folie, la divinité incirconscriptible par la circonscription de la chair? Si, quand il était couché et enveloppé de langes dans l'étable, la nature de sa divinité a été circonscrite par la nature de son humanité; et pareillement, si, sur la croix, la nature de sa divinité a été circonscrite par la nature de son humanité : alors aussi, dans l'image que l'on a tracée de son humanité, se trouve en même temps circonscrite la nature incirconscriptible de sa divinité; mais si cela n'a pas eu lieu, ceci non plus aucunement. » Mansi, t. XIII, col. 252-253. Saint Théodore Studite a longuement développé la même doctrine, *Antirrheticus*, III, c. I, II, *P. G.*, t. XCIX, col. 389-420; Προβλήματά τινα πρὸς εἰκονομάχους, *ibid.*, col. 477-485, et l'a condensé en des vers d'une précision remarquable :

Ὡς μὲν γὰρ ἁπλοῦς, οὐ περιγραφὴν ἔχει.
Θεὸς γὰρ ἐστι, παντὸς ἔξωθεν τόπου.
Ὡς ἐνδυθεὶς δὲ τὴν καθ' ἡμᾶς οὐσίαν,
Ἄνθρωπός ἐστι, συνθέσει γεγραμμένος,
Ἔχων ἀφύρτως θάτερον κατ' οὐσίαν,
Ὑποστάσει μιᾷ τε συντεθειμένος.

« En tant qu'il est simple, il n'a point de contours, car il est Dieu, en dehors de tout lieu. En tant qu'il a revêtu une nature comme la nôtre, il est homme, et a été peint à cause de ses parties; ayant sans mélange chacune des deux natures, il n'est constitué que d'une seule personne. »

Et aussi :

Ὁ Χριστὸς ἐστι τῇ γραφῇ δεδειγμένος,
Ἐχεὶ βροτὸς πέφηνεν, ὢν Θεὸς φύσει.
Ὁ μὴ γὰρ αὐτῶς προσβλέπειν αὐτὸν θέλων
Φαντασματωδῶς σωματοῦσθαι προσλέγει.

« Le Christ est montré par la peinture, puisqu'il est apparu mortel, demeurant Dieu par nature. Celui qui ne veut pas le regarder ainsi professe par là qu'il ne s'est incarné qu'en apparence. » *P. G.*, t. XCIX, col. 1792, 1793. De telles gens, dit-il ailleurs, sont des ἀρνεσίχριστοι, par là même qu'ils renient son image. *Epist.*, l. II, epist. CCIV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1621.

2. *Objections des réformateurs.* — *a*) Comme leurs devanciers, ils en ont appelé à l'Écriture et aux Pères. Les observations faites plus haut à ce sujet leur sont pareillement applicables. Mais de plus, ils ont cherché si quelque concile ne s'était point prononcé contre l'emploi des images. En dehors des conciles iconoclastes de Léon l'Isaurien (726) et de Constantin Copronyme (753), que certains ont eu l'impudeur d'opposer, Centuriateurs de Magdebourg, 8e centurie, les protestants ont généralement invoqué le concile de Francfort (794) et surtout le concile d'Elvire (305 ou 306). Le 2e canon du concile de Francfort ne s'occupe que du culte et nous avons vu ce qu'il en faut penser. Nous n'y reviendrons plus. Le 36e canon du concile d'Elvire porte sur l'usage même : *Placuit picturas in ecclesia esse non debere ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Mansi, t. II, col. 11. Bien des interprétations ont été données de ce canon. Voir Mansi, *ibid.*, col. 33-34, 46. Même en le prenant dans le sens rigoureux, on n'a pas le droit d'en faire une décision doctrinale, mais seulement une décision disciplinaire dont la raison doit être cherchée dans les circonstances historiques. Cf. ELVIRE, t. IV, col. 2383-2385. Et en mettant les choses au pire, un concile particulier ne saurait prévaloir contre l'usage constant et la pratique commune de l'Église.

b) Une autre objection qu'on ne trouve point chez les anciens iconomaques, nous en dirons plus loin la raison, concerne l'emploi des images pour représenter les anges et surtout Dieu. On ne peut représenter ce qui n'a point de corps, et vouloir le représenter, c'est agir comme les païens, qui avaient une idée toute matérielle de la divinité. Nous avons déjà dit qu'il y a plusieurs manières dont un peintre ou un sculpteur peut prétendre représenter Dieu. En dehors de toute intention païenne, on peut représenter Dieu en lui prêtant par métaphore des conditions matérielles et sensibles qu'il n'a pas. On se sert de ces sortes d'analogies dans le langage, quand, par exemple, on parle de l'œil ou de la main de Dieu. Pourquoi ne le pourrait-on pas en peinture et en sculpture? Quant aux anges et aux personnes de la sainte Trinité, nous les représentons sous la forme où l'Écriture nous montre qu'ils ont apparu et non pour reproduire leur nature. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

c) Les protestants insistent et disent que cette manière de peindre Dieu et les anges induit les simples en erreur. La Bible elle-même devrait alors être défendue, car elle est pleine de ces métaphores qui nous rendent sensibles les perfections divines. Mais il y a pour expliquer les images, comme pour expliquer la Bible, le magistère de l'Église. Le concile de Trente ne nie pas, il semble supposer même, que les simples livrés à leur propre sens seraient facilement trompés par de telles images, mais à cause des avantages que procure leur droite compréhension, il ne les condamne point. Il enjoint seulement aux évêques de veiller à ce que le vrai sens en soit expliqué aux fidèles.

d) L'emploi des images chez le peuple chrétien et dans les églises peut donner lieu à des inconvénients d'ordre moral. Car, *non semel tales imagines generant turpes affectus et sunt incentivum luxuriæ.* Que des abus puissent se glisser dans la confection et l'emploi des images religieuses, qui le niera? Les sacrements institués par Notre-Seigneur ne sont-ils pas profanés parfois par d'abominables sacrilèges? Faut-il, à cause des abus, supprimer l'usage, surtout lorsque, comme c'est le cas,

il en est si facilement séparable. *Abusus non tollit usum.* Oui certes, l'on peut rencontrer des images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints qui manquent de dignité religieuse et qui portent à des pensées mondaines plutôt qu'à de pieux souvenirs. La conclusion directe en est que ces images-là seulement doivent être supprimées et prohibées, et non point les autres. Et de fait, l'Église les a condamnées et elle veille, suivant son pouvoir, à ce que les images proposées à l'usage et à la vénération des fidèles soient chastes, dignes et leur inspirent vraiment le respect et la piété. Voir le Décret du Saint-Office, du 30 mars 1921, prohibant les images d'un nouveau genre qui sont reproduites dans *La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, par C. Verschaeve, Bruxelles, Paris, 1920. *Acta apostolicæ sedis*, 4 avril 1921, p. 197.

e) Calvin accepte bien que l'on représente des scènes historiques qui relatent les actions vertueuses des saints, mais il ne veut point que l'on fasse des images de personnages isolés. D'abord, quel inconvénient y a-t-il? Ensuite, s'il est utile de nous remettre sous les yeux des actions vertueuses, il est pareillement utile de nous rappeler les saints qui les ont accomplies, indépendamment de telle ou telle action déterminée, et seulement avec la pensée générale de leur héroïsme sur la terre et de leur triomphe dans le ciel. Si ce souvenir est utile, pourquoi ne pas l'aider par l'image du saint, même représenté isolément? Du reste, assez souvent, les saints sont représentés dans une attitude ou avec un attribut qui rappelle un souvenir plus précis. Le lis de saint Joseph nous parle de sa virginité et le gril de saint Laurent nous fait penser à son martyre. De plus, si, comme on le verra plus loin, le culte de l'image est raisonnable, si l'honneur qu'on lui rend rejaillit sur le prototype, cela suffit à légitimer toutes les images, celle qui nous représente isolément une personne sainte, comme celle qui nous la montre accomplissant une action vertueuse. C'est à la personne en effet que s'adresse l'hommage, et non à l'action.

III. LÉGITIMITÉ DU CULTE DES IMAGES. — 1° *Notions sur le culte et la proskynèse.* — 1. *Le culte.* — Le culte est la reconnaissance, l'aveu fait de plein gré de l'excellence supérieure que l'on reconnaît en quelqu'un ou quelque chose. Le culte religieux est la reconnaissance d'une excellence surnaturelle. Comme en Dieu se trouve la plénitude infinie et la source de toute excellence surnaturelle et qu'il lui a plu de la répandre sur des créatures, c'est à lui, tout d'abord, qu'ira le culte religieux, puis, à cause de lui, à ceux qu'il a daigné sanctifier et glorifier. Tout le culte chrétien commence donc à Dieu et finit à Dieu. C'est lui qui est vraiment et proprement l'objet du culte. Les créatures qu'il a associées à sa félicité ne le sont que relativement, comme disent les anciens Pères, σχετικῶς. Cf. Petau, *op. cit.*, t. VI, l. XV, c. V. Et, comme le dit si bien Thomassin, *præter ipsum non colitur quod propter ipsum colitur. De incarnatione*, l. XI, c. I, n. 9, Venise, 1730, p. 731. *Charitate, non servitute*, dit saint Augustin, *De vera relig.*, c. LV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 170. Ainsi le culte ne convient en propre qu'à Dieu, et c'est donc dans ce sens qu'il faut entendre les paroles des Pères, quand ils disent qu'il n'y a pas de culte que de Dieu seul. *Ille solus colendus est*, dit saint Augustin, *quo solo fruens, beatus fit cultor ejus, et quo solo non fruens, omnis mens misera est, qualibet re alia perfruatur. Contra Faustum*, l. XX, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 371.

Le nom de culte, pouvant s'appliquer à Dieu et à la créature, est donc, comme celui d'excellence, dont il est la reconnaissance, un nom de signification large, ou, comme disent les scolastiques, analogue. La doctrine aristotélicienne et thomiste de l'analogie, dont l'importance s'est avérée si grande dans l'apologétique antimoderniste, trouve une application de plus dans la question qui nous occupe. Parce que la nature divine est d'une excellence, d'une dignité infinie, à côté de laquelle celle de toute créature est non point seulement chétive, mais nulle, on devra dire que le culte, testification d'excellence, devra lui convenir en propre; lui seul est adorable par nature, dit saint Jean Damascène, μόνῳ τῷ φύσει προσκυνητῷ θεῷ, *De imaginibus*, orat. I, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1244; et parce que la créature, dont l'origine est le néant, n'a d'excellence que de la main toute-puissante et libérale de Dieu, elle ne pourra avoir de culte que par participation, à cause de ce rapport qu'elle a avec le Premier Excellent, σχετικῶς. Mais il faut remarquer ici qu'il y a deux sortes de σχέσις et que les êtres qui reçoivent d'un premier analogué une appellation dérivée sont dans un double cas. Certains, en effet, possèdent en eux-mêmes la forme qui les dénomme, diverse sans doute *(simpliciter diversa)* de celle qui est dans le suprême analogué, mais propre et proportionnée à leur capacité. Ainsi l'homme est intelligent et libre parce qu'il a vraiment et proprement en lui les formes qui le dénomment ainsi, à savoir l'intelligence et la liberté, mais elles sont imparfaites et dans un ordre tout à fait inférieur *(simpliciter diversa)* si on les compare à l'intelligence et à la liberté divines, dont elles sont une faible participation. D'autres objets sont privés de la forme qui sert à les nommer et ne reçoivent le nom analogue que parce qu'ils regardent la forme qui est dans le principal analogué. Ainsi, pour employer l'exemple classique, l'air, la nourriture, le teint, le pouls, le régime ne sont dits sains que parce qu'ils sont causes ou indices de la santé qui est dans un vivant et non point parce qu'ils ont la santé, qualité qui ne peut appartenir qu'à une substance vivante. Appliquons ces considérations au culte religieux. Ce culte n'est dû et ne se rend en propre qu'à Dieu, plénitude, source infinie de toute sainteté. Il se rend aux créatures par analogie. Mais les créatures raisonnables, anges et hommes, ayant en elles-mêmes la perfection qui motive le culte qu'on leur donne, à savoir la sainteté, participation de la sainteté divine, sont dites et sont vraiment saintes *subjective*, et par suite sont l'objet d'un culte dans un certain sens absolu; les créatures irrationnelles, temples, reliques, images, vases sacrés, etc., n'ayant point en elles-mêmes la forme qui les dénomme, mais ayant seulement relation à un être qui possède cette forme, étant dites saintes, non parce qu'elles possèdent la sainteté, mais parce qu'elles ont appartenu à des saints, ou les représentent, ou bien sont dédiées au culte du Dieu Très-Saint, n'auront qu'un culte purement relatif. Ainsi, seul, le culte de Dieu est parfaitement absolu; celui des saints n'est point absolu, si l'on veut dire par là qu'il ne se rattache à rien de supérieur; mais il est absolu, si l'on entend par là que l'on reconnaît en eux non point seulement une pure relation, mais vraiment une forme ou perfection qui leur appartient et pour laquelle ils méritent qu'on les honore et glorifie en eux-mêmes, et, dans un sens subordonné, pour eux-mêmes; enfin, celui des objets inanimés est purement relatif.

En plus du terme commun qui sert à les désigner tous, chacun des analogues a généralement un nom particulier qu'il ne communique pas aux autres. « Culte » est le terme analogue qui englobe toute « testification d'excellence ». Il faudra d'autres noms pour préciser ce qui est dû à telle ou telle excellence. Il en faudra un surtout pour distinguer le culte que l'on doit à Dieu de celui que l'on doit à des créatures. Le culte propre à Dieu a reçu le nom de *latrie*, qui veut dire service, ici soumission absolue et dépendance sans réserve vis-à-vis du souverain Maître. C'est l'adoration au sens ordinaire du mot français. Celui que

l'on rend à des créatures intelligentes a reçu celui de *dulie*, qui veut dire service aussi, mais que l'usage a restreint à signifier l'honneur que l'on rend à une créature, non pas à cause de la dépendance, mais à cause de la charité, *non servitute sed charitate*. « Nous vénérons (προσκυνοῦμεν) les anges, mais nous ne les servons pas (οὐ λατρεύομεν) », dit saint Anastase, patriarche d'Antioche, tant de fois cité dans le concile de Nicée. Que nous ne devions la latrie qu'à Dieu seul, cela apparaît de ce que nous n'avons l'être que de lui, et que de lui seul nous pouvons avoir notre félicité. Il n'y a rien d'intermédiaire en effet entre l'âme raisonnable et Dieu, car il n'y a que la vue de Dieu, vérité immuable qui puisse la béatifier. Les autres créatures sont ou à côté ou au-dessous; à côté, les anges, heureux de la même source; au-dessous, la nature inanimée. Le culte donné aux objets inanimés prend un nom particulier dans le concile, c'est la τιμή, l'honneur, le respect. On les honore et respecte parce qu'ils disent rapport à Dieu ou aux serviteurs de Dieu. « Ceux qui disent qu'ils ont de l'honneur (τιμᾶν) pour les images et leur refusent la vénération (προσκύνησις) sont convaincus d'hypocrisie », dit Taraise au concile de Nicée. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 56. A noter que, si la latrie ne se dit que de Dieu, la dulie peut se dire aussi de Dieu, et la τιμή des saints et de Dieu. Mais pour les images et autres objets inanimés, on ne dit que τιμή, pour les saints que τιμή et δουλεία et pour Dieu τιμή, δουλεία et λατρεία, cette dernière expression étant réservée à son culte. Notons aussi que le terme de dulie, n'a été déterminé à signifier le culte des saints que plus tard, et procède de la distinction que saint Augustin a remarquée dans l'Écriture entre le service dû à Dieu (λατρεία) et celui que l'on rend aux créatures (δουλεία).

2. *L'expression du culte*. — Le culte ne se termine pas dans le cœur, il s'épanche, il éclate au dehors. En tant qu'il est dans l'âme, c'est le culte intérieur; l'expression sensible de l'hommage intérieur s'appelle culte extérieur. Le culte total est constitué des deux, mais de telle sorte que l'acte extérieur n'a sa valeur que de l'acte intérieur. Le signe ordinaire, l'expression habituelle du culte et de tout hommage est l'inclination, le fléchissement du corps. Chez les Orientaux, cette inclination se faisait jusqu'à terre et s'appelait προσκύνησις, à proprement parler, prosternement accompagné d'un baiser. On ne peut le traduire par adoration qu'en prenant ce mot dans le sens plus large qu'il a en latin. Si nous le faisons quelquefois, c'est en l'accompagnant du mot grec pour en préciser le sens. Ce mot de proskynèse peut être pris dans le sens de culte, mais strictement il signifie l'expression du culte. Saint Jean Damascène le définit : « indice de soumission et d'honneur, marque de soumission, c'est-à-dire d'infériorité et d'humilité. » *De imaginibus*, orat. I, 14; III, 27, *P. G.*, t. XCIV, col. 1244, 1348. Anastase d'Antioche, cité par le IIe concile de Nicée, avait donné cette définition : « expression de l'honneur, du respect. » Mansi, t. XIII, col. 56.

Comme le culte dont elle est le signe, la προσκύνησις a une signification large et analogue. Elle peut s'appliquer à tout culte civil ou religieux. De soi indéterminée, c'est le sentiment intérieur d'où elle procède qui lui donne sa signification précise, qui fait qu'elle est λατρευτική ou τιμητική, une vraie adoration ou simple honneur. C'est ce que les défenseurs des images ont eu soin de faire remarquer et pourquoi ils ont établi tant de modes de *proskynèses*, dont le premier est toujours celui qui se donne à Dieu selon la latrie, *De imaginibus*, orat. III, 28, *P. G.*, t. XCIV, col. 1348. Cf. S. Nicéphore, *Antirrheticus*, III, 10, *P. G.*, t. C, col. 392. Le concile déclare expressément que ce n'est pas la même chose que προσκυνεῖν et λατρεύειν, et base cette distinction sur le texte de l'Évangile : κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. où il note que μόνῳ n'est employé que pour le mot λατρεύσεις. Matth., IV, 10. Mansi, t. XIII, col. 56.

Comme on a distingué un culte propre à Dieu, qui est celui de latrie, on a institué aussi pour ce culte un signe, une action extérieure qui lui est propre et qu'on ne peut employer dans le culte des créatures. « Cette action, c'est le sacrifice où on lui offre quelque chose avec des cérémonies qui marquent expressément qu'il est le seul de qui tout dépend. Cette action, du consentement de tous les peuples, est réservée à la Divinité... Telle est la nature du sacrifice, qu'il attribue toujours la divinité à celui à qui on l'offre. » Bossuet, *Le culte dû à Dieu*, VIII. *Multa denique de cultu divino usurpata sunt*, dit saint Augustin, *quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera : ita tamen, ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et honorandi, si autem eis multum additur, et adorandi; quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum, aut scivit, aut putavit, aut finxit. De civitate Dei*, l. X, c. IV, *P. L.*, t. XLI, col. 281. Saint Germain, cité par le concile, donne aussi le sacrifice auguste des chrétiens comme la marque propre de la latrie. Mansi, t. XIII, col. 120. Et même ce mot latrie était employé anciennement pour désigner ces divins mystères eux-mêmes. Voir, par exemple, S. Épiphane, *Hær.*, l. III, c. II, 22, *P. G.*, t. XLII, col. 828.

On voit donc, par ce qui précède, ce qu'il faut entendre par le culte que les catholiques rendent aux images, comment il se distingue de celui qui se rend aux personnes, et surtout à Dieu lui-même. Cela suffit pour le moment. Nous verrons plus loin les sentiments divers des théologiens sur la nature du culte à rendre aux images. Il est temps de faire voir comment l'Église expose son dogme, le légitime et le défend.

2° *Doctrine de l'Église*. — C'est ici le lieu de reproduire les principaux documents qui contiennent la doctrine officielle de l'Église et que nous n'avons fait qu'indiquer à propos de l'usage des images.

1. La définition du concile de Nicée (787) :

« Nous décidons avec toute exactitude et soin de rétablir, semblablement à la figure de la croix précieuse et vivifiante, les saintes et vénérables images, faites de couleurs, de mosaïques ou de quelque autre matière décente, dans les églises de Dieu, sur les vases et les vêtements sacrés, sur les murs et les planches, dans les maisons et sur les chemins : à savoir l'image de Jésus-Christ, notre Seigneur, Dieu et Sauveur, celle de notre souveraine immaculée la sainte mère de Dieu, des anges honorables et de tous les pieux et saints personnages, car plus on les regarde longuement à travers la représentation de l'image, plus ceux qui les contemplent sont excités au souvenir et au désir des prototypes; de leur rendre salut et adoration d'honneur (τιμητικὴν προσκύνησιν) : non pas certes la latrie véritable qui provient de la foi et qui ne convient qu'à Dieu, mais l'honneur que l'on donne à la figure de la croix précieuse et vivifiante, aux saints Évangiles et aux autres objets sacrés; d'approcher d'elles de l'encens et des lumières, comme c'était la pieuse coutume des anciens. Car l'honneur témoigné à l'image passe au prototype et celui-là qui vénère l'image vénère la personne qu'elle représente... Si donc il en est qui ont la témérité de penser ou d'enseigner autrement, de mépriser à la façon des hérétiques impies les traditions ecclésiastiques, de méditer quelque nouveauté ou de rejeter quelqu'une des choses consacrées par l'Église, Évangile, figure de la croix, représentation par l'image ou reliques de martyr; ou de travailler avec fraude et fourberie à détruire quelqu'une des traditions légitimes de l'Église catholique; ou encore d'employer à des usages profanes les vases sacrés ou les saints monastères : ils seront déposés s'ils sont évêques ou clercs, et excommuniés, s'ils sont moines ou laïques. » Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 377-380.

La définition proprement dite comporte trois décisions : *a*. La première concerne l'usage des saintes images. Il faut les admettre comme on admet la croix

(παραπλησίως). Les images dont il s'agit sont celles de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des anges et des saints. On ne parle point des images de Dieu le Père ou de la sainte Trinité. *b.* La deuxième décision concerne le culte des images. Un culte leur est dû, mais bien compris et contenu dans de justes limites. Le concile vise avant tout à le distinguer de celui que l'on doit à Dieu. La grande accusation des iconomaques était en effet que l'Église rendait aux images des honneurs divins. A noter ici que le même genre de culte est adressé à toutes les images et qu'à toutes, même celles de Jésus-Christ, on refuse la latrie. *c.* La troisième décision légitime certaines marques d'honneur adressées aux images, comme de les encenser et de mettre des lumières auprès d'elles. Le tout est couronné par le grand principe de l'honneur relatif, énoncé par saint Basile, et qui caractérise le genre de culte qui convient aux images. Quant à la sanction qui accompagne la définition, elle tombe sur ceux qui repoussent l'usage et le culte des images, parce que c'est là incriminer l'Église de choses qui, bien que non nécessaires, sont cependant bonnes et légitimes, et accuser d'erreur celle qui est instruite et gardée par l'esprit de vérité.

2. Le pape Hadrien Ier, dans sa lettre aux empereurs Constantin et Irène, avait proclamé la relativité du culte donné à l'image : « Toute image faite au nom du Seigneur ou des anges ou des prophètes, ou des martyrs, ou des justes, est sainte; car ce n'est pas le bois qu'on vénère, mais ce qui est rappelé sur le bois qu'on honore. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1067.

3. Le IVe concile de Constantinople, VIIIe œcuménique (869), donne dans son 3e canon la même doctrine. Voici la traduction latine d'Anastase et la traduction française du résumé grec.

Sacram imaginem Domini nostri Jesu Christi et omnium liberatoris et salvatoris, æquo honore cum libro sanctorum Evangeliorum adorari decernimus. Sicut enim per syllabarum eloquia, quæ in libro feruntur, salutem consequemur omnes, ita per colorum imaginariam operationem et sapientes et idiotæ cuncti ex eo, quod in promptu est, perfruuntur utilitate; quæ enim in syllabis sermo, hæc et scriptura, quæ in coloribus est, prædicat et commendat; et dignum est, ut secundum congruentiam rationis et antiquissimam traditionem propter honorem quia ad principalia ipsa referuntur, etiam derivative iconæ honorentur et adorentur æque ut sanctorum sacer Evangeliorum liber atque typus pretiosæ crucis. Si quis ergo non adorat iconam Salvatoris Christi, non videat formam ejus, quando veniet in gloria paterna glorificari et glorificare Sanctos suos (II Thess., I, 9 sq.); *sed alienus sit a communione ipsius et claritate : similiter autem et imaginem intemeratæ matris ejus et Dei genitricis Mariæ; insuper et iconas sanctorum angelorum depingimus, quemadmodum eos figurat verbis divina Scriptura; sed et laudabilissimorum apostolorum, prophetarum, martyrum et sanctorum virorum, simul et omnium sanctorum, et honoramus et adoramus. Et qui sic se non habent, anathema sint a Patre et Filio et Spiritu Sancto.* Denzinger-Bannwart, n. 337; Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 161.

« Nous ordonnons que l'image sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit vénérée à l'égal du livre des saints Évangiles. Car de même que les mots renfermés dans ce livre procurent à tous le salut, de même les représentations en couleurs sont la source d'une utilité à la portée de tous, savants et ignorants; car ce que le livre nous dit par le mot, l'image nous l'annonce par la couleur et nous le rend présent. Si donc quelqu'un ne vénère pas l'image du Christ Sauveur, qu'il ne voie point sa forme, lors de son second avènement. L'image de sa mère immaculée et les images des saints représentés sous les traits que leur donnent les récits de la sainte Écriture, et aussi les images de tous les saints, sont également l'objet de notre respect et de notre vénération; et s'il en est qui ne leur rendent point ce culte, qu'ils soient anathème. » Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 400.

C'est donc un honneur relatif qu'on doit témoigner aux images, *derivative iconæ honorentur*, pareil à celui que l'on rend à la croix et aux Évangiles, *æque ut sanctorum Evangeliorum liber atque typus pretiosæ crucis.* Denzinger, n. 137, p. 155. Ce culte est conforme à la raison, *secundum congruentiam rationis*, et repose sur une tradition très ancienne, *et antiquissimam traditionem.*

4. Le concile de Trente s'est occupé des images dans sa XXVe session. Le décret qui les concerne comprend trois parties : la première précise le culte, la seconde en explique l'utilité, la troisième en règle disciplinairement l'usage. Nous donnons ici la première partie et un fragment de la troisième, qui a un intérêt doctrinal.

Imagines porro Christi, Deiparæ Virginis et aliorum sanctorum in templis præsertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus propter quam sint colendæ, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, velut olim fiebat a gentibus, quæ in idolis spem suam collocabant (Ps. CXXXIV, 15 sq.); *sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ illæ repræsentant, ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et sanctos, quorum illæ similitudinem gerunt, veneremur. Id quod conciliorum, præsertim vero secundæ Nicænæ synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Quod si aliquando historias et narrationes sacræ Scripturæ, cum id indoctæ plebi expediet, exprimi et figurari contigerit, non propterea divinitatem figurari, quasi corporeis oculis conspici vel coloribus aut figuris exprimi possit.* Cavallera, *Thesaurus*, n. 821, 823.

Le concile de Trente, comme celui de Nicée, auquel il se réfère, ne propose et ne recommande expressément à l'usage et à la vénération des fidèles que les images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints (les anges y sont compris implicitement). Il s'attache à écarter de leur culte toute superstition païenne. « Qui pèsera avec attention tout ce décret du concile y trouvera la condamnation de toutes les erreurs de l'idolâtrie touchant les images. Les païens, dans l'ignorance profonde où ils étaient touchant les choses divines, croyaient représenter la divinité par des traits et par des couleurs. Ils appelaient leurs idoles dieux d'une façon si grossière, que nous avons peine à le croire, maintenant que l'Évangile nous a délivrés et désabusés de ces erreurs. Ils croyaient pouvoir renfermer la Divinité dans leurs idoles; selon eux, le secours divin était attaché à leurs statues, qui contenaient en elles-mêmes la vertu de leurs dieux : touchés de ces sentiments, ils y mettaient leur confiance : ils leur adressaient leurs vœux, et ils leur offraient leurs sacrifices. Telles étaient les erreurs des idolâtres, ... le concile a rejeté toutes ces erreurs de notre culte. » Bossuet, *Culte des images*, I, *Œuvres complètes*, édit. Bloud et Barral, t. III, *Controverse*, p. 71. Quant aux images de Dieu, qui le représentent en la forme où il est apparu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, elles sont seulement permises, et, suivant le commentaire de Bossuet, « ces peintures doivent être rares selon l'intention du concile, qui laisse à la discrétion des évêques de les retenir ou de les supprimer, suivant les utilités ou les inconvénients qui en pourraient arriver. » *Ibid.*

5. La profession de foi de Pie IV (1564) ne concerne également que les images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints : *Firmissime assero imagines Christi ac Deiparæ semper Virginis, necnon aliorum sanctorum habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impertiendam.* Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, n. 824.

6. Citons enfin le *Codex juris canonici*, can. 1255, § 2. *Sacris quoque reliquiis atque imaginibus veneratio et cultus debetur relativus personæ ad quam reliquiæ imaginesque referuntur.* Can. 1276. *Bonum atque utile est Dei servos, una cum Christo regnantes, suppliciter*

invocare eorumque reliquias atque imagines venerari.

Dans l'expression générale *Sacris... imaginibus* de la première citation faut-il aussi comprendre les images de Dieu? Il serait besoin, semble-t-il, d'un texte plus formel pour permettre de croire que le législateur a voulu ajouter quelque chose aux décisions de Trente et de Nicée.

Peut-on faire appel, pour étayer le culte des images, à l'Ancien Testament? Les défenseurs des images l'ont pensé, mais cette raison se présente plutôt sous leur plume comme une réponse *ad hominem*. On leur reprochait d'adorer des choses faites de main d'homme; ils répliquaient que l'arche, le propitiatoire, les chérubins, etc., étaient faits de main d'homme et que cependant les Juifs étaient pour eux pleins de respect et les vénéraient (προσκυνεῖν). Ainsi trouve-t-on dans la lettre d'Hadrien I[er] aux empereurs, Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1070; dans la Synodique de Théodore de Jérusalem, *ibid.*, col. 1145, dans saint Jean Damascène. *De imaginibus*, orat. II, 14, 22, *P. G.*, t. XCIV, col. 1300, 1308. Cf Léonce de Néapolis, Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 52.

Enfin Dieu lui-même, par des miracles, est intervenu, pour montrer que le culte des images lui est agréable. Le II[e] concile de Nicée en relate plusieurs dans sa IV[e] session.

3° *Preuves de raison.* — 1. Le fondement rationnel du culte des images, comme de leur usage, se tire de leur notion même. Dans l'image, il y a deux choses, la matière, or, argent, bronze, bois, toile, couleur, etc., et la forme, représentation d'une personne ou d'une chose. « Nous vénérons (προσκυνοῦμεν) les images, dit saint Jean Damascène, non pas en adressant notre vénération à la matière, mais à ceux qu'elle représente. » *De imaginibus*, orat. III, 41, *P. G.*, t. XCIV, col. 1357. La matière n'est pas susceptible de vénération, οὐδὲ προσκυνεῖσθαι πέφυκε, dit saint Théodore Studite, *Antirrheticus*, III, c. III, 1, *P. G.*, t. XCIX, col. 421. C'est l'élément formel de l'image qui est la raison du culte qu'on lui rend. C'est en tant qu'image et non en tant que chose qu'on l'honore. Et ce culte est très raisonnable. L'image, en tant qu'image, avons-nous vu, est une en quelque sorte avec l'original; elle n'a point de personne propre, mais présente la personne de l'original. Et puisque c'est l'original que je vois et regarde dans l'image, tous les sentiments que je ressens pour l'original se réveillent alors, sentiments d'amour, de reconnaissance, de respect, de vénération, et, comme je suis homme, à la fois raisonnable et sensible, intelligent et matériel, tout naturellement je les produis au dehors, tout naturellement je m'incline devant cette image, à cause du prototype, je la baise, je la vénère (προσκυνῶ). Et parce que l'image n'a point de personne propre susceptible de vénération, mais ne présente que la personne du prototype, en la vénérant, on ne vénère rien en elle, si ce n'est la personne de l'original; et l'honneur qu'on lui rend est un honneur rendu à l'original. C'est l'inébranlable fondement du culte des images, celui qu'invoquent les Pères et les conciles de Nicée et de Trente. Saint Basile est le premier à le proclamer. Après avoir dit que l'image du roi est aussi appelé le roi, et que cela ne fait pas deux rois, il ajoute : « Comme est une la domination qui nous tient et la puissance; une aussi et non multiple est la louange que nous lui donnons, parce que l'honneur de l'image passe au prototype. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 69. A sa voix fait écho toute l'antiquité. C'est la nature même des choses qui nous l'enseigne, dit saint Taraise. *Ibid.* « Si tu me demandes, dit saint Théodore Studite, où il est écrit qu'il faut vénérer l'image du Christ, tu recevras vite cette réponse : Partout où il est écrit qu'il faut adorer le Christ, car ce qui procède du prototype en est inséparable. » *Antirrheticus*, II, 6, *P. G.*, t. XCIX, col. 356. Le même auteur, tout pénétré de cette notion formelle de l'image, fait bien ressortir l'identité du culte de l'image et du prototype. Il ne saurait y avoir deux hommages, l'un pour l'image et l'autre pour le prototype, mais seulement un seul, puisque c'est la même ressemblance de part et d'autre. « Ce n'est pas la substance (οὐσία) de l'image qu'on vénère, dit-il, mais la figure du prototype qu'elle exprime, la substance de l'image demeurant sans vénération. Ce n'est pas la matière qui est honorée, mais c'est le prototype qu'on vénère avec la figure et non pas avec la substance de l'image. Si c'est l'image, donc la vénération de l'image est la même qui va au prototype, de même c'est la même similitude. On n'introduit donc pas, quand on vénère l'image, une autre vénération en dehors de celle qui s'adresse au prototype. » Et encore : « Si celui qui voit une image voit en elle la ressemblance du prototype, il faut de toute nécessité que celui qui vénère l'image vénère en elle la forme du prototype. Comme la ressemblance est une, il n'y aura donc qu'une vénération pour les deux. » *Antirrheticus*, III, c. III, 2 et 13, *P. G.*, t. XCIV, col. 421, 425. Ainsi donc, dès là qu'on admet l'usage de l'image, on doit aussi en recevoir le culte. C'est une inconséquence d'accepter l'un et de repousser l'autre. Le concile la relève. « Ceux qui disent qu'il suffit d'avoir des images pour le souvenir seulement et non pour les saluer, acceptant l'un et rejetant l'autre, se montrent par là demi-pervers et faussement véridiques, confessant ici la vérité et la méprisant là. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 364. Saint Théodore Studite dira plus tard : « Si quelqu'un, quand on présente l'image du Christ, dit que c'est assez de ne lui adresser ni honneur ni injure, est hérétique, parce qu'il rejette par là la proskynèse relative qui est une marque d'honneur. » *Antirrheticus*, I, 20, *P. G.*, t. XCIX, col. 349. De même sont convaincus d'inconséquence ceux qui professent du respect pour les saintes images et leur en refusent les marques : « Ceux qui disent qu'ils ont en honneur les saintes images et leur refusent la vénération sont convaincus par ce Père (saint Athanase de Théopolis, dont on vient de citer un passage) de parler avec hypocrisie. En effet, ceux qui ne veulent pas vénérer, ce qui est la marque de l'honneur, sont censés faire le contraire, ce qui est injurier. » Mansi, t XIII, col. 56. « C'est pourquoi le concile ordonne non seulement la vénération, mais encore l'adoration pour les images, parce que nul homme sincère ne fait difficulté de donner des marques de ce qu'il sent dans le cœur. » Bossuet, *Le culte des images*, I, *loc. cit.*, p. 72.

2. Cette raison fondamentale du culte des images ne se présente pas seulement sous une forme abstraite, qui, toute claire et évidente qu'elle est, n'a cependant pas assez de force sur l'ensemble des hommes tant qu'elle ne revêt pas des conditions sensibles; vérité de sens commun, elle se concrétise aussi, elle prend chair et os et s'incarne dans les manifestations naturelles et quotidiennes de la vie affective de l'humanité. Les défenseurs des images surent la présenter avec ce caractère tangible qui frappe l'esprit et s'impose à lui, et cela d'une double manière : *a contrario* et *a simili*.

a) A contrario. — « Si tu méprises le vêtement royal, dit le pape Hadrien I[er] en citant saint Jean Chrysostome, est-ce que tu ne méprises pas par là celui qui en est revêtu? Ne sais-tu pas que, si quelqu'un injurie l'image de l'empereur, c'est à l'empereur lui-même qui est le prototype et à sa dignité qu'il adresse l'injure? Ne sais-tu pas que, si quelqu'un maudit l'image faite de bois ou de couleurs, il n'est pas jugé pour avoir attenté à quelque chose d'inanimé, mais pour avoir agi contre l'empereur? » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1068.

Cf. t. xiii, col. 325. « L'honneur de l'image, dit aussi le concile, passe au prototype et celui qui voit l'image du roi voit en elle le roi. Celui donc qui vénère l'image vénère en elle le roi; car c'est son apparence et sa forme qui sont dans l'image; et de même que celui qui fait injure à l'image du roi subit justement un châtiment, comme ayant injurié véritablement le roi, bien que l'image ne soit pas autre chose que du bois avec des couleurs et de la cire unies et mélangées, ainsi celui qui injurie l'image de n'importe qui adresse son injure à celui dont l'image est la reproduction. Mais la nature même des choses nous apprend, que quand l'image est déshonorée, c'est évidemment le prototype qui est déshonoré : tout le monde sait cela. » Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 273. Ainsi, mépriser l'image de Jésus-Christ sera mépriser Jésus-Christ, lui-même. Refuser la proskynèse à l'image de Jésus-Christ sera la refuser à Jésus-Christ même. Professer qu'il ne faut point honorer l'image de Jésus-Christ, c'est professer qu'il ne faut point honorer Jésus-Christ. *Antirrheticus*, III, c. iv, 5, *P. G.*, t. xcix, col. 429. S'il en est ainsi, si l'opprobre rejaillit sur l'original, le culte aussi qui est son contraire, *oppositorum eadem est ratio*. Et vraiment c'est vouloir détruire le culte du Christ que de vouloir détruire celui de son image.

b) A simili. — Si, dans la vie civile et domestique, on rend un honneur aux images, et que cet honneur ne s'adresse aucunement à la matière de l'image, mais seulement à celui qu'elle représente, pourquoi en serait-il autrement dans la vie religieuse? L'homme est le même partout et partout l'image a la même essence et les mêmes caractères fondamentaux. « Quand on apporte aux villes, dit le pape Hadrien I[er], les effigies et les images des empereurs et que les magistrats et le peuple viennent à sa rencontre, ce n'est pas le tableau qu'ils honorent ou la peinture faite d'enduit de cire, mais bien la figure de l'empereur. » Mansi, *op. cit.*, t. xii, col. 1068. « Dis-moi, dit Léonce de Néapolis en Chypre, cité par le concile, dis-moi donc, toi qui penses qu'il ne faut rien vénérer de ce qui est fait de main d'homme, ni absolument rien de créé, est-ce que bien souvent, en voyant dans ta chambre un habit ou un ornement de ta femme ou de tes enfants décédés, tu ne les as pas saisis, baisés et arrosés de larmes, sans que personne t'en fît un reproche? Tu n'as pas adoré les vêtements comme Dieu, mais tu as montré en les baisant ton affection envers celui qui en était autrefois revêtu. » Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 45. Si, dans la vie sociale et domestique, il y a un honneur, un culte relatif, c'est tout naturellement qu'il y en aura un aussi dans la vie religieuse. Si l'on honore quelque chose qu'a possédée une personne qui nous est chère à un titre spécial ou qui la représente, à plus forte raison devra-t-on honorer ce qui appartient à Dieu, ce qui représente une personne divine ou amie de Dieu, les temples, les autels, les reliques, les Écritures divines, et enfin les images saintes.

3. La comparaison des images saintes avec d'autres objets sacrés que l'on vénère d'un culte relatif fut aussi un argument puissant des iconophiles. On a déjà remarqué que le concile, dans son ὅρος, parle de la figure de la « croix précieuse et vivifiante » et des saints Évangiles, et dit qu'il faut rendre aux saintes images le même honneur qu'on rend à ces objets. C'est le moment d'exposer ce double argument, qui a toute la force d'un argument *ad hominem*.

a) Si les iconomaques honorent le livre des Évangiles, ce ne peut être à cause des lettres ou des sons matériels, c'est parce que lettres et sons rappellent les mystères de Jésus-Christ; mais pareillement l'image rappelle les mêmes choses que l'Évangile : ils s'expliquent mutuellement; ils ont donc droit aux mêmes honneurs. Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 482. Poursuivant la comparaison qu'il a déjà faite de l'Écriture et de l'image, qui ont même utilité, saint Nicéphore continue : « Si l'Évangile qui résonne aux oreilles mérite tant d'honneur (car la foi dépend de l'ouïe), certes ce qui tombe sous la vue et nous fournit par ce sens le même enseignement que la lecture, ou bien l'emporte sur elle à cause de la rapidité de l'instruction, car la vue a plus de force que l'ouïe pour persuader, ou bien tout au moins n'est pas au second rang. Le même honneur lui sera donc rendu qu'à l'Évangile. » *Antirrheticus*, III, 5, *P. G.*, t. c, col. 384. (Il va sans dire qu'il faut restreindre ce rapprochement à la clarté de l'exposition et ne pas l'étendre à l'autorité.)

b) Plus souvent encore qu'avec le livre, on compare, pour justifier leur culte, les images saintes avec la croix. L'honneur donné à la croix et même à la figure de la croix n'était contesté par aucun des iconomaques. On conçoit donc quelle était la faiblesse de leur position. Les iconophiles ne pouvaient manquer d'en tirer parti. Ils le firent, et parfois avec un grand luxe d'arguments. Saint Jean Damascène, du culte rendu aux instruments de la passion et à la figure de la croix, tire un éloquent argument *a fortiori* en faveur de l'image du Christ. « Si j'honore et vénère comme des moyens de salut la croix, la lance, le roseau, l'éponge, par lesquels les Juifs déicides ont couvert d'opprobres mon Maître et l'ont tué, n'adorerai-je pas les images faites par les fidèles dans une intention droite pour glorifier et rappeler les souffrances du Christ? Si j'adore l'image de la croix, faite de n'importe quelle matière, n'honorerai-je pas l'image de celui qui a été crucifié et qui nous présente la croix comme un salut? Ὢ ἀπανθρωπίας! Que je n'adore pas la matière, c'est clair! Détruite la forme de la croix, faite de bois par exemple, je jette le bois au feu : ainsi des images. » *De imaginibus*, orat. ii, 19, *P. G.*, t. xciv, col. 1305. En dehors de son ὅρος, le concile fait aussi plusieurs fois la même comparaison. Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 269-272, 284. Dans son II[e] *Antirrhétique*, saint Théodore Studite presse fort l'argument *ad hominem* : Ἐκ σοῦ μοι τὸ νικᾶν τὰ ἴσα λέγοντι, *P. G.*, t. xcix, col. 359-362. Mais c'est surtout saint Nicéphore qui développe cet argument et s'attache à montrer combien l'image du Christ l'emporte sur sa croix et l'image de sa croix. Dans son III[e] *Antirrhétique*, il présente dans ce but dix raisons dont voici la première : « L'image est la ressemblance du Christ; elle est semblable à son corps, nous décrit la figure de son corps, nous rappelle sa forme et nous signifie en le reproduisant le mode de son action, de sa doctrine ou le plus souvent de sa passion. La figure de la croix n'est ni semblable à son corps, ni ne nous montre aucune des choses dites. Or ce qui est semblable à quelqu'un lui est plus proche et le touche de plus près que ce qui ne lui est pas semblable, parce qu'il nous le fait mieux connaître au moyen de la ressemblance, et à cause de cela, est aussi plus précieux. Donc la figure du Christ, qui le touche de plus près et le fait mieux connaître, devra être d'un plus grand prix et en plus grande vénération que la figure de la croix, qui parmi nous est précieuse et vénérable. » *P. G.*, t. c, col. 428.

Un autre argument *ad hominem* est celui qu'on adresse à Calvin, qui, ne croyant pas à la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie, explique la terrible sentence de saint Paul sur la communion indigne, en disant que l'injure faite au symbole va à ce qui est symbolisé. C'est évidemment se condamner soi-même et dévoiler son parti-pris que de faire appel à un principe pour expliquer un texte gênant et n'en vouloir plus sentir la force quand ce sont les adversaires qui l'invoquent. Si l'injure au symbole est une injure à ce qui est symbolisé, l'injure à l'image sera donc

une injure à celui que l'image représente, et il en sera de même de l'honneur; car l'image, comme le symbole, est essentiellement relative.

4. *Objections et réponses.* — *a)* Plusieurs de ces objections ont pour but de prouver que le culte des images est une idolâtrie. Car c'est la grande accusation de tous les iconomaques. Ils l'étayent tout d'abord sur l'Écriture.

« Ils prétendent, dit Bossuet, que s'incliner et fléchir le genou devant une image, quelle qu'elle soit, fût-ce celle de Jésus-Christ, et pour quelque motif que ce soit, c'est tomber dans une erreur capitale, puisque c'est contrevenir à un commandement du Décalogue, et encore du plus essentiel, c'est-à-dire à celui qui règle le culte de Dieu. » Cf. Deut., v, 6-9. Cette défense est confirmée par la destruction du serpent d'airain, louée par l'Écriture. IV Reg., xviii, 3-4. Et ils précisent leur objection en disant que les paroles d'un commandement doivent être prises simplement et dans leur sens littéral. — Mais précisément, quel est le sens littéral? Si le commandement divin, pris à la lettre, défendait tout culte des images, il faudrait aussi que, pris à la lettre, il en prohibât toute confection, parce qu'en effet les deux ne font qu'un même commandement. Aussi les iconomaques extrêmes ont poussé jusque-là leur erreur; ils ont bien vu qu'adoucir la défense de faire des images était adoucir la défense de les honorer. Nous avons dit plus haut ce qu'il fallait penser de la prohibition touchant l'usage des images. Les mêmes considérations s'appliquent à l'objection présente et nous font connaître quel est le vrai sens littéral du passage invoqué. Ce que Dieu défend, tout le contexte l'indique, c'est qu'on ait d'autres dieux que lui, c'est qu'on pense qu'une image matérielle puisse exprimer sa nature, qu'on fasse de telles images et qu'on se prosterne devant elles, à la façon des païens qui attribuaient à leurs idoles la divinité. Ce que Dieu défend, en un mot, c'est l'idolâtrie. Il faut donc entendre ce qu'elle est pour bien comprendre le dessein de Dieu dans le commandement dont il s'agit. « L'idolâtrie, dit Bossuet, n'est pas tant une erreur particulière touchant la Divinité que c'en est une ignorance profonde, qui rend les hommes capables de toutes sortes d'erreurs. » Deux points principaux faisaient le fond de la religion des païens : « Ils regardaient leurs idoles comme des portraits de leurs dieux. Bien plus, ils les regardaient comme leurs dieux mêmes : ils disaient tantôt l'un et tantôt l'autre, et mêlaient ordinairement l'un et l'autre ensemble... Premièrement, il est certain qu'ils se figuraient la Divinité corporelle, et croyaient pouvoir la représenter au naturel par des traits et par des couleurs. Comme leurs dieux au fond n'étaient que des hommes, pour concevoir la Divinité, ils ne sortaient point de la forme du corps humain : ils y corrigeaient seulement quelques défauts; ils donnaient aux dieux des corps plus grands et plus robustes, et quand ils voulaient, plus subtils, plus déliés et plus vites. Ces dieux pouvaient se rendre invisibles et s'envelopper de nuages. Les païens ne leur refusaient aucune de ces commodités; mais enfin ils ne sortaient point des images corporelles; et quoi que pussent dire quelques philosophes, ils croyaient que par l'art et par le dessin on pouvait venir à bout de tirer les dieux au naturel. C'était là le fond de leur religion... Mais les païens passaient encore plus avant, et ils croyaient voir effectivement la Divinité présente dans leurs idoles. Il ne faut point leur demander comment cela se faisait. Les uns, ignorants et stupides, étourdis par l'autorité publique, croyaient leurs idoles dieux, sans aller plus loin; d'autres, qui raffinaient davantage, croyaient les diviniser en les consacrant. Selon eux, la Divinité se renfermait dans une matière corruptible, se mêlait et s'incorporait dans les statues. Qu'importe de rechercher toutes leurs imaginations touchant leurs idoles? tant il y a qu'ils conspiraient tous à y attacher la Divinité, et ensuite leur religion et leur confiance. Ils les craignaient, ils les admiraient, ils leur adressaient leurs vœux, ils leur offraient leurs sacrifices : enfin ils les regardaient comme leurs dieux tutélaires, et leur rendaient publiquement les honneurs divins. » *Du culte des images*, ii, *loc. cit.*, p. 77 et 78. C'est tout cela que le Décalogue défend, et l'on verra, par la réponse à l'objection suivante, combien les catholiques sont loin de telles pratiques et de telles erreurs. Quant à la destruction du serpent d'airain louée par l'Écriture, elle s'explique par la conduite des Juifs, qui avaient commencé à l'adorer à la manière des païens. — Nous omettons les objections tirées des Pères, qu'il serait trop long d'examiner. Les textes allégués se rapportent soit au culte absolu, soit aux images destinées à représenter la nature divine, soit à des abus à prévenir ou à extirper.

b) Avoir des images dans les temples, se prosterner devant elles, c'est imiter les païens, c'est agir en païens; car les païens, que font-ils autre chose? Entrez dans un temple païen, puis dans un temple catholique, ne verrez-vous point que de part et d'autre il y a des images et que l'on se prosterne devant elles? Par là, l'Église ne fait-elle pas voir qu'elle est retombée dans l'idolâtrie? — La réponse est tout à fait simple et facile. Quand il s'agit de juger un acte extérieur qui de soi a une portée multiple, comme est le prosternement (προσκύνησις), et dont toute la valeur et la signification dépend de l'intention d'où il procède, c'est évidemment l'intention qu'il faut uniquement regarder et sur elle qu'il faut régler son jugement. C'est le principe qu'ont unanimement suivi les défenseurs des images et les Pères de Nicée (787). On le trouve exposé et développé dans le remarquable discours de Léonce, évêque de Néapolis, cité par le concile. « Comme je l'ai dit souvent, il faut rechercher l'intention dans tout salut et dans toute proskynèse. Or, si tu m'accuses d'adorer comme Dieu l'image de la croix, pourquoi n'accuses-tu pas Jacob, qui a adoré le sommet du bâton de Joseph, mais il est clair qu'il n'a pas adoré le bois qu'il voyait, mais, par le bois, Joseph : ainsi nous, nous adorons le Christ par la croix... Parce que tu m'as vu saluer l'image du Christ ou de sa mère immaculée, ou de tout autre juste, tu t'indignes et tu bondis, l'injure à la bouche, et tu nous appelles idolâtres. Dis-moi, ne frémis-tu pas? ne trembles-tu pas? ne rougis-tu pas, en me voyant abattre par toute la terre les temples des idoles et édifier des temples de martyrs? Si j'adorais les idoles, pourquoi honorerais-je les martyrs qui ont détruit les idoles? Si j'honore et glorifie des morceaux de bois comme des dieux, comment puis-je honorer et glorifier les martyrs qui ont détruit ces simulacres de bois? etc. » Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 45-48. Cf. col. 52. Et plus loin : « Nous ne disons pas à la figure de la croix, ni aux figures des saints : Vous êtes nos dieux, car les images ne sont pas des dieux, mais seulement des similitudes du Christ et des saints, placées et vénérées pour le souvenir, l'honneur et pour l'ornement des églises, » col. 53. Saint Germain, dans sa lettre à Thomas, évêque de Claudiopolis, après avoir dit que le peuple chrétien adore et glorifie la seule Trinité vivifiante, ajoute : « Le peuple chrétien, vrai et sincère adorateur de la Trinité, n'encourt pas la condamnation des idoles, écrite dans les saints Livres, en ayant les images des saints pour se souvenir de leur vertu; de même que personne ne fait au bienheureux apôtre Paul, qui défendait la circoncision de la chair et s'élevait contre ceux qui voulaient être justifiés par la loi, un reproche et un crime d'avoir circoncis Timothée, de s'être

tondu selon la loi et d'avoir offert un sacrifice dans le temple. Car il ne faut pas regarder seulement ce qui se fait, mais partout examiner le but de ceux qui agissent, » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 120-121, principe qu'il répète plus loin à propos de la statue d'airain élevée par l'hémorrhoïsse, col. 125. Saint Jean Damascène dit de même : « Quand il s'agit d'images, il faut rechercher la vérité et l'intention de ceux qui les font. Si l'intention est juste et droite, et qu'elles soient faites pour la gloire de Dieu et de ses saints, pour le désir de la vertu, la fuite des vices et le salut des âmes, il faut les recevoir comme images, initiations, ressemblances, livres des ignorants, les vénérer, les baiser, les saluer des yeux, des lèvres, du cœur; à savoir, la ressemblance du Dieu incarné, ou de sa mère, ou des saints, compagnons des souffrances et de la gloire du Christ. » *De imaginibus*, orat. II, 10, *P. G.*, t. XCIV, col. 1293. Cf. orat. III, 9, col. 1332. « Si nous faisions, dit-il ailleurs, des images du Dieu invisible, nous serions vraiment dans l'erreur, car ce qui est sans corps, ni figure, invisible et incirconscriptible, ne peut être mis en image. Et aussi, si nous pensions que celles que nous faisons sont dieux, et que nous les adorions comme des dieux, nous serions vraiment impies : ce n'est pas ainsi que nous agissons. » Orat. III, 2, col. 1320. Le concile de Nicée précise bien lui aussi à quel titre il reçoit les images, et que ce n'est pas à la façon dont les païens ont leurs idoles. « Nous recevons les véritables images, sachant bien que ce ne sont que des images et rien autre chose, n'ayant de l'original que le nom et non la substance. » Mansi, t. XIII, col. 261. Cf. col. 232. « Les chrétiens ni n'ont appelé les saintes images leurs dieux, ni ne les ont adorées comme des dieux, ni n'ont placé en elles l'espérance de leur salut, ni n'attendent d'elles le jugement à venir, mais les ayant comme un souvenir et un avertissement, et épris d'amour envers leurs prototypes, ils les ont saluées et vénérées dans un sentiment de respect (τιμητικῶς), mais ils ne les ont pas servies (οὐ μέν δὲ ἐλάτρευσαν) et ne leur ont pas rendu les honneurs divins. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 225. Le concile de Trente a reproduit une partie de cette déclaration dans sa définition sur les images. On ne peut donc, pour conclure avec Bossuet, « reprocher aux défenseurs des images qu'ils leur rendaient des honneurs divins, puisqu'ils ont déclaré si hautement que ce n'a jamais été leur intention, » et que « c'est l'intention qui donne la force aux marques d'honneur qui d'elles-mêmes n'en ont aucune. » *Le culte des images*, I, *loc. cit.*, p. 73. « Selon nous, dit-il encore, la divinité n'est ni renfermée ni représentée dans les images. Nous ne croyons pas qu'elles nous la rendent plus présente, à Dieu ne plaise! mais nous croyons seulement qu'elles nous aident à nous recueillir en sa présence. Enfin nous n'y mettons rien que ce qui y est naturellement, que ce que nos adversaires ne peuvent s'empêcher d'y reconnaître, c'est-à-dire une simple représentation, et nous ne leur donnons aucune vertu que celle de nous exciter par la ressemblance au souvenir des originaux; ce qui fait que l'honneur que nous leur rendons ne peut s'adresser à elles, mais passe de sa nature à ceux qu'elles représentent. Voilà ce que nous mettons dans les images. » *Ibid.*, p. 71.

c) Il n'en est pas moins vrai qu'en se prosternant devant l'image, c'est devant de la matière, de la vile matière, qu'on se prosterne. On ne doit se prosterner que devant Dieu, n'adorer que lui. — Saint Jean Damascène répond à cette objection en notant l'esprit manichéen qui la dicte. « Tu vilipendes la matière et la déclares vile; les manichéens ont fait de même. Mais la sainte Écriture la proclame bonne, car elle dit : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout cela est très « bon. » Donc la matière aussi est l'œuvre de Dieu, et je la proclame bonne; mais toi, si tu la déclares mauvaise, tu dois avouer ou bien qu'elle ne vient pas de Dieu, ou bien que Dieu est l'auteur du mal. Or, écoute ce que dit la sainte Écriture de la matière que tu regardes comme méprisable : « Moïse parla à toute l'as« semblée des enfants d'Israël et dit : Voici ce que « l'Éternel a ordonné : Prenez sur ce qui vous appar« tient une offrande pour l'Éternel. Tout homme dont « le cœur est bien disposé apportera une offrande à « l'Éternel : de l'or, de l'argent et de l'airain; des étoffes « teintes en bleu; du bois d'acacia; de l'huile pour le « chandelier; des aromates pour l'huile d'onction et « pour le parfum odoriférant; des pierres d'onyx et « d'autres pierres pour la garniture de l'éphod et du « pectoral. Que tous ceux d'entre vous qui sont habiles « viennent et exécutent tout ce que l'Éternel a ordonné : « le tabernacle. » Voici donc que la matière est honorée, quoiqu'elle soit pour vous méprisable... Je n'adore pas la matière, mais j'adore l'auteur de la matière, qui s'est fait matière pour moi, a pris domicile dans la matière, et a accompli mon salut par la matière. Le Verbe s'est fait chair et il a habité au milieu de nous. Tout le monde sait que la chair est matière et qu'elle a été créée. Je vénère donc et j'adore la matière par laquelle s'est accompli mon salut. Je la vénère, non comme Dieu, mais comme remplie de la vertu et de la grâce divines. Le bois de la croix, trois fois heureux, n'est-il pas de la matière? La sainte et vénérable montagne, le Calvaire, n'est-il pas de la matière? La pierre vivifiante, le monument saint, source de notre résurrection, n'est-il pas de la matière? L'encre et les feuilles des Évangiles ne sont-ils pas de la matière? La table vivifiante, qui nous donne le pain de vie, n'est-elle pas de la matière? L'or et l'argent, dont on fait les croix et les images, et les calices, ne sont-ils pas de la matière? Et, avant tout, le corps et le sang du Seigneur ne sont-ils pas de la matière? Ou supprime la vénération et l'adoration de tout cela, ou accorde à la tradition ecclésiastique le culte des images sanctifiées par le nom de Dieu et de ses amis, et, à cause de cela, recouvertes de la grâce de l'Esprit divin. » *De imaginibus*, orat. II, 13-14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1297-1300; trad. Ermoni, *Saint Jean Damascène*, p. 300-302.

d) Certains trouvaient que l'usage et l'adoration des images devaient se limiter à celles de Notre-Seigneur et de sa sainte mère, et ne voulaient pas qu'on peignît les saints. — Les iconophiles trouvèrent intolérable cette restriction et injurieuse pour les saints. « C'est bien assez de peindre l'image du Christ et de sa divine mère. O absurdité! répond saint Jean Damascène, tu t'avoues donc nettement l'ennemi des saints. Car, si tu peins l'image du Christ et aucunement celle des saints, sans doute tu n'écartes plus l'image, mais tu enlèves aux saints leur honneur. Tu fais l'image du Christ comme étant plein de gloire et tu ne fais pas l'image des saints, comme s'ils étaient sans gloire, et tu déclares mensongère la Vérité : « Je vis, « dit le Seigneur, et je glorifie ceux qui me glorifient. » Ce n'est plus aux images, c'est aux saints que tu fais la guerre. » *De imaginibus*, orat. I, 19, *P. G.*, t. XCIV, col. 1249. Et ce n'est pas seulement l'honneur des saints, c'est l'honneur dû au Christ qu'atteint indirectement cet ostracisme : « Nous peignons le Christ, roi et Seigneur, de façon que nous ne le privons pas de son cortège. Les saints sont l'armée du Seigneur. Que le roi terrestre se prive d'abord de son cortège, avant de songer à priver du sien le roi et Seigneur. Qu'il dépouille la pourpre et le diadème et alors qu'il dépouille de leur honneur ceux qui ont combattu contre le tyran et qui ont dominé leurs passions. En effet, s'ils sont les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, s'ils sont appelés à participer à la gloire divine

et au royaume futur, pourquoi les amis du Christ ne participeraient-ils pas à la gloire terrestre? Dieu dit : Je ne vous appelle plus serviteurs; vous êtes mes amis... » Leur refuserons-nous l'honneur qui leur est accordé par l'Église? » *De imaginibus*, orat. II, 15, *P. G.*, t. XCIV, col. 1301; Ermoni, *op. cit.*, p. 291. « Que certains ne se scandalisent pas, dit saint Germain dans sa lettre à Thomas de Claudiopolis, de ce que, devant les images des saints, l'on allume des lumières et l'on brûle de l'encens, car tout ceci s'accomplit selon un dessein symbolique pour l'honneur de ceux qui ont maintenant leur repos avec le Christ et dont l'honneur remonte à lui, selon le mot du sage Basile : l'honneur que les coserviteurs rendent à ceux qui sont vertueux fait voir leur bonne volonté envers le commun maître. » Mansi, t. XIII, col. 124. La même sentence se trouve dans la lettre synodique de Théodore de Jérusalem. Mansi, t. XII, col. 1143. Ainsi, c'est en dernier ressort à Dieu que rejaillit l'honneur rendu soit aux images, soit même aux prototypes, car c'est pour le glorifier qu'on honore les uns et les autres.

e) Des iconomaques, gênés qu'on leur opposât toujours le principe de saint Basile : L'honneur de l'image passe au prototype, objectèrent que ce grand docteur ne pensait nullement aux images saintes, mais n'avait pour but que de démontrer la divinité du Verbe. Saint Nicéphore leur répondit que saint Basile supposait ce principe vrai pour les images artificielles, puisque c'est de là qu'il s'élevait à ses considérations théologiques. « Ce maître, traitant de la nature de Dieu, et sachant bien que le Fils est de même nature et de même substance que le Père, professant qu'il n'y a pas de différence entre eux sinon d'hypostase ou de personne, eut besoin, parce que beaucoup d'hérétiques s'étaient élevés contre la gloire du Fils, d'établir et de montrer par un exemple la vraie doctrine : car nous avons coutume d'expliquer au moyen de choses qui sont parmi nous celles qui sont au-dessus, comme on peut le voir dans la sainte Écriture et non moins chez les docteurs de l'Église. Après avoir dit : Comment, s'il y a un et un, le Père Dieu et le Fils aussi Dieu, n'y a-t-il pas deux Dieux? Et tournant son discours au dialogue : « Parce que, dit-il, l'image du « roi est appelée aussi roi, et il n'y a pas deux rois; ni « la puissance n'est divisée, ni la gloire n'est partagée. » Ensuite, comme si quelqu'un demandait d'où cela pouvait tirer son évidence, il apporte pour confirmer son exemple des pensées communes à tous et sur lesquelles tout le monde s'accorde, disant : « Car l'hon« neur de l'image passe au prototype. » Personne, en effet, ne pense autrement de l'image, et en tous ceux qui ont la raison, non seulement l'enseignement, mais la nature même a inculqué cette idée. Ayant achevé cet exemple, il reprend son discours où il l'avait laissé : « Ce que l'image fait ici par imitation (ici, il « s'agit évidemment de l'image qui doit à l'art sa simi« litude), là, le Fils, le fait par nature. » Ensuite, ce Père, connaissant bien la différence et la ressemblance des images artificielles avec leurs prototypes, se sert de nouveau de cet exemple qui a une sorte d'analogie avec l'image naturelle et dit : « Et de « même que dans les images artificielles la ressemblance « est quant à la forme, ainsi dans la nature divine qui « n'a point de parties, de la communication de la « divinité résulte l'unité. » *Antirrh.*, III, 21, *P. G.*, t. C, col. 408-409.

f) Enfin, nous disent les protestants, même à supposer que le culte des images dans le sens où l'expliquent les théologiens, soit raisonnable et légitime, il reste que la foule ne peut s'élever à leurs considérations subtiles et que son culte pour les images ne peut se dégager de la superstition. Le vulgaire pense que les images vivent : c'est pourquoi il les prie et leur parle comme si elles entendaient. De là vient que l'on préfère les unes aux autres et que certaines sont des buts de pèlerinage. Cette seule raison devrait suffire pour abolir le culte dont il s'agit. — Que le culte des images, sans enseignement ni contrôle, puisse être, pour les simples, une occasion de superstition, personne ne le nie. Mais l'enseignement est donné, le contrôle est fait par l'Église elle-même. Il n'y a donc pas de péril pour la communauté chrétienne. S'il est des particuliers qui, faute de s'être fait bien instruire, sont dans l'erreur, ou ils se corrigent eux-mêmes implicitement par l'intention où ils sont de vouloir agir dans l'esprit de l'Église, prêts qu'ils sont à embrasser son enseignement aussitôt connu, ou s'ils sont obstinés dans leur propre sentiment, c'est alors à eux-mêmes qu'il faut attribuer leur stupide aveuglement, et non point à l'Église, à qui ils résistent. Du reste, c'est abuser que de prétendre que le vulgaire attribue vie et personnalité aux images. Si, dans la vie civile, il sait distinguer le roi de la statue du roi, pourquoi serait-il à ce point insensé, surtout après avertissement, que de prendre pour le saint lui-même la statue du saint? D'où vient cette manie d'ôter la raison à l'homme dès qu'il fait acte de religion? D'un côté comme de l'autre, l'homme est homme, et l'image est l'image, et il ne faut pas plus de subtilité d'esprit pour la distinguer du prototype, si celui-ci est saint Antoine de Padoue que si c'est Napoléon. Maintenant, que le fidèle aime mieux prier devant telle image que devant telle autre, qu'il aille en pèlerinage à une image célèbre, il peut y avoir à cela des motifs honnêtes; car ou ces images sont en même temps des reliques, ayant été faites ou possédées par des saints; ou bien Dieu a accompli en elles des prodiges insignes; ou bien elles représentent leur prototype d'une manière plus vive, et par là excitent une plus grande dévotion : tous motifs raisonnables qui n'ont aucun relent de superstition.

5. *Pourquoi l'Église a-t-elle tant combattu pour le culte des images ?* — Si l'usage et le culte des images ne sont pas choses essentielles à la religion chrétienne, étant *ex genere* ἀδιαφόρων, pourquoi les a-t-elle tant défendus? Pourquoi a-t-elle opposé ses docteurs, réuni ses conciles, donné le sang de ses martyrs? A cela il y a plusieurs réponses, dont certaines sont contenues dans ce qui précède. L'Église n'a pas voulu priver ses enfants des précieux avantages et secours que leur procurent la vue et la contemplation des saintes images; elle n'a pas voulu frustrer Notre-Seigneur, la sainte Vierge et les saints de l'honneur qui leur revient de la vénération des images qui les représentent, ni surtout permettre qu'injure leur fût faite par la destruction et le bannissement des images; car l'injure, comme l'honneur, passe de l'image au prototype. De plus, comme dit Bossuet, « l'Église catholique, fidèle dépositaire de la vérité, veut conserver ce qui est utile, c'est-à-dire qu'elle donne pour essentiel ce qui est essentiel, pour utile ce qui est utile, pour permis ce qui est permis, pour défendu ce qui l'est, et ne veut priver ses enfants, ni d'aucune chose nécessaire, ni même d'aucun secours qui peut les exciter à la piété. » *Du culte des images*, I, *loc. cit.*, p. 75. Mais surtout, elle n'a pas dû supporter l'accusation que lui faisaient les iconoclastes d'être tombée dans l'idolâtrie. C'est ce que leur reprochent unanimement les défenseurs des images et les Pères du II[e] concile de Nicée. C'est le principal sujet de leur condamnation. « Il faut prendre garde, écrivait saint Germain à Thomas de Claudiopolis, que les ennemis de la croix du Christ ne prennent occasion de là pour s'élever contre notre foi et qu'ils en viennent à dire : Jusqu'à maintenant les chrétiens ont été dans l'erreur. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 123. A la fin de son livre Περὶ αἱρέσεων, saint

Jean Damascène indique ces hérétiques sous trois noms différents, dont le premier est Χριστιανοκατήγοροι, accusateurs de chrétiens. « Ils sont et on les appelle Χριστιανοκατήγοροι, parce qu'ils accusent les chrétiens qui n'adorent (λατρευόντων) qu'un seul Dieu vivant et véritable, loué dans la Trinité, d'avoir adoré aussi (ὅτι ἐλάτρευσαν) comme des dieux, à la façon des païens, les images vénérables de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de notre souveraine immaculée la sainte mère de Dieu, des saints anges et des saints. (Ils sont et on les dit) iconoclastes, parce que méprisant toutes les saintes et vénérables images, ils les ont brisées et livrées au feu, et quant à celles qui sont sur les murs, ils ont râclé les unes et enduit les autres de chaux et de noir. (Ils sont et on les appelle) thymoléontes (Θυμολέοντες, qui ont une fureur de lion), parce que, profitant de leur puissance et armant la secte de fureur, ils ont infligé à ceux qui reçoivent les images des mauvais traitements et des tortures extrêmes. C'est pourquoi on leur a donné ce surnom du chef de l'hérésie. » *De hæresibus*, 101, *P. G.*, t. XCIV, col. 773. Cf. S. Nicéphore, *Antirrheticus*, III, 84, *P. G.*, t. C, col. 523. Le pape Hadrien I[er], dans sa lettre aux empereurs, s'élève aussi contre la folie de ceux qui attaquent la foi et la religion chrétienne. *O insania frementium contra fidem et religionem christianam.* Mansi, t. XII, col. 1063. Dans tout le concile de 787, on désigne cette secte sous le nom de Χριστιανοκατήγοροι, Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 208, 221, 261; d'hérésie qui accuse les chrétiens d'avoir abandonné le vrai Dieu pour servir les images, Χριστιανοκατηγορικῆς αἱρέσεως, col. 259; κατηγορικῶς συκοφαντήσαντες τὴν Ἐκκλησίαν, col. 232; οὐδὲν ἕτερον συναγουσίν ἢ κατηγορῆσαι τῶν χριστιανῶν καὶ τῶν τοῦ Θεοῦ ἱερέων καταλελοιπέναι θεὸν ζῶντα καὶ ἀληθινὸν καὶ εἰκόσι λατρεύειν, col. 357; et surtout le titre du 9[e] canon, Περὶ τοῦ μὴ κρύπτειν τινὰ χριστιανοκατηγορικῆς αἱρέσεως βίβλον, col. 430; qui accuse l'Église d'idolâtrie, ἧς κατηγοροῦσιν εἰδωλολατρείαν, col. 348; et s'efforce de jeter le mépris et la malédiction sur elle, ἔσπευσαν ἐξουδενῶσαι τὴν Ἐκκλησίαν, col. 229; τὴν ἁγιασμένην τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν ἀρᾶσθαι πειρώμενοι, col. 344. Aussi l'Église ne pouvait manquer de repousser énergiquement cette injure, qui non seulement la couvrait d'opprobre et de risée devant les juifs et les mahométans, mais qui s'attaquait à Jésus-Christ, car elle revenait à signifier qu'il n'avait pu sauver les hommes de l'idolâtrie, cf. S. Nicéphore, *Antirrheticus*, I, 10, *P. G.*, t. C, col. 220, ou que, malgré ses promesses, il avait abandonné l'Église. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 229. Elle ne pouvait manquer de combattre cette hérésie de toutes ses forces, de l'écraser de tous ses anathèmes, et de la poursuivre jusqu'à complète destruction. Les iconoclastes s'étaient vantés d'avoir délivré le monde de l'idolâtrie, αὐτοὶ ταύτην σωτηρίαν σφετερισαμένοι col. 232, ils en avaient fait honneur à leur synode et à leur empereur, σύλλογος ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων καὶ βασιλέων κράτος ἐρρύσατο ἡμὰς τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων, col. 353-356. Cf. S. Nicéphore, *Apologeticus pro sacris imaginibus*, 27, *P. G.*, t. C, col. 601. Le concile revendique cette gloire pour Dieu seul : « Après que le Christ nous a sauvés de l'erreur et du mensonge des idoles, ils se glorifient d'avoir opéré cette délivrance. O arrogance et folie! » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 356. « Une fois délivrés des idoles par le Christ, il n'y a pas lieu de nous accuser au sujet des idoles; à moins peut-être qu'ils ne poussent l'audace jusqu'à dire qu'il y a eu changement dans l'Église, » col. 228; et à un autre endroit; « Vous êtes forcés d'avouer que le Christ, notre Dieu, nous a délivrés de l'erreur des idoles. Que s'il nous a délivrés, comment ceux qui ont mis foi dans le Christ sont-ils encore idolâtres? Cessez votre maudit bavardage... Dieu n'est pas comme les rois de la terre, tantôt vainqueurs et tantôt vaincus; mais sa victoire demeure éternellement, » col. 216. Après cela, on ne sera pas étonné de voir que les anathèmes que l'on porte contre cette hérésie l'atteignent surtout par ce côté, et avec une insistance frappante. Voici ce qu'on lit dans la profession de foi de Basile d'Ancyre, I[re] session : « Dans la simplicité de mon cœur et avec une intention droite, Dieu m'en est témoin, je prononce les anathèmes suivants : Aux accusateurs des chrétiens, à savoir les iconoclastes, anathème! A ceux qui tournent contre les vénérables images les paroles que la sainte Écriture dit contre les idoles, anathème! A ceux qui ne saluent pas les vénérables images, anathème! A ceux qui disent que les chrétiens vont à elles comme à des dieux, anathème! A ceux qui appellent les saintes images des idoles, anathème! A ceux qui s'unissent sciemment à ceux qui injurient et déshonorent les vénérables images, anathème! A ceux qui disent qu'en dehors du Christ notre Dieu, un autre nous a délivrés de l'idolâtrie, anathème!... A ceux qui osent dire que l'Église catholique a jamais reçu des idoles, anathème! » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1010-1011. On retrouve les mêmes anathèmes, ou à peu de choses près, clamés par tout le concile, à la fin de la IV[e] session, de la V[e], après la lecture de l'ὅρος dans la VII[e], et enfin dans la session de clôture. Avoir accusé l'Église d'idolâtrie est le grand crime qu'on reproche aux iconoclastes, le leitmotiv des Pères du concile, le principal sujet de la condamnation qu'ils portent contre cette hérésie. C'est la même impression que l'on ressent à la lecture des anathèmes qui terminent le I[er] *Antirrhétique* de saint Théodore Studite. « Si quelqu'un n'appelle pas image du Christ, ou Christ par homonymie, la description de la forme corporelle du Verbe, mais la dit une idole mensongère, il est hérétique. Si quelqu'un a la témérité de dire que l'adoration relative du Christ dans l'image est une adoration d'idoles..., il est hérétique... Si quelqu'un tourne et applique à la sainte image du Christ les défenses que l'Écriture fait au sujet des idoles, au point d'accuser l'Église du Christ d'être un temple d'idoles (εἰδωλεῖον), il est hérétique. » *Antirrheticus*, I, 20, *P. G.*, t. XCIX, col. 349.

Ainsi donc, le débat s'est élevé et a pris une portée très haute. Il ne s'agit pas seulement de savoir si l'usage et le culte des images sont bons et utiles, cela a son importance, mais il s'agit de savoir, ce qui en a bien plus, si vraiment l'Église, qui approuvait et pratiquait le culte des images, était, oui ou non, tombée dans l'erreur, et dans la plus grossière de toutes les erreurs, l'idolâtrie; si vraiment l'incarnation de Jésus-Christ a été vaine; et si son œuvre a abouti à une catastrophe; en un mot, la question est de savoir si l'Église vit encore, ou est morte, si elle est, ou si elle n'est pas. Si l'usage et le culte des images ne sont pas essentiels à l'Église, il lui est bien essentiel de ne pas admettre qu'elle est idolâtre, ni que l'œuvre du Christ a sombré. Voilà pourquoi elle a déployé tant de zèle contre cette erreur accusatrice des chrétiens, pourquoi les images ont eu leurs docteurs, leurs conciles et leurs martyrs.

4° *Nature du culte des images.* — Tous les théologiens sont d'accord pour enseigner qu'aucun hommage ne s'adresse à l'image *ut est res*, mais que l'image est honorée *ut est imago*. Leurs opinions diffèrent sur la nature de ce culte. Les images sont-elles vraiment objet de culte, ou seulement par manière de dire? Faut-il rendre à l'image un culte de même espèce que celui qui se rend à l'original, ou bien un culte d'un ordre inférieur? L'image est-elle susceptible d'un culte qui s'arrête à elle, ou tout culte de l'image

est-il essentiellement relatif? Voilà divers points que concernent les divergences des théologiens. Pour les juger, nous tiendrons principalement compte des lumières de la théologie positive.

1. *Exposé des opinions.* — *a)* Une première opinion est celle de Durand, *In IV Sent.*, l. III, q. IX, a. 2, et de quelques autres théologiens. Selon eux, l'image n'est pas à proprement parler objet de culte, mais seulement par manière de dire et abus de langage, *improprie et abusive*; à savoir, devant l'image on honore l'original, l'image n'étant qu'une occasion qui fait naître le souvenir de l'original et incite à l'honorer. Cette opinion est généralement rejetée par les théologiens, parce que, présentée ainsi absolument, elle heurte le sens obvie des définitions conciliaires. Le II[e] concile de Nicée dit en effet : ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, et le concile de Trente : *eisque debitum honorem et reverentiam impertiendam.* Exciter au culte de Dieu ou des saints n'est évidemment pas la même chose que recevoir un culte. Le spectacle de l'univers incite à adorer Dieu, mais on ne dit pas pour cela qu'on adore ou qu'on honore l'univers. L'opinion de Durand, qui n'a sans doute pas connu le concile de Nicée et vivait longtemps avant celui de Trente, n'a plus maintenant qu'un intérêt historique et n'est à citer que pour mémoire. Plus importantes sont les deux autres théories.

b) Doctrine de saint Thomas et de nombreux commentateurs. Saint Thomas traite cette question à propos de la croix et de l'image du Christ. Il se demande si l'on peut les adorer d'une adoration de latrie. Cette façon concrète de poser le problème du culte des images en fait mieux comprendre le sens et la portée. Car ce qui se dit de la latrie s'applique proportionnellement à la dulie. *Duplex est motus animæ in imaginem : unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est, alio modo in imaginem, in quantum est imago alterius; et inter hos duos motus est hæc differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus, qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. Sic ergo dicendum est quod imagini Christi, in quantum est res quædam (puta lignum sculptum vel pictum), nulla reverentia exhibetur, quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum in quantum est imago; et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, ut ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda. Sum. theol.*, III[a], q. XXV, a. 3. Il applique cette même doctrine à la croix du Christ et à l'image de la croix. Cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. IX, q. I, a. 2, sol. 2. Ainsi donc, on donne le même culte, mais d'une manière différente, à l'original et à l'image, à l'original à cause de lui-même, à l'image à cause de l'original, à l'un absolument, à l'autre relativement. Évidemment, parce que le culte de l'image n'est pas pour elle, mais à cause de sa pure relation au prototype, le culte qui atteint l'image atteint aussi, *idem numero*, le prototype, mais ce culte est-il le même, *idem specie*, que celui que l'on donne au prototype en dehors de l'image? Saint Thomas entend-il l'adoration de latrie qu'il rend à l'image dans le même sens *spécifique* que l'adoration de latrie qu'il rend à Jésus-Christ? Il ne le dit pas expressément, mais il faut avouer que rien n'avertit du contraire. Cette précision a été donnée par les commentateurs, et pour l'école thomiste, c'est le même culte spécifique que l'on rend à l'original et à l'image, toute la différence étant dans la modalité d'absolu ou de relatif. L'argumentation des thomistes revient à ceci : La nature d'un acte, d'un mouvement, doit se prendre d'après son terme, c'est-à-dire d'après l'objet qu'il concerne principalement, et à cause duquel il concerne les autres. Or, le mouvement qui se porte vers l'image se porte vers lui à cause de l'original, et donc se porte principalement vers l'original. Or, le mouvement qui atteint l'original diffère selon la dignité de l'original, et selon cette dignité reçoit le nom de latrie ou de dulie. Donc le mouvement qui se porte vers l'image différera également et sera latrie ou dulie, selon la dignité de l'original. C'est donc bien la même espèce de culte qui atteint l'image et qui atteint l'original. Cf. Salmanticenses, tr. XXI, *De incarnatione*, disp. XXVII, dub. III, § 2.

Cette doctrine, poussée à bout, conduit à des conséquences hardies et qui ne laissent pas que de choquer. Si le principe : *Motus in imaginem est motus in prototypum* autorise à dire que c'est la même adoration spécifique que l'on donne à l'image du Christ et au Christ, on pourra se demander aussi s'il n'y aura pas également latrie relative pour les vases sacrés, les corporaux, etc. Les Salmanticenses n'hésitent pas. *Quemadmodum motus in imaginem est motus in imaginatum et propterea adoratio est ejusdem speciei cum adoratione prototyporum : sic etiam adoratio rerum sacrarum est adoratio Dei, et subinde adoratio latriæ; licet respectu rerum sit respectiva et respectu Dei absoluta, ut proportionnabiliter contingit in cultu imaginum. Loc. cit.*, § 5. Bien plus, on se pose sérieusement la question : Puisqu'en toutes choses se trouve un reflet de l'Être divin, on pourra donc adorer toutes choses? Et l'on répond, non moins sérieusement, en écartant les personnes à cause du péril de latrie absolue, soit comme Vasquez : *Res omnes inanimes et irrationales rite adorari posse, vera sententia est;* soit comme Thomas de Vaux, Arauxe et quelques autres, avec plus de bon sens, qu'il faut réserver son adoration pour les choses qui représentent Dieu expressément; soit enfin, que c'est possible en théorie, et métaphysiquement, mais qu'il faut ne la point conseiller et se garder d'en parler à la foule. C'est l'opinion des Salmanticenses et même du grave Cajétan, qui écrit tranquillement ces lignes : *Concludendum ergo videtur quod si quis creaturam veneraretur in quantum est similitudo, vel vestigium Dei, hoc est, quod veneraretur Deum in creatura hac vel illa, latriæ cultum exhiberet, non creaturæ, sed Deo in creatura, sicut etiam blasphematur Deus in creatura et amatur... Sed quoniam objecta hæc connexam habent occasionem erroris : ideo exhibendus non est honor latriæ istius modi imaginibus, et vestigiis, ut sic. In II[am] II*, q. CIII, a. 3. Il faut noter ici que pour Vasquez le culte relatif ne concerne que l'acte extérieur adressé à l'image, et par l'image au prototype, tandis que l'acte intérieur atteint immédiatement le prototype, sans passer par l'image. Cela diminue l'étrangeté de son assertion, qui, même ainsi réduite, continue d'étonner.

Le sentiment de saint Thomas et de ses commentateurs n'a d'autre appui dans la tradition que la parole de saint Basile, citée dans le *Sed contra*, et les textes patristiques qui affirment l'identité morale de l'image et du prototype. Nous examinerons plus loin si tout cela autorise la conclusion qu'on en tire. Auparavant, l'exposé de la troisième opinion nous permettra de comparer la doctrine thomiste avec la doctrine du II[e] concile de Nicée et des Pères grecs, défenseurs des images.

c) La 3[e] opinion est celle de Bellarmin. Elle précise et développe le sentiment de Perez et Catharin, qui enseignaient que le culte de l'image est inférieur à celui qu'on rend à l'objet représenté, et qu'à aucune image on ne peut rendre un culte de latrie. Voici comment J. de La Servière résume la doctrine de Bellarmin :

« Bellarmin établit successivement plusieurs proposi« tions. Les images doivent recevoir un culte, non seu« lement en tant qu'elles tiennent la place de l'objet « représenté, mais même si on les considère en elles« mêmes. » C'est que dans l'image pieuse il y a quelque chose de sacré; « la similitude d'une chose sainte et la consécration par l'Église au culte divin »; d'ailleurs lorsque le VII[e] concile œcuménique définit que les images du Christ doivent être honorées, mais d'un culte autre que celui de latrie, il ne peut parler que de l'hommage rendu à l'image en elle-même. On ne doit pas dire, surtout dans des sermons au peuple, que le culte de latrie est dû à quelque image que ce soit; en effet, ce mode de parler est interdit par le VII[e] concile; les scolastiques ne semblent pas avoir connu ce concile, sans quoi ils n'auraient pas employé cette expression; elle est pleine de péril, ne peut s'expliquer que par des distinctions subtiles et incompréhensibles au peuple, prête aux blasphèmes des hérétiques. On peut dire improprement que le culte de latrie est dû aux images du Christ, « car quelque« fois l'image est prise pour son objet, et on fait en sa « présence les actes qui se feraient devant l'objet même « s'il était présent, la pensée s'arrêtant à l'objet; » c'est là ce qu'ont voulu dire les scolastiques, quand ils ont attribué aux images du Christ le culte de latrie. La conséquence est que les images n'ont pas droit au même culte que l'objet représenté; sans quoi les images de Dieu ou du Christ auraient droit au culte de latrie. De plus, l'image, en tant que telle, est inférieure à l'objet qu'elle représente, et par conséquent ne mérite pas le même culte. » *La théologie de Bellarmin*, p. 316-317. Accusé auprès de Clément VIII par Bañez de s'écarter des expressions de saint Thomas au sujet du culte dû aux images, il répondit qu'il le faisait à cause des décrets des conciles et des papes que le docteur angélique n'avait pas connus et à cause du danger que présentait ce langage en face des attaques dirigées par les hérétiques contre le culte des images. *Ibid.*, p. 317, note 6.

2. *Critique des opinions. — a) Celle de saint Thomas.* — Il est de fait que le texte de saint Thomas semble en opposition avec la définition du II[e] concile de Nicée, que sans doute il n'a pas connue. Dans cette définition, toutes les images sont mises dans la même catégorie, celle de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints, et à toutes on dit de rendre le même genre d'honneur qu'on rend à la croix, la προσκύνησις τιμητική, qu'on a bien soin de distinguer de la προσκύνησις κατὰ λατρείαν, refusée à toutes et réservée à Dieu seul. Il y a donc entre le docteur angélique et le concile une antilogie qu'il faut résoudre. Les thomistes s'y sont appliqués. Ils répondent d'abord, et le cardinal Billot à leur suite, *De Verbo incarnato*, Rome, 1904, p. 356, que le II[e] concile de Nicée ne refuse pas toute latrie aux images, mais seulement la vraie latrie, ἀληθινὴν λατρείαν, par où, disent ces théologiens, le concile désigne seulement la latrie absolue et laisse entendre qu'il peut y avoir un culte relatif de latrie. Examinons à la lumière des documents ce que vaut cette explication. Il nous sera facile de voir que, dans le concile et chez les Pères, s'il est un mot qui sert à expliquer le culte relatif, ce n'est jamais celui de λατρεία, toujours celui de προσκύνησις. — *a.* Dans la II[e] session, saint Taraise marque cette opposition : « Nous les (les images) honorons par une affection relative..., n'adressant manifestement notre latrie et notre foi qu'à Dieu seul. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1086. Pareillement, mais sans le mot σχετικῷ, le même Père, dans sa lettre à Jean, prêtre et higoumène, où est expliquée la doctrine du concile, dit : « Nous les saluons comme les représentations des prototypes et pas autre chose, en réservant évidemment notre foi à Dieu seul loué dans la Trinité, et n'offrant qu'à lui la latrie. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 474. Dans la lettre de saint Grégoire II à Léon l'Isaurien, document apocryphe, sans doute, mais où il est permis de chercher le sens des mots, nous trouvons cette opposition en toutes lettres : « Les hommes, ayant abandonné le culte du démon, ont vénéré les saintes images non d'un culte de latrie, mais d'un culte relatif, οὐ λατρευτικῶς, ἀλλὰ σχετικῶς, » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 963. Ainsi, pour le concile, le culte de latrie est réservé à Dieu seul et jamais ne signifie le culte relatif. Que veut donc dire la vraie latrie de l'ὅρος? Si l'on en juge par quelques passages du concile, cette expression n'est qu'un rappel de cette adoration en esprit et en vérité que les vrais adorateurs doivent offrir au Père, et dont Notre-Seigneur parle à la Samaritaine. Joa., IV, 23-24. « Sachant que Dieu est esprit, est-il dit dans la VI[e] session, et que ses adorateurs doivent l'adorer en esprit et en vérité, (les chrétiens) n'offrent l'adoration et la latrie qui procède de la foi qu'à Dieu seul, loué au-dessus de tout dans la Trinité... (Quant aux images) nous leur rendons salut et proskynèse d'honneur, ἀσπαζόμεθα καὶ τιμητικῶς προσκυνοῦμεν. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 284. Et encore : « Nous qui n'offrons qu'à Dieu notre latrie en esprit et en vérité, baisons et embrassons tout ce qui lui est dédié et consacré, soit la divine figure de la précieuse croix, soit les saints évangiles, soit les vénérables images, soit les vases sacrés, dans l'espoir d'en recevoir sanctification et rendons-leur une proskynèse d'honneur. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 309.

b. Doctrine des Pères. — Elle est encore plus nette. Interrogeons en particulier saint Théodore Studite. Son témoignage est on ne peut plus explicite. Nul n'a mieux que lui proclamé qu'il n'y a qu'un culte pour l'image et le prototype, et pour le prouver, c'est à foison qu'il a multiplié les arguments. Voir III[e] *Antirrhétique*, c. III et IV, *P. G.*, t. XCIX, col. 420-433. Dit-il pour cela qu'il faut adresser la latrie à l'image du Christ? Non seulement il ne le dit point, mais il le nie énergiquement toutes les fois qu'il se pose ou qu'on lui pose la question : « Il n'y a dans la proskynèse de l'image du Christ, écrit-il à saint Platon, qu'une seule proskynèse et glorification de la bienheureuse Trinité. Mais quelqu'un dira peut-être : Puisque cette proskynèse est latrie, il arrive donc que l'image du Christ reçoit la latrie avec la sainte Trinité. Celui qui dit cela oublie qu'il y a plus d'une proskynèse, puisque nous l'offrons aux saints sans leur offrir la latrie. En outre, qu'il apprenne que la proskynèse ne s'adresse pas à la substance (οὐσίας) de l'image... En un mot, l'image du Christ ne reçoit pas la latrie, mais seulement le Christ que l'on honore en elle, et il faut la vénérer (προσκυνεῖν), parce qu'elle représente la personne du Christ, bien qu'elle en diffère par sa substance. » *P. G.*, t. XCIX, col. 504-505. Une autre lettre, adressée à Anastase, est remarquable de précision : « Comment, me dis-tu, l'image du Christ ne reçoit-elle pas la latrie, mais seulement le Christ qui est adoré en elle? Parce que, quand il s'agit du Christ lui-même, l'adoration (προσκύνησις) est latreutique, car lorsque je l'adore (προσκυνῶν), j'adore en même temps (συμπροσκυνῶ) le Père et le Saint-Esprit : ce qui est notre proskynèse et latrie triadique (réservée à la Trinité). Quant à l'image, c'est la même proskynèse et pourquoi pas? car les choses qui ont une puissance, une gloire, ont aussi manifestement un culte et une proskynèse, mais relative et homonymique. En l'adorant (προσκυνῶν), je n'ai pas coadoré (οὐ προσεκύνησα), mais j'ai adoré (προσεκύνησα) le Christ, qui n'est pas différent selon la personne, mais divers selon la nature : ce qui est la proskynèse relative et non latreutique. C'est cependant la même, revêtant un concept et un nom différent,

selon qu'elle s'adresse à la Trinité et concerne la nature, et selon qu'elle est relative et concerne la personne. Si donc tu appelles latreutique la proskynèse de l'image, tu signifies par là que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés comme le Fils, ce qui est absurde. » *Epist.*, l. II, epist. LXXXV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1328-1329. A Sévérien, son fils spirituel, qui lui avait fait cette objection : « Le Christ reçoit un culte de latrie dans son image, donc l'image aussi doit recevoir un culte de latrie », le saint répond avec indignation : « D'où et de qui as-tu donc appris ce que tu enseignes? car aucun des saints n'a pu dire cela, mais seulement que le Christ reçoit un culte (προσκυνεῖται) dans son image et que l'image est digne de culte (προσκυνητή), c'est-à-dire est honorable, ou vénérable, ces deux mots ont même sens; et cela, avec raison, car la latrie, comme la foi, ne s'offre qu'à la sainte Trinité, mais aux autres on rend un autre culte, à la mère de Dieu, à la sainte croix, aux saints, à l'image vénérable du Christ et aux autres images saintes, et cela en tenant compte que les prototypes sont au-dessus de leurs similitudes. Que si le Christ reçoit la latrie dans son image, ainsi que tu dis, comme ce culte est propre à la Trinité, le Père et le Saint-Esprit sont donc adorés aussi dans l'image. Que s'ensuit-il? Ceci, que le Père et le Saint-Esprit se sont aussi incarnés. Quoi de plus impie? Et de plus, puisque tu dis que l'image du Christ est digne de latrie, tu te trouves être tétradique, parce que, en plus de la Trinité, tu honores l'image du Christ d'un culte de latrie. Cette absurdité sera évitée, si c'est la proskynèse que l'on offre à la Trinité et aussi à l'image, car l'honneur et la proskynèse peuvent se donner même au simple mortel, mais non pas la foi et la latrie. Comme nous ne croyons qu'au Père, au Fils et au Saint-Esprit, nous n'offrons qu'à eux la latrie. Après avoir entendu ces explications, renonce, mon frère, je t'en prie, aux vains discours et à l'hérésie tzycalique ou centuclaïque, qui est diamétralement opposée à celle des iconomaques. » *Epist.*, l. II, epist. CLI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1472. « Il faut vénérer (προσκυνεῖν) l'image du Christ, écrit le même auteur dans une lettre à Diogène, et, c'est ici le dernier mot du sujet, relativement, σχετικῶς, mais ne point lui offrir la latrie, ἀλλ' οὐ λατρευτέον. Car il n'y a qu'une latrie, et elle est pour la Trinité. A la mère de Dieu elle-même, on ne peut offrir la latrie, ni à la croix vivifiante. De même à l'image du Christ point de latrie, mais seulement la proskynèse : de telle sorte que toutes les proskynèses soient, par le moyen des prototypes, rapportées à l'unique et seule adoration latreutique de la sainte Trinité. » *Epist.*, l. II, epist. CLXVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1532. Et au grammairien Jean : « Remarque bien que, pour nous chrétiens, il n'y a qu'une latrie, que toute la nature visible et invisible offre à la seule Trinité sainte et consubstantielle. Et il n'est pas permis de dire qu'il faut rendre à la vénérable image du Christ un culte de latrie. Car l'un ou l'autre : ou bien ce que vous adorez ainsi par latrie est introduit dans la latrie que l'on rend à la Trinité, ce qui est impossible, puisqu'on ne peut rien ajouter à la Trinité sans en faire une quaternité; ou bien si cela n'a pas lieu et qu'on adore vraiment l'image en elle-même, vous professez qu'il y a parmi nous deux latries. Et que cherchent autre chose les iconomaques, sinon de montrer que nous avons une double latrie, et qu'en plus du créateur nous adorons (λατρεύομεν) la créature, égalant les ariens en impiété? Il faut donc offrir à l'image du Christ la proskynèse et non la latrie, celle-ci étant réservée au Christ qu'on vénère dans l'image, selon les lois de la conséquence, car ce sont deux choses que l'image et le prototype, la différence étant non dans la personne, mais dans la nature. » *Epist.*, l. II, epist. CCXII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1640. Terminons ces témoignages intéressants du célèbre Studite par quelques mots adressés à la vierge Thomaïs : « Nous vénérons (προσκυνοῦμεν) l'image de Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. Mais ce mot comme, Ὡς, signifie la similitude et non l'affirmation (le mot ὡς en grec comporte en effet les deux sens)... Il ne faut pas, parce qu'on rend au Christ l'adoration de latrie, rendre aussi la latrie à l'image; autrement, il n'y aurait pas de distinction entre l'image et le prototype. Or, ce sont deux choses diverses par leur substance, non par la similitude de la personne. » *Epist.*, l. II, epist. CCXVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1656.

Euthyme Zigabène, qui, nous l'avons vu plus haut, avait fortement insisté sur l'identité de la personne pour l'image et le prototype, donne le même enseignement. Son texte n'est du reste qu'un tissu de paroles des Pères et du concile à ce sujet et présente un bon résumé de leur doctrine. « Les orthodoxes offrent à la bienheureuse Trinité la latrie en esprit et en vérité, aux saintes images aucunement la latrie, mais la proskynèse, le baiser, l'honneur. Bien que l'honneur de l'image passe à l'original, on ne doit cependant pas la latrie aux saintes images, mais à la seule bienheureuse Trinité, pour ne point paraître adorateurs de la créature et de la matière, κτισμολάτραι καὶ ὑλολάτραι. Quand il s'agit du Christ lui-même, l'adoration est latreutique et concerne la nature (λατρευτικὴ καὶ φυσική), parce qu'il appartient à la sainte Trinité par sa nature divine. Quand il s'agit de l'image du Christ, l'adoration (προσκύνησις) est relative et homonymique : en elle j'adore le Christ, qui, parce qu'il s'est incarné, est représenté selon sa forme corporelle; et cette adoration est relative et concerne la personne représentée (σχετικὴ καὶ ὑποστατική). De même que la foi, la latrie est réservée à la bienheureuse Trinité. C'est pourquoi celui qui rend à l'image du Christ un culte de latrie est jugé offrir la latrie à une quaternité et introduire l'image dans la Trinité, car c'est le propre de la Trinité, comme il a été dit, de recevoir la latrie. » *Panoplia*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1168.

Voilà plus de témoignages sans doute qu'il n'en faut pour établir que le mot de latrie n'était pas susceptible chez les grecs d'un double sens, absolu et relatif. De ce que l'honneur de l'image passe à l'original, ils ne croyaient pas permis, ils jugeaient même criminel de conclure que l'image du Christ peut recevoir aussi la latrie. Car, pour eux, la latrie, comme la foi dont elle dérive, est essentiellement absolue, c'est l'*adoratio alicujus propter seipsum*. Ce qui lui est opposé est précisément la relativité du culte, προσκύνησις σχετική. Puis donc que la « latrie relative » est pour les grecs un non-sens, on ne peut dire que les Pères du IIe concile de Nicée ont voulu, en parlant de latrie véritable, la distinguer d'une latrie relative dont ils n'avaient pas l'idée. La « latrie véritable » dont ils parlent est celle qui procède de la foi : τὴν κατὰ πίστιν ἀληθινὴν λατρείαν, est-il dit dans l'ὅρος. Et de même qu'il n'y a pas de foi relative, de même, pour les Pères grecs, il n'y a pas de latrie relative. Ainsi donc, on ne saurait admettre ce premier essai de conciliation entre la doctrine de saint Thomas et la définition du IIe concile de Nicée.

Une autre explication est fournie par plusieurs commentateurs. Billuart remarque qu'il y a trois manières de considérer l'image : 1° *materialiter ut res quædam auro, ligno, tela constans, figura, coloribus, lineamentis aliisque artis ornamentis decorata : sic sumpta imago nulla veneratione est digna.* 2° *Potest considerari formalissime imago prout in actu exercito exercet officium imaginis, quod est actu exhibere exemplar cujus vices gerit et a quo sub ista formalissima ra-*

tione non distinguitur nisi penes diversum essendi modum, eo fere modo quo species intelligibilis est ipsum objectum in esse intelligibili; imago enim formaliter et reduplicative qua imago, idem est quod exemplar in esse repræsentativo, licet ut est res addat materiam, figuram, colores, etc., et hic modus considerandi imaginem est illi proprius, nec ita proprie convenit aliis rebus sacris aut signis respectu Dei vel sanctorum. 3° Quodam modo medio quidam iterum considerant imaginem, nempe prout est res sacra cultui divino deputata et in honorem Dei et sanctorum instituta, habens vim eos significandi seu repræsentandi; et sic, inquiunt, consideratur etiam ut imago formaliter, non in actu exercito, sed in actu signato, non ut actu repræsentans, sed ut representativa et ut habens relationem ad exemplar a quo mutuat quamdam significationem et quasi consecrationem, eo fere modo quo codex Evangeliorum, signum crucis, exterius expressum, vasa altaris, reliquiæ sanctorum, propter relationem quam habent ad res sacras, dicuntur sacra. De incarnatione, dissert. XXIII, a. 3, Paris, 1886, t. III, p. 144. Ainsi distinguent aussi Suarez, Sylvius, les Salmanticenses, Gotti, Pesch, Lottini. On pense tout concilier en disant que l'opinion de saint Thomas et celle de Bellarmin sont toutes les deux vraies, selon la considération respective qu'ils font de l'image, saint Thomas la considérant de la deuxième manière, Bellarmin, à la suite du concile de Nicée, de la troisième. — Cette explication concilie bien, en effet, les deux théories. Saint Thomas aurait ainsi dépassé la conception formelle que les Orientaux se faisaient de l'image et regardé celle-ci comme tenant tellement lieu de l'original, qu'elle reçoit vraiment tous les hommages, qui passant par elle, s'adressent à lui. Il reste que cette hypothèse se concilie avec l'expérience et l'histoire. Sans doute, la distinction est philosophiquement bonne et juste entre l'image considérée *in actu exercito* et l'image considérée *in actu signato*; mais vaut-elle aussi dans la pratique? Ne paraît-il pas, au contraire, qu'au moment où nous honorons l'image, nous ne l'honorons pas parce qu'elle peut nous représenter le prototype, mais bien parce qu'elle nous le représente, en effet, *in actu exercito*, et que c'est le prototype que nous honorons en elle? On peut sans doute par la pensée faire retour sur l'image, en tant que distincte de l'original, mais ce n'est pas le mouvement premier et ordinaire, mais un mouvement secondaire et accidentel, l'honneur qu'on lui donne dans cette considération restant toujours relatif. Quant à l'histoire, il n'est pas nécessaire d'examiner si vraiment chez les Orientaux et saint Thomas il y a eu, au sujet de l'image, cette diversité de conception. C'est une hypothèse dont on peut douter tout au moins; car, qui mieux que les Pères grecs a insisté sur l'identité de la personne entre le prototype et l'image, et sur l'unité de l'hommage qui les atteint tous les deux? Notons seulement, et cela suffira à juger cette tentative de conciliation, que, si les Pères grecs avaient eu cette conception plus formelle de l'image que l'on réserve à saint Thomas, ils n'auraient nullement modifié leur manière de parler. Ils auraient continué à refuser à l'image le culte de latrie, car le culte de latrie pour eux est essentiellement absolu, tandis que le culte de l'image est essentiellement relatif. On ne peut donc expliquer par une conception diverse de l'image la diversité du langage théologique de saint Thomas et du IIe concile de Nicée. Le sens qu'ont en grec les mots qui expriment le culte y suffit.

c) Examen de l'opinion de Bellarmin. — Si Bellarmin entend par son *cultus imagini per se et proprie debitus* un culte qui s'arrête à l'image et ne se réfère pas à l'original, autrement dit absolu et non relatif, il est impossible d'admettre sa théorie, étant bien évident que toute la raison d'être du culte qu'on rend à l'image est l'honneur qu'on veut rendre par là au prototype. Si fortes que soient les expressions par lesquelles il s'applique à distinguer et même à séparer le culte de l'image de celui de l'original, on hésite à croire qu'il ait pensé à lui ôter toute relativité. Il reste cependant qu'il ne les unit pas assez et que les expressions de *proskynèse unique* et même *identique* qu'emploie saint Théodore Studite ne trouveraient pas chez lui une explication aisée. Il s'en est peut-être trop tenu à la lettre de l'ὅρος de Nicée.

Il faut noter de plus, avec le cardinal Billot, que la bénédiction de l'image par l'Église ne la rend pas digne d'un culte distinct. L'image, pouvant être considérée comme une œuvre d'ouvrier ou objet d'art, et par suite, mise en vente ou placée dans un musée, la bénédiction de l'Église fait que la formalité d'image prime tout autre aspect, qu'on n'a plus le droit de la vendre ou d'en faire un objet de musée, et qu'elle est, *de jure*, au nombre des images auxquelles on doit un culte, mais ne lui confère pas un culte distinct. Cf. *De Verbo incarnato*, Rome, 1904, p. 357, note 1. En conséquence ce théologien rejette cette explication et s'en tient à celle qui a été exposée plus haut et dont on a dit l'insuffisance.

d) Le fondement de l'opinion thomiste. — Il s'exprime dans le *Sed contra* par la célèbre parole de saint Basile : *Imaginis honor ad prototypum pervenit*, et dans le *corpus articuli* par cette parole d'Aristote : *Motus in imaginem est motus in imaginatum.* Il est à remarquer que les Pères grecs n'ont pas cru que la parole de saint Basile, qu'ils connaissaient bien, certes, les autorisât à dire que la latrie atteint l'image, même relativement. Bien au contraire, précisément parce que le culte de l'image est relatif, ils lui refusent la latrie, la latrie, qui est le culte dû à la sainte Trinité, ne pouvant être qu'absolue. Quant au principe d'Aristote, dont saint Thomas, qui l'applique aux images artificielles, se sert pour expliquer et commenter la parole de saint Basile, on peut en donner une double interprétation. Ou bien il veut dire simplement que, l'image n'étant honorée qu'à cause de l'original, l'honneur qu'on lui donne atteint aussi l'original, et ainsi entendu, il est évident et ne peut prêter à discussion. Sans doute, l'honneur qui est ainsi donné à l'image se rattache à celui qui est dû directement au prototype, et pour ainsi dire est absorbé et surélevé par lui. Employé pour signifier, s'il s'agit d'une image de Jésus-Christ, le sentiment de latrie que nous avons pour l'original, il peut être considéré avec ce sentiment *per modum unius*, et alors en recevra le nom, parce que c'est ce sentiment qui l'inspire, qui l'informe en quelque sorte et en est toute la raison d'être. C'est ce qui explique que saint Thomas ait pu se faire une conception de latrie relative qui n'existait pas chez les Pères grecs. Ou bien encore, le principe énoncé plus haut veut dire que l'honneur que l'on donne au prototype en dehors de l'image doit être aussi donné à l'image en vue du prototype. Et cela ne peut être admis. Les diverses sortes de culte, avons-nous vu, sont marquées par les divers degrés d'excellence. A l'excellence suprême de la divinité, indépendante de tout et de qui tout dépend, excellence absolue au plein sens du mot, est dû le culte parfaitement absolu, ne se rattachant à aucun autre et auquel tout autre se rattache. Son nom est latrie. A l'excellence surnaturelle participée qui se trouve intrinsèquement dans la créature raisonnable est dû un culte inférieur, mi-absolu, mi-relatif. A l'excellence purement extrinsèque qui appartient à l'image et aux autres objets sacrés est dû un culte purement relatif. Puisque ce sont ces divers degrés d'excellence qui causent les divers genres de culte, on ne peut, sans se contredire,

les confondre et établir que les images, la croix, les reliques, les vases sacrés, toutes choses qui n'ont qu'une excellence extrinsèque, à savoir un simple rapport à une sainteté qui est en dehors d'elles, doivent recevoir le même culte *spécifique* que Dieu, qui est la sainteté même, ou que les êtres privilégiés qu'il a daigné faire participer à sa divinité. Que si l'on précise en ajoutant relatif, alors on détruit ce que dit le mot *spécifique*. Car, comment saisir qu'un culte relatif soit le même spécifiquement qu'un culte absolu? L'absolu et le relatif sont dans un genre différent. Et de même que le prototype et l'image, qui a relation au prototype, ne sont pas la même personne spécifiquement, mais seulement par analogie, de même le culte du prototype et le culte de l'image, qui a relation à celui du prototype, ne peuvent être le même *spécifiquement*, mais seulement par analogie. Certains commentateurs de saint Thomas paraissent avoir tenu à défendre la lettre de leur maître plutôt qu'à expliquer sa doctrine, et en sont arrivés ainsi à ces conséquences choquantes que l'on a dites plus haut. Quant à l'argumentation empruntée aux Salmanticenses, elle ne prouve rien d'autre sinon que dans le culte relatif il y a des degrés, selon que le rapport à Dieu ou au saint est plus ou moins direct, ou s'il s'agit des images, selon qu'elles représentent tel ou tel prototype.

e) Conclusion. — Voici en quelques points ce que la théologie positive autorise à dire sur la nature du culte à rendre aux images.

a. Le mot de latrie désigne un sentiment intérieur de dépendance absolue, *servitus*. Il est évident que ce sentiment intérieur ne va qu'à Dieu seul et ne peut aller à aucune image. La proskynèse, *adoratio*, n'est à proprement parler qu'un mouvement du corps, qui désigne en général le respect et qui reçoit sa signification précise du sentiment intérieur qui le dicte. D'où la προσκύνησις κατὰ λατρείαν, λατρευτική, c'est-à-dire le prosternement qui se fait selon la latrie, dans un sentiment de latrie, ne peut s'adresser qu'à celui à qui s'adresse la latrie, c'est-à-dire à Dieu seul. On peut le faire à l'occasion de l'image, devant l'image, mais on ne peut l'adresser à l'image elle-même. Cela se fait surtout quand, sous la véhémence du sentiment, on s'adresse à l'image, par une fiction de l'esprit, comme si l'on était devant l'original lui-même. Dans ce cas, c'est l'original seul qu'on vise, l'image n'étant atteinte que matériellement et seulement par l'acte extérieur. Ainsi fait l'Église, quand elle chante : *O crux, ave, spes unica*. C'est la part de vérité qu'il y a dans l'opinion de Durand. D'où il suit encore que les actes qui ne signifient que la latrie, comme le sacrifice, le vœu, ne pourront se donner à aucune image, mais à Dieu seul.

b. Le sentiment qui concerne et atteint directement les images de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints, est traduit dans le IIe concile de Nicée par le terme de τιμή. Et l'hommage extérieur qui leur est rendu est la προσκύνησις τιμητική. On n'a pour elles ce sentiment et on ne leur en donne la marque qu'à cause du prototype dont elles sont la similitude. Et parce qu'elles n'ont que cette raison d'être honorées, il s'ensuit que cette προσκύνησις τιμητική s'appelle aussi σχετική, relative, et que c'est au prototype qu'elle aboutit. On n'introduit point une nouvelle proskynèse en dehors de celle du prototype. Car, comme c'est la même personne que l'on honore dans l'image et dans le prototype, il n'y a aussi qu'une proskynèse pour les deux, avec cette différence que, en tant qu'elle atteint l'image, elle n'est que relative, et qu'elle est absolue en tant qu'elle se termine à l'original. L'identité morale de personne entre le prototype et l'image fait qu'il n'y a qu'un hommage, la diversité de nature entre le prototype et l'image en cause la diversité d'« attingence » et, par suite, d'appellation. Le principe : *Motus in imaginem est motus in imaginatum* n'autorise pas à dire que l'hommage donné à l'image de Jésus-Christ en vue de l'original est une latrie vis-à-vis de l'image. Car, autre chose est de dire que le même hommage traverse l'image et atteint l'original, autre chose est de dire que le mouvement qui se porte directement au prototype est le même qui doit atteindre l'image. Jamais les Pères ne disent que ce qu'on doit au prototype, on le doit à l'image, mais ils disent, ce qui est bien différent, que l'honneur que l'on rend à l'image est un honneur rendu au prototype. Du reste, c'est bien la pratique de l'Église et le langage des théologiens. Si l'Église donne aux images la προσκύνησις, qui est une expression commune à divers sentiments, jamais elle ne leur donne les témoignages propres à la latrie, comme le vœu et le sacrifice. Aussi, bien que des théologiens thomistes comme les Salmanticenses, ne craignent pas de dire qu'on pourrait offrir des sacrifices aux images, d'autres, comme Billuart, croient devoir adoucir leur langage et disent *coram imagine*, ce qui n'est pas la même chose qu'*imagini*. L'Église, du reste, n'a point adopté l'expression de *latrie relative*, et l'on sait cependant en quelle estime et honneur saint Thomas était tenu au concile de Trente. Elle a pensé sans doute que cette restriction ajoutée au mot latrie ne suffisait pas à empêcher les protestants de répandre leurs calomnies sur la religion catholique et qu'à cause de la difficulté de faire comprendre ces distinctions assez subtiles à l'ensemble des fidèles, il valait mieux s'en abstenir.

c. C'est le même genre de culte qui s'adresse à toutes les images, les différences de culte n'étant qu'entre les divers prototypes. C'est ce qui ressort d'un passage de la lettre de saint Germain à Jean de Synade : « Si nous saluons les images de Notre-Seigneur et Sauveur, de sa mère immaculée, qui est vraiment mère de Dieu, et des saints, nous n'avons cependant pas envers eux une égale affection et une même foi à leur sujet, » ce qu'il développe en détail. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 104. Donc, vis-à-vis de toutes les images, même genre de culte, et différence de culte seulement quand il s'agit des prototypes eux-mêmes.

d. Il est évident que l'honneur rendu aux images est proportionnel à la dignité du prototype qu'elles représentent. On aura en plus grand honneur l'image de Notre-Seigneur que celle de la sainte Vierge, celle de la sainte Vierge que celle des saints. C'est ce qu'indique Photius en disant que le IIe concile de Nicée a ordonné d'honorer toutes les images du Christ proportionnellement à l'excellence et à la dignité des prototypes, κατ' ἀναλογίαν τῆς τῶν πρωτοτύπων ὑπεροχῆς καὶ σεβασμιότητος τιμᾶσθαι καὶ προσκυνεῖσθαι. *Epist.*, l. II, epist. VIII, 20, *P. G.*, t. CII, col. 653. On pourra, si l'on veut exprimer ces degrés, employer le nom de culte adressé au prototype, mais il sera bien entendu que ces termes doivent être pris dans un sens impropre, purement analogique et non spécifique, comme est analogique et non spécifique l'identité de personne de l'image et du prototype. Et même, comme c'est là détourner les mots de leur sens originel, sera-t-il sage, au moins pour celui de latrie, de réserver ces expressions au langage de l'école. Plus sage encore sera-t-il de les abandonner tout à fait et d'imiter la réserve de la sainte Église, qui ne veut point par des querelles de mots mettre un obstacle au retour à l'unité de nos frères séparés. N'oublions pas surtout que les grecs, auxquels le mot de latrie appartient en propre, ne sauraient aucunement comprendre qu'on l'emploie pour désigner le culte de la croix et des images du Christ. Parmi les griefs adressés aux latins par le

synode tenu à Sainte-Sophie (1450), peu après l'union de Florence, se trouve celui-ci : *Cultum latriæ exhibere imagini Christi et cruci, quæ soli tradi Verbo Deo et homini debetur.* Mansi, *op. cit.*, t. xxxii, col. 103. Bellarmin exprime assez bien le genre de culte qui convient à l'image : *Cultus qui per se, proprie, debetur imaginibus, est cultus quidam imperfectus, qui analogice et reductive pertinet ad speciem ejus cultus qui debetur exemplari... Imaginibus non convenit proprie nec latria, nec hyperdulia, nec dulia, nec ullus alius eorum qui tribuuntur naturæ intelligenti, sed cultus quidam inferior, et varius pro varietate imaginum... sicut se habet imago ad suum exemplar, ita se habet cultus imaginis ad cultum exemplaris; sed imago est ipsum exemplar analogice et secundum quid; ergo etiam imagini debetur cultus ipsi exemplari debitus, imperfectus et analogicus. De imaginibus sacris*, c. xxv; J. de La Servière, *op. cit.*, p. 318, note 1. Bellarmin n'a qu'un tort, c'est de laisser dans l'ombre le caractère essentiellement relatif de ce culte.

e. La vraie formule du culte des images nous semble être contenue dans la lettre de saint Théodore Studite à Anastase au sujet de l'image du Christ. Elle est citée plus haut. Voici le passage important : « En adorant l'image, je n'ai pas coadoré, mais j'ai adoré le Christ, qui n'en est pas différent selon la personne, mais selon la nature : ce qui est l'adoration relative et non latreutique. C'est cependant la même, recevant un concept et un nom différent selon qu'elle s'adresse à la Trinité et concerne la nature, et selon qu'elle est relative et se fait en vue de la personne. » *Epist.*, l. II, epist. lxxxv, *P. G.*, t. xcix, col. 1329. Le culte de l'image a pour objet principal le prototype : donc en tant qu'il se termine au prototype, il sera et s'appellera latrie ou dulie. Mais il a aussi pour objet secondaire, et en vue du premier, l'image elle-même. Toutefois, comme elle n'est pas le prototype lui-même, mais lui est inférieure, le culte qui l'atteint ne l'atteint pas de la même manière qu'il atteint le prototype, mais d'une manière inférieure; et c'est ce qu'on exprime en donnant au culte de l'image le nom de προσκύνησις τιμητική ou προσκύνησις σχετική, κατὰ σχέσιν. Et cela ne fait pas deux hommages, mais un seul hommage, à double étape, pour ainsi dire, *l'hommage et l'honneur adressés à l'image n'étant que le signe, la protestation du sentiment intérieur qui concerne le prototype.*

f) Saint Thomas et le IIe concile de Nicée. — Le tort de saint Thomas, et il est minime, est d'avoir ignoré le texte du concile de Nicée (peut-être, de son temps, le concile n'était-il pas encore considéré comme œcuménique, tout en étant reconnu comme légitime) et d'avoir ignoré la signification précise du mot de « latrie », ayant cru qu'on pouvait par ce mot désigner les honneurs plus grands que l'on rend à la croix, à l'image du Christ comparativement aux autres images. Peut-être aussi a-t-il induit ses commentateurs à interpréter à rebours le principe d'Aristote : *motus in imaginem est motus in imaginatum.* En tout cas, il est bien certain que le fond de sa doctrine est identique à celle du IIe concile de Nicée et des Pères défenseurs des images. Sa latrie absolue n'est autre que leur latrie tout court; sa latrie relative est comprise dans leur προσκύνησις τιμητική et σχετική : car de part et d'autre, on refuse aux images le culte absolu et parfait dû à Dieu seul. Le docteur angélique, comme le docteur du Stoudion, a fort bien vu qu'il n'y avait qu'une *adoratio* atteignant l'image du Christ et le Christ lui-même et que la différence était marquée par les caractères d'absolu et de relatif; seulement, par ignorance du sens des mots, il donne à cette *adoratio*, en tant qu'elle atteint l'image, le nom que la langue grecque réserve au culte absolu que l'on rend à Dieu. Il a pensé pouvoir le faire, sans doute parce que c'est le sentiment de latrie envers le prototype qui inspire, dicte, informe en quelque sorte le respect, l'honneur, l'hommage rendus à l'image. Thomassin a marqué heureusement les points de vue qui expliquent cette divergence de langage entre les docteurs scolastiques et le IIe concile de Nicée : *Cum longe aliud reapse sit, imaginem osculari, amplecti, salutare corporis inclinatione, animi etiam effectu congruo : aliud autem infinitam Dei magnitudinem fide complecti, eique honores omnes alios ut omnium fonti refundere : quia hæc duo simul perficiuntur, fas jusque erat septimæ synodo hæc discrimininare, ne imagines pro Deo colere infamaremur : fas fuit doctoribus scholasticis hæc cogitando cogere in unum et conflare, ut imagini Christi uberiores quam cæteris, et Christo dignos honores infunderent, sed potissimum ut septimæ synodo, quem ita decrevisse falsis rumoribus delusi opinabantur, acquiescerent. De incarnatione Verbi*, l. XII, c. xiii, n. 16, Venise, 1730, p. 825. Il ne manque pas d'exemple, ajoute-t-il, de cet accord fondamental de la pensée dans le désaccord des mots; et il rappelle particulièrement les expressions ὁμοούσιος, mère de Dieu, un de la Trinité a souffert, qui ont été prises en sens hétérodoxe comme en sens orthodoxe. Certes, si saint Thomas et les docteurs du moyen âge avaient connu le texte du IIe concile de Nicée, c'est de toutes leurs forces qu'ils eussent défendu les expressions mêmes de la définition, *ipsa quoque verba mordicus tenuissent, constantius defendissent, atque firmius asseruissent*, dit Baronius, *Annales*, an. 787, n. 44. Puisque la vérité historique qui leur était cachée nous est connue maintenant, pourquoi nous obstiner à des manières de parler qu'ils eussent été les premiers à rejeter, si elle leur était apparue?

g) Le concile de Trente. — Le texte du concile de Trente sur les images confirme les diverses conclusions de la théologie positive. Voir plus haut col. 883 sq. *Imagines porro Christi... similitudinem gerunt, veneremur.* Ce décret est certainement moins l'écho de l'enseignement scolastique que de la tradition patristique et de la doctrine de Nicée. On ne peut rien trouver, en si peu de mots, de plus concis, de plus abondant et de plus sage. Thomassin fait ressortir admirablement tout ce qui y est contenu : *Primum enim latria secundum fidem et in spiritu imaginibus omnino denegatur, cum vetatur ab eis aliquid peti, vetatur spes in eis defigi, vetatur divinitas earum ulla credi. Secundo honos imaginum non alius tangitur, quam ut eas retineamus, eas in templis honorifice collocemus, eos osculemur, eis advolvamur, caput aperiamus*, etc., *quæ ad externum et honorarium cultum omnia pertinent. Tertio non imagines propter Christum adorare dicimur, sed imagines osculari, iis adgeniculari, at Christum adorare, sanctos ipsos venerari. Quarto is ipse honorarius cultus non propter se imaginibus, sed ad prototypa refertur, quæ per illas repræsentantur. Quinto indiscriminatim de omnibus agitur imaginibus seu Christi seu sanctorum, quia nullis penitus latria, omnibus honoraria adoratio adhibetur, quanquam in multos ista gradus dispensetur. De incarnatione Verbi*, l. XII, c. xiii, n. 19, p. 857. Ainsi donc, le concile de Trente a soin de ne pas employer le mot d'adoration (qui dans le texte du décret indique la latrie puisqu'il est réservé au Christ) pour désigner le culte des images du Christ. A travers l'image, que nous baisons, que nous saluons, devant laquelle nous nous prosternons, c'est le Christ que nous adorons, le saint que nous honorons. Le sentiment qui dicte ces actes envers l'image du Christ est un sentiment de latrie envers le Christ lui-même, *Christum adoremus*, mais ce sentiment, en traversant l'image, ne se répand aucunement sur elle, ne l'investit point, de telle sorte que l'image peut être dite adorée, même relativement. Seul, le Christ est dit adoré.

5° *Les images de Dieu et des anges.* — Nous avons déjà dit, dans les notions sur l'image, qu'il y a trois manières de représenter les êtres spirituels. Il faut rejeter, comme impie et sacrilège, la prétention qu'avaient les païens de reproduire leur nature, mais les deux autres modes sont acceptables. L'image ne fait alors que représenter une apparition divine ou angélique, en la forme même que Dieu a choisie pour nous faire connaître à l'aide des figures sensibles les réalités intelligibles, et de soi, n'induit pas plus en erreur que ne fit l'apparition elle-même; ou bien, à l'imitation du langage de la sainte Écriture, elle prête soit aux anges un corps jeune et des ailes pour indiquer leur pureté et leur prompte obéissance aux ordres divins, soit à Dieu des membres ou des passions pour exprimer l'un ou l'autre de ses attributs, la véhémence de son amour ou la force de sa volonté irrésistible. *Quos Scriptura facit verbis*, dit Thomas de Vaux, *cur artifex non faciet signis? An magis peccatum circa hanc rem incurrit penicillus, quam penna? imago quam littera?* Il est donc clair que ces sortes d'images ne sauraient être, *per se* et *a priori*, défendues. C'est à l'Église qu'il appartient de les autoriser ou de les prohiber, selon la sagesse. Étudions là-dessus son enseignement.

1. *Les images de Dieu et de la sainte Trinité.* — L'ὅρος proclamé dans la VIIe session du IIe concile de Nicée ne dit pas un mot de ces images. Mais, dans la VIIIe session, session de clôture, après qu'on eût relu l'ὅρος, les Pères firent entendre un certain nombre d'acclamations, parmi lesquelles on remarque celle-ci : « Croyant en un seul Dieu, loué dans la Trinité, nous saluons ses précieuses images ». Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 416. Certains théologiens, comme Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. IV, p. 334, ont pensé que le concile, par cette acclamation, authentiquait l'usage et le culte des images de Dieu et de la Trinité. Le sens qu'ils ont donné à ce texte est bien celui qui se présente à première vue, et à qui ne lit pas autre chose, il est difficile d'en soupçonner un différent. Mais la lecture des actes du concile et des écrits des Pères empêche de l'accepter.

Une remarque tout d'abord sur le texte susdit. Ce texte ne se voit pas seulement dans le passage des actes que nous avons indiqué. Dans la VIIe session, après la lecture de l'ὅρος, avaient eu lieu, à fort peu de chose près, les mêmes acclamations. On y remarque aussi celle que nous avons citée plus haut : πιστεύοντες εἰς ἕνα Θεὸν ἐν Τριάδι ὑμνούμενον, τὰς τιμίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα, sans αὐτοῦ. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 397. On les retrouve à la fin de la Ve session, où l'on lit : πιστεύοντες εἰς ἕνα Θεὸν ἐν Τριάδι ἀνυμνούμενον, τὰς τιμίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα, pareillement sans αὐτοῦ. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 201. C'est exactement la même formule qui est contenue dans les acclamations de la IVe session. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 128. C'est encore elle que répètent presque dans les mêmes termes plusieurs textes des Pères. Ainsi, à la fin de la lettre à l'empereur Théophile, n. 31, *inter opera S. Joan. Damasceni* : πιστεύοντες εἰς τὴν ἁγιάν καὶ ὁμοούσιον καὶ ζωοποιὸν Τριάδα. τὰς τιμίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα, encore sans αὐτοῦ, et le contexte montre évidemment qu'il n'y a là qu'une réminiscence du concile. *P. G.*, t. XCV, col. 385. Saint Nicéphore, citant les anathèmes des Pères de Nicée, commence ainsi : Πιστεύοντες εἰς ἕνα Θεὸν τὸν ἐν Τριάδι ὑμνούμενον. τὰς ἁγίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα. *Apologeticus minor pro sacris imaginibus*, 6, *P. G.*, t. C, col. 841. Ainsi, partout ailleurs que dans la VIIIe session, c'est toujours sans αὐτοῦ que notre formule revient. Cette remarque peut nous amener à une interprétation particulière du texte que nous examinons.

Voyons auparavant quels sentiments avaient les Pères et le concile de Nicée sur les images de Dieu. Sans doute, on ne trouvera point chez eux la défense des images symboliques de la Divinité ou de la Trinité, mais on y constatera que ces images ne devaient guère être en usage. Peindre, pour eux, c'est représenter quelque chose de réel, qui se voit, ou qui s'est vu, et c'est pourquoi ils trouvent dans les images de Jésus-Christ un moyen efficace pour affirmer la réalité de sa chair. Les images purement symboliques de Dieu ou sont inconnues, ou, ce qui revient au même, ne sont pas comptées parmi les images saintes qui ont un culte, et au sujet desquelles se divisent iconomaques et iconophiles et se tient le concile.

« Nous faisons des images de Dieu, dit Jean de Thessalonique, cité dans le concile, c'est-à-dire de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, en le peignant comme il a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes et non en tant qu'on le sait Dieu. Car, quelle similitude, quelle figure peut-il y avoir du Verbe de Dieu, qui est incorporel et sans figure? car Dieu, c'est-à-dire la nature de la Trinité sainte et consubstantielle, est esprit, comme il est écrit. Mais, parce que, par la miséricorde de Dieu le Père, son Fils unique, Dieu le Verbe, s'est incarné pour notre salut, par l'action du Saint-Esprit, de Marie, Vierge immaculée et mère de Dieu, nous peignons son humanité, non sa divinité incorporelle. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 164. En un mot, si l'on fait des images de Dieu, ce n'est que de Jésus-Christ, et parce qu'il est homme. « Nous ne faisons, dit plus explicitement saint Germain, aucune image ou similitude ou figure de la Divinité invisible, que les ordres sublimes des anges ne peuvent eux-mêmes considérer et comprendre; mais, parce que le Fils unique, qui est dans le sein du Père, a daigné se faire homme, par la volonté miséricordieuse (εὐδοκίᾳ) du Père et du Saint-Esprit, participant à la chair et au sang comme nous-mêmes, selon le mot du grand apôtre, et devenu semblable à nous en tout hormis le péché; (à cause de cela) nous retraçons sa figure d'homme et l'image de sa forme humaine selon la chair et non de sa divinité incompréhensible et invisible : nous nous efforçons de rendre présentes par là des vérités de la foi, en montrant qu'il ne s'est pas uni notre nature en apparence seulement et en ombre, comme certains hérétiques l'ont autrefois pensé, mais que, en fait et en vérité, il est devenu homme parfait en toutes choses, excepté le péché que l'ennemi a semé en nous. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 101. C'est la même pensée sous la plume de saint Jean Damascène : « Qui peut faire une imitation de Dieu, invisible, incorporel, sans terme et sans figure? C'est donc le comble de la folie et de l'impiété que de vouloir donner une forme à la divinité. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament n'était pas répandu l'usage des images. Mais après que Dieu, par ses entrailles de miséricorde, s'est fait vraiment homme pour notre salut et ne s'est pas seulement montré comme à Abraham et aux prophètes sous une apparence humaine, mais s'est fait homme en toute vérité et réalité, a vécu sur la terre, est demeuré avec les hommes, a fait des miracles, a souffert, est ressuscité, est monté au ciel, et tout cela véritablement : ces choses ont été écrites pour le souvenir et l'instruction de ceux qui n'étaient pas là, afin qu'en entendant ce que nous n'avons pas vu, nous recevions la béatitude du Seigneur. Mais parce que tous ne connaissent pas les lettres et ne s'adonnent pas à la lecture, les Pères ont jugé bon que ces événements fussent retracés dans des images, ainsi que des exploits, en vue d'un souvenir prompt. » *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XVI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1169-1172. Cité par Euthyme Zigabène, *Panopl.*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1172. « Autrefois, dit-il ailleurs, Dieu, parce qu'il est sans

corps et sans figure, n'était aucunement reproduit dans l'image. Mais maintenant que Dieu a été vu dans la chair et a conversé avec les hommes, je retrace l'image de Dieu, comme il a été vu. » *De imaginibus*, orat. I, 16, *P. G.*, t. XCIV, col. 1245. Et encore : « Nous serions vraiment dans l'erreur si nous faisions une image de Dieu invisible. Car il est impossible de mettre en image ce qui est incorporel et invisible, sans terme et sans figure... Mais après que Dieu, dans sa bonté ineffable, s'est incarné et a été vu ici-bas dans la chair et a conversé avec les hommes, ayant pris la nature, la densité, la figure et la couleur de la chair, nous ne nous trompons pas en faisant son image. » *De imaginibus*, orat. II, 5, *P. G.*, t. XCIV, col. 1288. Cf. orat. II, 8, 11; III, 2, 4, 8, 9, col. 1289, 1293, 1320, 1321-1324, 1328-1329, 1332. Le concile de Nicée, dans la VIe session, dit ceci qui est remarquable : « Les chrétiens n'ont jamais donné l'adoration en esprit et en vérité ni aux images, ni à la divine figure de la croix; ils n'ont même jamais fait d'image de la nature invisible et incompréhensible, mais c'est selon que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous que l'on peint les mystères de la rédemption de l'homme. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 284. Il est clair que tous ces textes ne sauraient condamner l'usage des images symboliques de la divinité et de la sainte Trinité. C'est la nature divine elle-même que l'on déclare ne pouvoir être l'objet d'une imitation artificielle, et si une personne divine, Jésus-Christ, est déclarée pouvoir être peinte, ce n'est pas selon sa nature divine, mais selon sa nature humaine. Mais il est non moins clair que cet usage est comme ignoré : on ne connaît, en fait d'images, que celles qui reproduisent un objet visible. De même que peindre Jésus-Christ comme homme, c'est affirmer la réalité de sa nature humaine, de même représenter Dieu sous des formes sensibles, serait signifier qu'il a une nature sensible. Dans un tel état d'esprit, des images symboliques de la Divinité ne sont point possibles. C'est du reste la même conception qu'avaient les premiers Pères, à cause de la mentalité créée par le paganisme et, à leurs yeux, faire une image de Dieu eût été imiter la pratique des idolâtres. Plus tard on la rencontre encore chez Nicéphore Calliste, qui, parmi les erreurs qu'il reproche aux jacobites, range celle-ci, qu'ils font des images de Dieu et du Saint-Esprit, car, dit-il, « il n'y a d'images que des corps, qui sont visibles et circonscriptibles, et non des choses incompréhensibles et invisibles. » *H. E.*, l. XVIII, c. LIII, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 441. Mieux encore que les écrits des Pères, le silence des iconoclastes nous renseigne sur l'absence, en leur temps, d'images de la divinité. Leurs ouvrages ont été détruits, mais il en reste quelque chose dans les réfutations des iconophiles; il reste la définition du concile de Hieria reproduite dans la VIe session du concile de Nicée. On y voit qu'ils s'élevaient contre les images du Christ, parce que, Jésus-Christ étant Dieu, c'était, disaient-ils, circonscrire la divinité que de le peindre. Qu'eussent-ils dit, ou que n'eussent-ils pas dit, si outre les images du Christ, les chrétiens orthodoxes avaient eu aussi des images de Dieu le Père ou de la sainte Trinité? Or, nulle part, on ne rencontre d'objection ou d'accusation à ce sujet. Il est donc bien évident qu'il ne saurait s'agir, dans le texte cité de la VIIIe session, des images de la sainte Trinité. Une dernière remarque confirme cette conclusion. Si le rapprochement que nous avons fait plus haut de ce texte avec les passages parallèles ne nous permet pas de le corriger, audace à laquelle il faut rarement recourir et pour des raisons qui s'imposent, toujours est-il qu'il nous montre en quel sens il faut l'interpréter. Or, ce sens, en dehors des *adjuncta historica*, nous est fourni par le contexte lui-même, dans la VIIe et la VIIIe session. Les acclamations s'y font après la lecture de l'ὅρος. Or, l'ὅρος parle expressément et seulement des images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des anges et des saints et ne souffle mot des images de la sainte Trinité. Est-il possible que le concile, proclamant son adhésion à l'ὅρος, mentionne expressément et seulement les images dont ni dans l'ὅρος, ni nulle part ailleurs il n'est question et se taise sur celles précisément qui font l'objet de sa définition? N'est-il pas plus simple de penser que τὰς τιμίας αὐτοῦ εἰκόνας est une expression qui résume toutes les images que l'ὅρος a énumérées, quitte à expliquer αὐτοῦ dans un autre sens que celui qu'il présente à première vue? — Puisqu'il faut écarter les images de la Trinité, comment donc expliquer notre texte? On peut en donner une double interprétation, avec un égal fondement dans divers passages du concile. L'une est celle-ci : Ne croyant qu'à la Trinité, ne donnant notre foi qu'à elle, nous saluons les précieuses images (αὐτοῦ, destinées à sa glorification, comme nous verrons plus loin). Cette explication s'accorde avec la préoccupation dominante du concile de repousser l'accusation d'idolâtrie. Elle s'appuie particulièrement sur les divers passages du concile où l'on réserve à Dieu la foi et la latrie pour n'accorder aux images que le salut et la proskynèse d'honneur. Elle se trouve de plus, en termes exprès, dans la lettre de Taraise à Jean, prêtre et higoumène : « Nous saluons les images comme étant des reproductions des prototypes, et pas autre chose, en réservant manifestement notre foi et notre latrie à Dieu seul, loué dans la Trinité. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 474. Dans la pièce anonyme qui clôt les actes du concile on lit une expression semblable : « Les chrétiens honorent un seul Dieu, loué dans la Trinité, et n'offrent de latrie qu'à lui seul. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 482. Cf. aussi, t. XIII, col. 284. La seconde interprétation, qui a l'avantage de s'accorder mieux avec le mot αὐτοῦ, est celle-ci : Croyant à la Trinité, nous voulons la louer par la vénération que nous accordons aux images, qui toutes lui sont dédiées et servent à sa gloire et par suite lui appartiennent. Plusieurs textes autorisent cette explication. Ὁ Θεὸν φοβούμενος, dit Léonce de Néapolis, cité par le concile, τιμᾷ πάντως καὶ σέβει καὶ προσκυνεῖ ὡς υἱὸν Θεοῦ Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, καὶ τοὺς χαρακτῆρας τῶν ἁγίων αὐτοῦ, celui qui craint Dieu rend honneur, culte et proskynèse au Christ notre Dieu comme au Fils de Dieu, à la figure de sa croix et aux traits de ses saints. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 53. Comme s'il disait que notre culte des images est une suite du culte que nous avons pour Dieu. Dans la VIe session, il est porté expressément que nous honorons les images et les autres objets sacrés, parce qu'ils sont faits au nom de Dieu et lui sont dédiés : ταύτα ἀσπαζόμεθα διὰ τὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι σοῦ γενέσθαι καὶ ἀνατεθῆναι. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 310. Et plus loin : « Offrant à Dieu la latrie en esprit et en vérité, nous saluons et embrassons toutes les choses qui lui sont dédiées et consacrées » et, parmi elles, les images. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 310. C'est de la même manière que saint Théodore Studite, dans un texte que nous avons cité plus haut, après avoir réservé la latrie à Dieu seul, relie toutes les proskynèses à la proskynèse latreutique due à la seule Trinité. *Epist.*, l. II, epist. CLXVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1532.

Les images symboliques de Dieu n'étaient donc pas en usage en Orient aux temps de l'iconoclasme et le concile n'a pas eu à se prononcer à leur sujet. En Occident, on trouve des images de la sainte Trinité dès le IVe siècle, des images de Dieu le Père seul avant le Xe siècle. Molanus, *De historia sanctarum imaginum*, l. II, c. III, dans *Theologiæ cursus* de Migne,

t. xxviii, col. 41, note 1. Mais ces sortes d'images (de la Trinité et de Dieu le Père), parce qu'elles peuvent facilement induire en erreur, ne sont pas authentiquement proposées par l'Église à l'usage et à la vénération des fidèles. Leur légitimité était autrefois regardée comme une simple opinion, contredite par plusieurs théologiens. *Non est tam certum*, dit Bellarmin, *in Ecclesia an sint faciendæ imagines Dei, sive Trinitatis, quam Christi et sanctorum. Controv.*, l. II, *De imaginibus sacris*, c. viii. On ne peut plus s'y opposer maintenant depuis la condamnation par Alexandre VIII (1690), et Pie VI (1794) de propositions s'attaquant à cet usage. Ce n'est pas à dire que l'Église en fasse par là une institution publique; elle les permet seulement, et si elle condamne les propositions susdites, c'est parce que leurs auteurs font un crime à l'Église de cette tolérance. Le concile de Trente permet aussi ces images, mais c'est avec une certaine réserve, dans l'intention visible qu'elles soient rares : *quod si aliquando*, et en ordonnant que le vrai sens en soit expliqué au peuple. Du reste, l'Église n'a pour elles aucun culte public, et bien qu'on ne trouve pas de défense de leur rendre des hommages privés, il semble bien que cela soit contraire à son esprit. Il faut dire la même chose des images symboliques sous lesquelles on peut représenter Notre-Seigneur, comme le pélican, l'agneau, etc., et c'est sans doute pour éviter ou pour supprimer un pareil culte que le concile *in Trullo* défendit de peindre à l'avenir Jésus-Christ sous la figure d'un agneau. Cela, en effet, ressemble trop aux formes extérieures du paganisme.

En Orient, il y avait aussi des colombes au-dessus des baptistères et des autels pour rappeler le Saint-Esprit, par la vertu duquel s'opèrent les mystères du baptême et de l'eucharistie. Mais ces objets n'étaient pas des peintures et n'étaient pas comptés au nombre des images. « Une lettre écrite en 518 par le clergé d'Antioche au patriarche Jean II de Constantinople, et insérée dans les actes du concile de Constantinople de 536, action cinquième, accuse Sévère d'avoir enlevé et de s'être approprié les colombes d'or et d'argent représentant le Saint-Esprit, suspendues au-dessus des baptistères et des autels, sous prétexte que l'on ne devait point représenter ainsi l'Esprit-Saint. » Mansi, *op. cit.*, t. viii, col. 1039; Tixeront, *op. cit.*, t. iii, p. 453, note 1. La position même de ces objets empêchait qu'on leur rendît la proskynèse. C'est ainsi que certains iconomaques, qui admettaient les images, mais sans le culte, voulaient qu'on les plaçât hors de portée, afin de les soustraire aux saluts et aux baisers des fidèles. Voir S. Théodore Studite, *Antirrheticus*, II, prol., *P. G.*, t. xcix, col. 352-353.

2. *Images des anges.* — La doctrine de l'Église est claire sur ce point. Dans l'ὅρος de la VIIe session du concile de Nicée, les anges sont nommés parmi ceux dont il faut rétablir et vénérer les images. Et de fait, leur culte remonte à l'origine historique du culte des images, comme en témoignent des *epigrammata* de Marin (fin du ve et vi^e^ siècle), de Nil le Scolastique (vi^e^ siècle) et d'Agathias le Scolastique (vi^e^ siècle). *Epigrammatum anthologia palatina*, édit. Didot, 1864, t. i, p. 5, 6. Une question se pose cependant. Pourquoi les Pères iconophiles ne veulent-ils point d'images de Dieu et acceptent-ils celles des anges? Si l'immatérialité de Dieu s'oppose à ce qu'on le représente, comment l'immatérialité des anges se concilie-t-elle avec l'usage de leurs images? Cette immatérialité est attestée par le décret qui termine la IVe session. Parmi les images saintes, on y mentionne celles des anges incorporels, et aussitôt on ajoute : « Car ils ont apparu aux justes sous la forme humaine. » Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 132. Dans la session suivante, on lit un discours de Jean de Thessalonique, où il est dit qu'on ne peut peindre Dieu, parce qu'il n'a pas de corps, mais qu'on peut peindre les anges, parce qu'ils ne sont pas tout à fait incorporels, ayant des corps plus subtils que les nôtres. Saint Taraise mitige cette affirmation en disant simplement que les anges peuvent être peints parce qu'ils sont circonscrits, περίγραπτα, et ont apparu comme des hommes. Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 164-165. Théodote avait dit : « Les anges ont des corps, mais, comparés aux corps terrestres, ils sont sans corps et sans figure. » *Fragm.*, ii, 14, dans Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. ix, col. 663. Et saint Grégoire le Grand : *Ipsi* (les anges) *comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti Spiritus, corpus. Moral.*, l. II, 3, *P. L.*, t. lxxv, col. 557. Ainsi l'on peint les anges parce qu'ils ont apparu sous forme humaine, et parce que, étant finis et bornés, περίγραπτοι, on ne risque point, en les peignant, d'imiter l'erreur des païens qui était de renfermer la divinité sous une forme créée; on signifie seulement par là leur qualité de créatures. Il reste bien entendu qu'on ne leur attribue pas la nature humaine, mais qu'on la leur prête par analogie. « Dieu, dit saint Jean Damascène, après avoir déjà affirmé que les anges sont spirituels et sont dans des lieux spirituels, Dieu est incorporel par nature et d'une manière absolue; l'ange, l'âme et le démon, comparés à Dieu qui est seul incomparable, sont corporels; comparés aux corps matériels, ils sont incorporels. Dieu, ne voulant pas que nous ignorions les choses incorporelles, les a environnées de corps, de figures et d'images en analogie avec notre nature... C'est ce que nous figurons et mettons en image. Autrement, comment les chérubins auraient-ils pu être figurés et mis en image? Bien plus, l'Écriture contient des figures et des images de Dieu même. » *De imaginibus*, orat. iii, 25, *P. G.*, t. xciv, col. 1345. On voit par là que ce docteur n'aurait pas été éloigné d'accepter les images symboliques de la divinité, celles du moins qui sont contenues dans l'Écriture. Saint Nicéphore, distinguant avec une précision digne des scolastiques les diverses sortes de circonscriptions, περιγραφή, indique celles qui conviennent ou non aux anges. « La circonscription, dit-il, se fait ainsi, ou par le lieu, ou par le temps, ou par la compréhension. La circonscription du lieu appartient aux corps, car ils sont entourés par le lieu, puisque le lieu est la limite du contenu, en tant que le contenant le contient. Celle du temps et du commencement appartient à ce qui, n'étant pas d'abord, a commencé d'exister à partir d'un temps : elle appartient aussi aux anges et aux âmes; les anges ne sont pas contenus corporellement dans un lieu, puisqu'ils manquent de forme et de figure, τῷ μὴ τυποῦσθαι καὶ σχηματίζεσθαι, ils agissent cependant dans un lieu selon leur propre nature, parce qu'ils sont là spirituellement, νοητῶς, étant spirituels, νοεροί, et ne sont pas ailleurs, étant circonscrits là d'une manière spirituelle... Ce qui est circonscrit selon la compréhension est ce qui est compris par la pensée et la connaissance, car la compréhension est une espèce de circonscription. Ainsi les anges comprennent mutuellement leurs natures. » *Antirrheticus*, II, 12, *P. G.*, t. c, col. 356-357. Dieu seul est absolument incirconscriptible.

6° *Précepte du culte des images.* — *Y a-t-il un précepte d'honorer les images?* A cette question on peut répondre brièvement ce qui suit :

1. Il y a un précepte naturel négatif de ne pas mépriser et traiter avec irrévérence les saintes images, car comme l'honneur de l'image rejaillit sur l'original, ainsi en est-il du mépris et de l'irrévérence.

2. C'est l'opinion commune, qu'il n'y a pas de précepte affirmatif *absolu* d'honorer positivement les images : ni naturel, puisqu'on peut honorer les proto-

types sans le moyen des images, ni positif, puisque cela n'est ni dans l'Écriture ni dans la tradition.

3. Cependant il y a un précepte naturel affirmatif d'honorer les images *occasionaliter*, quand l'abstention ou le refus de le faire peut scandaliser le prochain, et surtout quand, dans l'estimation commune, ils équivalent soit à une injure, soit à la négation de la légitimité de ce culte. C'était le cas chez les grecs, au temps de l'iconoclasme.

Il faut rappeler à ce sujet que les expressions d'honneur ont pu avoir dans divers pays des significations diverses, comme cela se voit encore maintenant; d'où il suit qu'il pourra y avoir entre les diverses Églises des différences et des degrés dans la manière de témoigner son respect aux images. *Honorem habere imaginibus*, dit Thomassin, *fidei authoritas sanxit : quod genus honoris et quousque, an ad oscula, an ad amplexus usque, an ad geniculationes, cuique Ecclesiæ permissum est statuere. De incarnatione*, l. XIII, c. XII, n. 17, t. I, p. 848. Les grecs donnaient aux images des témoignages d'honneur que les Francs avaient coutume de réserver soit à Dieu, soit aux saints, soit exceptionnellement à la croix, instrument de salut. Les Francs, trompés par la mauvaise traduction des actes de Nicée, crurent que les grecs étaient tombés dans l'idolâtrie et eurent la préoccupation d'empêcher qu'un si grand mal s'introduisît chez eux. C'est pourquoi ils tempérèrent le culte des images, mais sans l'ôter tout à fait. D'abord, ils ne voulaient pas qu'on les détruisît; cet honneur négatif ne peut être sans un certain honneur positif. On ne défend pas de détruire ce qu'on regarde avec indifférence. De plus, ils admettaient ces images dans les églises, comme de pieux souvenirs, exposés ainsi à la contemplation des fidèles au moment de la prière pour exciter leur dévotion; on n'en fait pas autant pour les scènes de chasse et de pêche, ni pour les personnages de l'histoire profane. Et c'est bien un certain honneur positif. Malgré les oppositions verbales et les différences de mentalité, ce n'était donc pas *en réalité* au sujet de la foi, mais sur des coutumes que les Francs différaient des grecs. C'est pourquoi ni les Francs ne se sont séparés du siège apostolique qui avait approuvé les décisions de Nicée, ni celui-ci ne les a condamnés pour avoir critiqué les pratiques des grecs. Il a laissé, dans sa sagesse, le temps faire son œuvre, et le temps a si bien fait son œuvre que les Occidentaux, ainsi que nous avons vu, ont introduit dans le culte des images du Christ une latrie relative, dont les Orientaux n'avaient pas l'idée. *Abstergamus ergo*, conclut Thomassin, *hanc non a Majoribus nostris maculam, cujus puri et experles semper fuere, sed ab animis nostris ineptam suspicionem et popularem hallucinationem. Majoribus nostris contumeliosam. Ibid.*, n. 20, p. 850.

I. SOURCES. — Voir ICONOCLASME. On y trouvera également un certain nombre de travaux anciens et modernes, non indiqués ici. Voir aussi les documents du magistère ecclésiastique, publiés dans l'article.

II. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — Ferraris, *Promptu bibliotheca*, édit. Migne, Paris, 1865, t. IV, col. 299-318; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Paris, 1852, t. III, p. 112-117; Goschler, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, Paris, 1870, t. XI, p. 280-288; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col, 812-833; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 211-226; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 864-872; Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, 2 vol., Paris (Migne), 1847-1853; H. Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, Louvain, 1851, t. II, p. 334-338; Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1886, t. III; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, Paris, 1887, t. VI; Macaire, *Histoire de l'Église russe* (en russe), 12 vol., Saint-Pétersbourg, 1883, *passim*.

III. TRAVAUX SPÉCIAUX. — 1° *Histoire*. — De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1864; Paul Allard, *Rome souterraine*, Paris, 1872; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Rome, Paris, 1900-1902; *Guide des catacombes romaines*, Rome, Paris, 1900; Sixte Scaglia, *Notiones archeologicæ disciplinis theologicis coordinatæ*, Rome, 1908-1910, t. III, *Symbola et picturæ cœmeteriales*; dom Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 2 vol., Paris, 1907; L. Baurain, *Le culte des images dans l'Église russe*, dans la *Revue augustinienne*, t. IX, p. 641-664.

2° *Doctrine*. — S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. IX, q. I, a. 2, sol. 2; *Sum. theol.*, IIIᵃ, q. XXV, a. 3; nombreux commentateurs, parmi lesquels : Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVIII, *De incarnatione*, disp. XXVII, *De adorationæ sacrarum imaginum*, Salamanque, 1630-1701; Paris, 1870-1883, t. XVI, p. 659-717; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. X, *De Deo conversante*, c. II, specul. II, Lyon, 1673-1676; Paris, 1875, t. III, p. 152-162; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, *In IIIam partem*, tr. XIV, q. VII, dub. V, Bologne, 1727-1735; Venise, 1763, t. III, p. 354-359; Billuart, *Cursus theologiæ universalis, De incarnatione*, dissert. XXIII, a. 3, Wurzbourg, 1758, t. III, p. 167-179; Paris, 1886, t. III, p. 128-148. Autres théologiens : M. Buchinger, *De imaginibus, jejuniis et eucharistia*, Mayence, 1543; Conrad Braun, *De imaginibus*, Mayence, 1548; René Benoit, *Traité catholique des images et du vrai usage d'icelles*, Paris, 1564; Schenk, *De vetustissimo sacrarum imaginum usu*, Anvers, 1567; N. Sander, *De typica et honoraria sacrarum imaginum adoratione*, Louvain, 1569; Castellani, *De imaginibus et miraculis sanctorum*, Bologne, 1569; Bolognetti, *De sacris et profanis imaginibus*, Ingolstadt, 1594; d'abord en italien, Bologne, 1582; F. Hamilton, *De legitimo sanctorum cultu per sacras imagines*, Wurzbourg, 1586; Layman, *Theologia moralis*, l. IV, tr. VII, c. V, n. 2-10, Munich, 1625; Mayence, 1709, t. II, p. 139-142; Veronius, *Règle générale de la foi catholique, séparée de toutes autres croyances*, c. II, § 8, *Des images*, Paris, 1646; édit. latine dans le *Cursus theologiæ completus* de Migne, t. I, col. 1081-1084; Petau, *Opus de theologicis dogmatibus, De incarnatione*, l. XV, c. V-XVIII, Paris, 1644-1650; Anvers, 1700, t. VI, p. 297-340; Thomassin, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. XII, c. VIII-XIII, Paris, 1680-1689; Venise, 1730, t. I, p. 823-857; Bossuet, Fragment sur *le culte dû aux images*, *Œuvres complètes*, Bloud et Barral, t. III, p. 70-78; L. G. de Cordemoy, *Traité des saintes images*, Paris, 1715; Frova, *De sacris imaginibus*, Venise, 1759; Guevara, *Dissertatio historico-dogmatica de sacrarum imaginum cultu religioso*, Foligno, 1789; Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. IV, *De Verbo incarnato*, p. 328-335; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1900, t. III, p. 668-674; J. Lottini, *Institutiones theologiæ dogmaticæ specialis*, Ratisbonne, Rome, New York, 1906, t. II, p. 335-342.

V. GRUMEL.

IMBERT (Pierre d'), docteur en théologie et doyen de l'église collégiale de Notre-Dame de Marvejols, vécut dans la seconde moitié du XVIIᵉ siècle. Il publia: *Méthode nouvelle, aisée et convaincante pour rappeler tout le monde à la véritable Église chrestienne par les principes de la lumière naturelle et le sens commun*, in-8°, Paris, 1682; *Le voyage ou la conduite du dévoyé à la vraye Église qui contient une méthode pour connoistre la véritable religion*, in-8°, Paris, 1682.

Journal des savants, 2 mars 1682, p. 91; Brunet, *Manuel du libraire*, in-8°, 1860, t. III, col. 410.

B. HEURTEBIZE.

IMBONATI Charles-Joseph, religieux cistercien, né à Milan, vécut dans la seconde moitié du XVIIᵉ siècle. D'une noble famille milanaise, il entra dans la congrégation de saint Bernard, réforme de l'ordre de Cîteaux, et fit profession à Rome au monastère de Sainte-Pudentienne, recevant comme religieux le nom de Charles-Joseph de Saint-Benoît. Il eut pour maître Jules Bartolocci, religieux du même ordre, et apprit à fond les langues grecque et hébraïque. Il enseigna cette dernière à Rome en même temps que la théologie. Imbonati, en 1693, fit imprimer le IIIᵉ tome de la *Bibliotheca latino-hebraica* de son maître, auquel plus tard il ajouta : *Bibliotheca latino-hebraica*,

sive de scriptoribus latinis qui ex diversis nationibus contra Judæos vel de re hebraica utriusque scripserc... Coronidis loco adventus Messiæ a Judæorum blasphemiis ac hæreticorum calumniis vindicatus, sacrarum Scripturarum, sanctorum Patrum, conciliorum, rabbinorumque suffragiis obsignatus ex hebraico, græco ac latino codice auctoritatibus resumptis in duas dissertationes scholastico-historico-dogmaticas distributus, in quarum prima omnes fere hæreses contra divinitatem ac humanitatem Christi referuntur ac reprobantur; in secunda Messiam in lege promissum advenisse Veteris Testamenti ac rabbinorum testimoniis comprobatus eorumque falsa commenta reprobantur, in-fol., Rome, 1695. On lui attribue en outre : *Chronicon tragicum sive de eventibus tragicis principum, tyrannorum, virorumque fama vel nobilitate illustrium... a primo in orbe terrarum monarcha usque ad* XVII *sæculum Christi Domini*, in-4°, Rome, 1696.

Morotius, *Cistercii reflorescentis chronologica historia*, part. III, in-fol., Turin, 1690, p. 130; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, in-fol., Milan, 1745, t. II, col. 737; *Journal des savants*, 20 juin 1695, p. 419; *Actorum eruditorum supplementum*, Leipzig, 1696, t. II, p. 303; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 474; *Kirchenlexikon*, t. I, col. 2060; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. II, p. 4.

B. Heurtebize.

IMMACULÉE CONCEPTION, privilège propre à la bienheureuse Vierge Marie, d'avoir été conçue sans péché, c'est-à-dire exempte, au premier instant de son existence, de la tache du péché originel. Après avoir étudié la doctrine de l'immaculée conception de la sainte Vierge : 1° dans l'Écriture et dans la tradition commune jusqu'au concile d'Éphèse, on traitera spécialement de ce dogme : 2° dans l'Église grecque après le concile d'Éphèse; 3° dans les Églises nestoriennes et monophysites; 4° dans l'Église latine depuis le concile d'Éphèse jusqu'à nos jours.

I. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉCRITURE ET LA TRADITION JUSQU'AU CONCILE D'ÉPHÈSE. — I. Notion du dogme d'après la bulle *Ineffabilis Deus*. II. L'immaculée conception dans l'Écriture. III. En Occident et en Orient jusqu'au concile d'Éphèse : période de croyance implicite.

I. Notion du dogme d'après la bulle *Ineffabilis Deus*. — Promulguée le 8 décembre 1854, cette bulle contient, à la suite d'un exposé doctrinal, la formule même de la définition :

Auctoritate Domini nostri Jesu Christi, beatorum apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra declaramus, pronunciamus et definimus, doctrinam, quæ tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.	Par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul, et la Nôtre, nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine suivant laquelle, par une grâce et un privilège singulier de Dieu tout-puissant et en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, la très bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception, préservée de toute tache du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu et qui, par conséquent, doit être crue fermement et constamment par tous les fidèles.

D'après cette formule, il est facile de déterminer nettement l'objet, le sujet, le mode et la certitude du privilège revendiqué pour la mère de Dieu.

1° *Objet*. — La définition concerne l'exemption de la tache du péché originel, de cette tare héréditaire à laquelle tout homme descendant d'Adam par voie naturelle est soumis, du fait même de sa conception. Ce qu'est exactement, dans sa nature intime, cette tache ou cette tare, l'Église ne l'a pas défini, mais elle en a déterminé les effets essentiels : privation de la sainteté et de la justice originelle, mort de l'âme, inimitié divine. En outre, elle a déterminé de quelle manière ces effets cessent, à savoir par une rénovation intérieure, en vertu de laquelle les rejetons du premier Adam passent, de l'état d'injustice où ils naissent, à l'état de grâce et de filiation adoptive en Jésus-Christ, notre Sauveur, le second Adam. Concile de Trente, sess. V, can. 1 et 2; sess. VI, c. I, IV, VII. Déclarer Marie exempte de la tache du péché originel, c'est donc écarter d'elle, dès le premier instant de son existence, les effets du péché originel qui viennent d'être rappelés; par opposition, c'est lui attribuer, au même instant, la justice intérieure, la grâce sanctifiante, l'amitié divine et la filiation adoptive en Jésus-Christ. Aussi peut-on concevoir et énoncer le privilège marial sous une double forme : l'une négative, par exclusion de la tare héréditaire; l'autre positive, par affirmation de l'état de grâce ou de sainteté primordiale. La forme négative est employée dans la formule de définition, *ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem;* l'autre apparaît souvent au cours de l'exposé doctrinal, en particulier § *Nos considerantes*, où sont rappelés les termes dont le pape Alexandre VII s'était servi dans la bulle *Sollicitudo* en 1661 : *præveniente scilicet Spiritus Sancti gratia... animam B. Mariæ Virginis in sui creatione et in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam*.

Marie est déclarée exempte de *toute* tache de la faute originelle. La présence de l'adjectif *omni* pourrait, à la rigueur, s'expliquer par le double rapport qui convient au péché, celui de tache morale, en tant qu'il dit état de culpabilité devant Dieu, et celui de tache physique, en tant que, dans l'ordre actuel, il dit privation de la grâce sanctifiante. Mais comme, au cours de la bulle, le privilège est souvent exprimé abstraction faite de l'adjectif : *ab ipsa originalis labe plane immunis, sine labe originali conceptam, a macula peccati originalis præservatam*, rien ne prouve qu'il faille attribuer à la particule *omni* une portée spéciale. La définition exclut tout ce qui est vraiment péché, sans déterminer d'une façon précise en quoi cela consiste; la concupiscence reste en dehors de cette notion, puisqu'elle n'est pas vraiment péché, suivant la doctrine formelle du concile de Trente, sess. V, can. 5.

2° *Sujet*. — C'est la *bienheureuse Vierge Marie au premier instant de sa conception*. Il ne s'agit pas de la conception *active*, c'est-à-dire de l'acte générateur de saint Joachim et de sainte Anne, pris en lui-même : il s'agit de la conception *passive*, c'est-à-dire du terme où l'acte générateur aboutit, et du terme parvenu à sa perfection, au moment où l'âme est unie au corps, parce qu'alors seulement la bienheureuse Vierge Marie exista comme personne humaine. C'est, en style scolastique, la conception passive *consommée*, ainsi dite par opposition logique à la conception passive *commencée*, dans l'hypothèse philosophique où l'embryon ne serait vivifié par une âme humaine qu'après une certaine période de préparation et de développement. A quel moment précis se fait l'animation ou l'union de l'âme et du corps? Voir t. I, col. 1305-1320. Cette question controversée, la définition de 1854 ne la tranche pas; elle ne dit pas non plus dans quelle condition se trouverait la chair de Marie, si l'on supposait une conception passive d'abord imparfaite : elle détermine seulement que la bienheureuse Vierge a joui du privilège au premier instant de son existence humaine.

3° *Mode.* — L'immunité attribuée à la mère de Dieu est une immunité par voie de préservation, *præservatam immunem;* de préservation faite en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain. Il y a donc eu pour Marie application de ces mérites, non seulement anticipée, comme pour ceux qui ont vécu avant Notre-Seigneur, mais exceptionnelle, unique en son genre. Aux autres descendants d'Adam Dieu applique le fruit des mérites du Sauveur, la grâce, pour les délivrer du mal héréditaire qu'ils ont réellement encouru; à Marie la grâce est donnée au premier instant de son existence, en sorte qu'elle échappe réellement au mal. La Vierge est ainsi rachetée d'une façon plus noble que les autres, *sublimiori modo redemptam,* comme il est dit dans la bulle, § *Omnes autem.* Mais elle a été quand même rachetée, et elle devait l'être. Par ce côté, l'exemption du péché dont la mère de Dieu a joui par privilège personnel, diffère de celle qui convient soit aux bons anges, soit à nos premiers parents considérés au moment de leur création ou production. Elle diffère aussi de l'immunité propre au Sauveur, conçu virginalement par l'opération du Saint-Esprit et échappant, de ce chef, à la loi commune; car l'affirmation que Marie dut à une grâce de préservation le privilège de ne pas tomber sous cette loi suppose, objectivement et dans la pensée de l'Église romaine, que la Vierge a été engendrée comme les autres descendants d'Adam, qu'elle eut un père selon la chair. Là intervient le problème du *debitum peccati* en Marie, c'est-à-dire de la nécessité où elle aurait été ou du moins aurait dû être, à ne considérer que sa descendance adamique, de contracter la tache héréditaire. Problème que nous rencontrerons au cours de cette étude, avec la controverse qu'il renferme relativement à la nature de cette nécessité ou à la façon dont elle s'applique à la mère de Dieu : de près ou de loin, immédiatement ou médiatement; en termes techniques, théories du *debitum proximum* ou du *debitum remotum.* Ce problème, d'ordre relativement secondaire, est resté, après comme avant la définition, à l'état de libre discussion.

4° *Certitude.* — La conception immaculée de la mère de Dieu a été définie, non pas simplement comme une vérité ou conclusion théologique certaine, mais comme une vérité divinement révélée, *a Deo revelatam.* Expression dont le relief s'accentue, quand on la compare avec cette autre, qui figurait dans le premier texte de la bulle : *catholicæ Ecclesiæ doctrinam cum sacris litteris et divina et apostolica traditione cohærentem.* Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria santissima,* Rome, 1904, t. II, p. 38. Le dépôt de la révélation étant, d'après les principes de la foi catholique, contenu tout entier dans la sainte Écriture et la tradition apostolique, il faut que le privilège défini ait son fondement objectif dans ces sources, à tout le moins dans l'une ou dans l'autre. Toutefois trois remarques préalables s'imposent.

1. Autre chose est la contenance d'une vérité dans le dépôt de la révélation, autre chose est le mode de cette contenance. La révélation d'une vérité ayant pu se faire d'une façon explicite ou implicite, la contenance de la vérité dans le dépôt de la révélation peut être, également, explicite ou implicite. Quoi qu'il en soit de la question de savoir si, en réalité, l'immaculée conception de Marie a été révélée d'une façon explicite ou seulement implicite, il est manifeste que, dans la formule de définition, Pie IX a restreint son affirmation au fait de la révélation, *esse a Deo revelatam,* sans spécifier ni le mode de cette révélation ni, par conséquent, la façon dont le privilège marial est contenu dans les sources primitives.

2. Autre chose est la contenance d'une vérité dans le dépôt de la révélation, autre chose est la profession ou croyance explicite de cette vérité dans l'Église. Les deux questions ne sont pas du même ordre : la première est d'ordre objectif et la seconde, d'ordre subjectif. Or il n'est nullement nécessaire qu'il y ait entre les deux ordres un tel parallélisme, qu'on trouve toujours formulé dans l'un ce qui est réellement contenu dans l'autre. Pareille concordance ne se vérifie même pas, en toute rigueur, pour les vérités explicitement révélées; à plus forte raison serait-il abusif de l'exiger quand il s'agit des autres, car il peut se faire que la profession ou croyance explicite ne se manifeste pas ou même n'existe pas réellement dès le début, soit qu'on doute de la vraie contenance de la vérité dans le dépôt de la révélation, soit que, pour une raison quelconque, on n'en ait pas encore pris conscience.

Dès lors, qu'il y ait eu ou qu'il n'y ait pas eu, dès le début, croyance explicite au privilège de l'immaculée conception, n'est pas une question de principe qu'on puisse résoudre *a priori;* c'est une question de fait où l'étude attentive des témoignages anciens a sa place marquée. Cette question de fait, Pie IX ne l'a pas plus définie que cette autre : de quelle manière, explicite ou seulement implicite, le dogme défini est-il contenu dans les sources primitives de la révélation?

3. Autre chose enfin est le dogme lui-même, autre chose sont les preuves dont on peut l'appuyer. En dehors de la formule de définition il y a, dans la bulle *Ineffabilis Deus,* toute une partie qui précède à titre d'exposé historico-doctrinal : elle forme comme les considérants rationnels de la sentence pontificale. Trois chefs de preuves y apparaissent : l'Écriture sainte, la tradition et la convenance du glorieux privilège. Dans la formule même de définition, Pie IX n'a rien spécifié relativement à ces preuves, qu'il s'agisse de leur valeur absolue ou de leur influence respective dans la formation et le développement de la pieuse croyance. Il n'en est pas moins vrai que, dans l'exposition et la défense d'un dogme défini, un théologien catholique ne saurait faire abstraction des fondements où le magistère ecclésiastique a cherché la raison d'être de ses actes. Ne serait-ce pas construire en l'air, que de rêver, en dehors de ces fondements, soit une élaboration théorique, soit une défense apologétique du dogme défini? Un tel procédé serait d'autant moins recevable, que les objections faites par les adversaires du privilège marial n'atteignent pas seulement la doctrine elle-même, mais encore, et tout particulièrement, les fondements de la doctrine, tels qu'ils sont exposés dans la bulle.

II. L'IMMACULÉE CONCEPTION DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Des auteurs graves, d'illustres défenseurs de la foi catholique, ont pensé que la révélation écrite ne fournissait rien, ou du moins rien de solide en faveur du glorieux privilège. Petau, indiquant les raisons qui lui font admettre la pieuse croyance, *De incarnat. Verbi,* l. XIV, c. II, ne fait même pas mention de la preuve scripturaire. Bellarmin dit dans un *Votum* émis devant Paul V en 1617: *In Scripturis nihil habemus;* ce qui, d'après le contexte, doit s'entendre en ce sens relatif : Nous n'avons rien qui permette de définir la pieuse croyance comme vérité de foi, ou de condamner l'opinion contraire comme hérétique. X. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum,* Paris, 1913, p. 627. En revanche, d'autres tenants du privilège ont cité les textes avec une abondance, une prodigalité qui expliquent et justifient ces paroles de Mgr Malou, *L'immaculée conception,* Bruxelles, 1857, t. I, p. 242 : « Disons-le sans détour, de tous les arguments que les défenseurs de ce privilège ont fait valoir, ceux qu'ils ont tirés de l'Écriture sainte

ont été traités avec le moins de critique et d'exactitude. Trop souvent on a allégué, sans jugement et pour ainsi dire au hasard, une foule de textes complètement étrangers au sujet, et l'on a rarement songé à préciser le sens littéral ou mystique qui faisait tout le prix des passages que l'on pouvait alléguer à bon droit. »

Pour comprendre la justesse de cette remarque, il suffit de jeter les yeux sur la liste, incomplète pourtant, des vingt-quatre passages signalés par Piazza, *Causa immaculatæ conceptionis*, Act. I, a. 2. Il en est qui n'ont aucun rapport objectif avec la conception ni même avec la personne de Marie; ils n'ont pu lui être appliqués que par un singulier abus d'interprétation ou d'accommodation; tels, Gen., I, 3 : *Dixitque Deus : Fiat lux, et facta est lux*; Job., III, 9 : *Exspectet lucem, et non videat, nec ortum surgentis auroræ*, texte appliqué au démon et à la Vierge, mais dont le sens est tout autre dans l'original; Ps. LXXIII, 12 : *Deus autem rex noster ante sæcula operatus est salutem in medio terræ*. Dans d'autres passages, comme Is., XI, 1 : *Egredietur virga de radice Jesse*, et Luc., I, 49 : *Fecit mihi magna, qui potens est*, l'expression est trop générale pour légitimer une application déterminée au point précis de la conception sans tache. Plus importante est cette phrase, dite incidemment de Marie, Matth., I, 16 : *de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus*; elle peut contenir virtuellement l'immaculée conception, comme privilège propre à la mère de Dieu considérée d'une façon concrète et dans son être moral; mais ni la notion concrète ni l'être moral de Marie mère de Dieu ne peuvent être déterminés par ce seul énoncé : *de qua natus est Jesus*. Restent deux groupes de textes qui méritent d'être examinés. Le premier comprend ceux qui sont communément invoqués par les défenseurs de l'immaculée conception et qui, de ce chef, peuvent être appelés les textes principaux : Gen., III, 15 et Luc., I, 28, 42. Au second groupe se rattacheront les passages non seulement secondaires, mais considérés comme inefficaces par le plus grand nombre : textes des livres sapientiaux et autres, se rapportant surtout aux figures de la Vierge dans l'Ancien Testament; texte de saint Jean relatif à la femme revêtue du soleil, Apoc., XII. Viendront enfin les témoignages opposés par les adversaires, jadis ou maintenant.

1° *Textes principaux* : Gen., III, 15; Luc., I, 28. — Ces deux textes se rencontrent à la base de l'économie rédemptrice : dans l'un, la première annonce; dans l'autre, l'accomplissement. De là vient qu'en rapprochant les deux termes, on obtient une lumière plus vive. Néanmoins un examen distinct, sinon indépendant, s'impose.

1. *Le Protévangile.* — Le verset communément désigné sous ce nom est encadré dans le passage du livre de la Genèse où Dieu règle en quelque sorte le compte des personnages qui ont concouru à la chute originelle. Adam interpellé s'excuse sur Ève, qui lui a présenté le fruit défendu; Ève s'excuse sur le serpent, qui l'a trompée. Tout cela étant vrai et menant finalement au démon, comme instigateur et première cause responsable du mal, la sentence commence par lui : « Jéhovah dit au serpent : Puisque tu as fait cela, maudit sois-tu entre tous les animaux et entre toutes les bêtes des champs; tu marcheras sur ton ventre, et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie. » Ce qui s'applique au serpent, considéré comme instrument dont s'était servi Satan; à ce dernier, pris en lui-même, convient le reste, partie capitale de la sentence :

Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius : ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.	Et je mettrai *des inimitiés* entre toi *et la femme*, entre ton lignage et le sien : *elle* te broiera la tête, et tu *essaieras de la mordre* au talon.

a) Question textuelle et question exégétique. — Le texte hébreu diffère en plusieurs points du texte de la Vulgate. Au mot *inimicitias* correspond אֵיבָה, *'éybâh*, qui est au singulier. Le mot *femme* est précédé de l'article déterminé, הָאִשָּׁה, *ha'iššā*. Différence plus notable, le pronom הוּא, *hû'*, correspondant à l'*ipsa*, est au masculin et se rapporte, non pas à la femme, mais à son lignage, à sa descendance. Les Septante, personnifiant cette descendance ou traduisant le pronom par syllepse, ont mis, au lieu du neutre que demanderait le mot grec σπέρμα, le masculin : αὐτός, qui se retrouve dans l'*ipse* de l'Itala et de plusieurs Pères anciens. Enfin aux mots : *conteret, insidiaberis*, répondent : יְשׁוּפְ, תְּשׁוּפְ, *yešûf, tešûf*, dont la signification précise est contestée. La plupart interprètent les deux termes de la même façon, soit dans le sens d'*observer, épier*, comme les Septante : τηρήσει. τηρήσεις, et l'Itala : *servabit, servabis*, soit, plus habituellement, dans le sens de *broyer*, à la suite de saint Jérôme : *Melius habet in hebræo, Ipse conteret caput tuum, et tu conteres ejus calcaneum. Liber quæst. hebr., in h. l., P. L.*, t. XXIII, col. 943. Le sens serait alors : que la descendance de la femme broierait la tête du serpent, tandis que celui-ci n'infligerait qu'une légère blessure à son adversaire en l'atteignant au talon. Voir t. VI, col. 1209 sq. D'autres, par exemple, le P. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, p. 161, regardent le mot *sûf* comme susceptible d'une double acception, répondant à l'attitude diverse de l'homme et du serpent dans une lutte mutuelle, et s'en tiennent à la traduction de la Vulgate. La descendance de la femme broiera de son pied la tête du serpent, tandis que celui-ci essaiera d'atteindre son adversaire au talon. La divergence sur ce point n'affecte en rien la valeur de la preuve qui sera proposée.

Les exégètes catholiques et beaucoup de protestants s'accordent à voir dans Gen., III, 15, plus que la simple annonce ou l'injonction d'un antagonisme qui durerait désormais entre deux races, celle du serpent et celle de la femme; il s'agit d'une inimitié d'ordre spécial, qui se projette dans l'avenir et que Dieu lui-même suscitera, comme un plan de revanche contre le démon : *Quia fecisti hoc, maledictus es... et inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc. Le résultat final sera la pleine défaite du serpent; dégagée de la forme littéraire ou symbolique sous laquelle elle est énoncée dans le texte génésiaque, cette défaite ne peut être que la ruine de l'empire diabolique. Voir t. VI, col. 1210. A s'en tenir à la lettre seule, on pourrait, suivant la remarque de plusieurs exégètes, se demander de quelle manière la victoire promise à la descendance de la femme serait réalisée : par tous les membres de la collectivité, ou autrement? Que l'idée d'une victoire collective se soit présentée à l'esprit de nos premiers parents, c'est une pure hypothèse; en eût-il été ainsi, leur propre expérience de la vie les aurait promptement éclairés.

D'ailleurs, c'est mal poser le problème que de l'énoncer en ces termes : Quel sens Adam et Ève ont-ils attribué ou pu attribuer aux paroles divines? Adressées directement au démon, ces paroles avaient un double caractère : celui d'un châtiment édicté et celui d'une annonce prophétique. Sous le second aspect, le Protévangile intéressait assurément nos premiers parents et leur postérité : il fallait qu'ils comprissent assez la promesse pour y puiser l'espérance d'une revanche future, mais est-il nécessaire qu'ils en aient saisi expressément toute la portée? « Restreindre la signification des anciennes prophéties à l'intelligence qu'en ont pu avoir ceux qui les ont entendu prononcer, c'est méconnaître l'économie de la divine Providence dans l'enseignement de la

foi, et répudier imprudemment une grande part de l'héritage de vérité que les Livres saints nous ont transmis. » Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 249. Le point capital est de savoir ce que Dieu lui-même avait en vue, et pour le savoir, il faut étudier le texte sous la lumière que projettent dessus et le développement de la révélation et l'accomplissement de la prophétie. Envisagé de la sorte, le Protévangile contient indubitablement le Messie, quelle que soit la manière, directe ou indirecte, explicite ou implicite, dont on préfère concevoir et dénommer cette contenance. Voir t. VI, col. 1210-1211. En va-t-il de même pour Marie? Non pas qu'il s'agisse de la trouver verbalement là où elle n'est pas verbalement; mais ne peut-elle pas apparaître dans le Protévangile par identification ou par connexion réelle avec la femme dont Dieu proclame l'inimitié à l'égard du démon? Une distinction s'impose, historiquement non moins que théoriquement, entre Marie considérée d'abord en général, comme mère du Sauveur, puis en particulier, comme immaculée.

b) Marie dans le Protévangile. — L'*Ipsa* de la Vulgate ne pouvant être invoqué sans pétition de principe, le débat se concentre sur l'interprétation de ces expressions : *la femme* et *son lignage.* Abstraction faite de nuances multiples, deux interprétations générales sont en présence.

1re interprétation. — La femme du Protévangile, c'est Ève, littéralement et directement; car le mot *hâ'iššâ* se rapporte à une femme déterminée, celle que ce terme désigne dans les versets qui précèdent et qui suivent. Le lignage de la femme, c'est la descendance d'Ève, le genre humain pris soit dans sa totalité, soit dans son élite ou ceux de ses membres qui lutteront efficacement contre le démon et ses suppôts; le lignage de la femme s'oppose, en effet, au lignage du serpent, et comme, dans ce dernier cas, l'expression doit s'entendre dans un sens collectif, soit des seuls démons, soit des mêmes et de leurs suppôts, le parallélisme exige que, dans l'autre cas, le lignage de la femme s'entende également dans un sens collectif. Cette interprétation a été soutenue à notre époque par des auteurs protestants, comme Hengstenberg, *Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die Messianischen Weissagungen*, Berlin, 1854, t. I, p. 21; Keil, *Biblischer Commentar über die Bücher Mosis*, Leipzig, 1861, t. I, p. 58; Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, 2e édit., Berlin, 1899, p. 28. Elle a trouvé faveur auprès d'un certain nombre d'exégètes catholiques : Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments*, Munster, 1881, t. II, p. 240 sq.; Himpel, *Die messianischen Weissagungen im Pentateuchen*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1859, p. 217 sq.; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 347; A.-J Maas, *Christ in type and prophecy*, New York, 1893, t. I, p. 201, 203; F. de Hummelauer, *Commentar. in Genesim*, Paris, 1895, p. 161 sq.; Crelier, *La Genèse*, Paris, 1901, p. 56; G. Hoberg, *Die Genesis*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 49; W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. VIII, p. 363. Voir aussi t. VI, col. 1208, 1209.

A l'autorité d'exégètes marquants du temps passé, comme Bonfrère et Corneille La Pierre, ces auteurs ajoutent celle de divers Pères. Plusieurs ont appliqué le verset à la lutte entre le démon et tous les fidèles. S. Jacques de Nisibe, *Interpretationum in Genesim collectanea*, dans *S. Ephræmi opera syr. lat.*, t. I, p. 136: *Hic enimvero calcaneo nostro perpetuo imminet; nos vero oportet ipsius observare caput, initium scilicet tentationum.* S. Éphrem, *Lib. Attende tibi*, *Opera græc. lat.*, t. I, p. 253 : *qui conculcatur ab iis, qui faciunt voluntatem Domini puro corde.* S. Basile, *Homil. Quod Deus non est auctor malorum*, n. 9, *P. G.*, t. XXXI, col. 347: *inimicitiam nobis Deus adversus illum indidit.* S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, IV, *contra Julian.*, n. 13, *P. G.*, t. XXXV, col. 543: *Quis hoc nobis dedit, ut calcemus supra serpentes et scorpiones?* S. Ambroise, *De fuga sæculi*, n. 43, *P. L.*, t. XIV, col. 589 : *Sumamus evangelicum calceamentum, quo venenum serpentis excluditur*, etc. S. Jérôme, à l'endroit cité des *Quæstiones hebraicæ : Quia et nostri gressus præpediuntur a colubro, et Dominus conteret Satanam sub pedibus nostris velociter.* Saint Jean Chrysostome, en particulier, commente le verset en des termes qui montrent que, pour lui, Ève est « la femme » et ses descendants « le lignage de la femme » : « Je ne me contenterai pas de te voir ramper sur la terre, je ferai encore de la femme ton ennemie, ennemie irréconciliable; et ce n'est pas elle seulement, c'est encore sa descendance que je donnerai à la tienne pour adversaire perpétuel. » *In Gen.*, homil. XVII, n. 7, *P. G.*, t. LIII, col. 143. Voir t. VI, col. 1209-1210. Enfin d'autres Pères virent l'Église dans la femme visée par Dieu et les fidèles dans son lignage. S. Augustin, *Serm.*, IV, *in ps. CIII*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1381 : *in figura dictum Ecclesiæ futuræ.* Cf. Bède, *Hexaemeron*, l. I, *P. L.*, t. XCI, col. 58, et S. Bruno d'Asti, cité t. VI, col. 1210.

Toutefois, ne pas admettre que Marie soit désignée, littéralement et directement, par la femme du Protévangile, ce n'est pas affirmer qu'elle en soit totalement absente. Les tenants de la première interprétation, les catholiques du moins, l'y retrouvent de diverses façons. Voir *l'Ami du clergé*, 1900, p. 127 sq. Pour les uns, notamment Corluy, Maas, Engelkemper, voir t. VI, col. 1211-1212, Ève relevée et redevenue l'ennemie de Satan serait la figure de Marie luttant avec son divin Fils et participant à la victoire définitive; la mère du Sauveur rentrerait donc dans le sens spirituel ou typique de la prophétie messianique. Il y aurait même davantage pour ceux qui, à l'exemple du P. Delattre, *La femme dans l'histoire de la chute originelle*, dans la *Science catholique*, 1891, t. V, p. 520, identifieraient le lignage de la femme avec la « descendance féminine d'Ève » et, par excellence, « celle qui a écrasé la tête du serpent », la bienheureuse Vierge. Aux yeux du plus grand nombre, cependant, si Marie rentre dans le Protévangile indirectement et par voie de conséquence, c'est en vertu de l'étroite connexion qui existe entre le Messie, implicitement révélé dans l'antique prophétie, et sa mère, ne faisant moralement qu'un avec lui dans l'œuvre de la réparation. Mais cette dernière affirmation est susceptible d'un double sens. On peut admettre l'unité morale du Messie et de sa mère dans la lutte et la victoire comme ayant un fondement objectif dans le texte lui-même, étudié et mieux compris sous la lumière combinée de la révélation intégrale et de l'interprétation patristique ou ecclésiastique. Dans ce cas, la preuve reste d'ordre scripturaire, et rien n'empêche un exégète soutenant que « la femme » désigne Ève au sens littéral et Marie au sens spirituel ou typique, d'affirmer en même temps que l'objet principal de l'annonce prophétique est plutôt la seconde que la première. Quelque chose de semblable existerait, au jugement de beaucoup, pour certains psaumes, où le Messie, enveloppé dans un sens spirituel ou typique, n'en serait pas moins l'objet principal visé par le Saint-Esprit. On trouve même des auteurs éminents qui, après avoir déclaré que « la femme » et « son lignage » désignent directement Ève et sa postérité, font ensuite rentrer dans le sens littéral Jésus-Christ et la sainte Vierge; par exemple, Corneille La Pierre, § *Nota secundo : Rursum, hæc ipsa magis Christo et beatæ Virgini contra diabolum pugnanti, etiam ad litteram conveniunt.* Voir t. VI, col. 1211-1212. On

peut, au contraire, admettre l'unité morale du Messie et de sa mère dans la lutte et la victoire comme une donnée purement traditionnelle, étrangère au vrai sens du texte sacré, mais qui, dans la Vulgate, se serait accidentellement greffée dessus. Dans ce cas, quelle que soit la valeur que l'autorité de la tradition et de l'Église confère à la doctrine prise objectivement, la preuve d'ordre scripturaire disparaît, comme l'enseignent expressément ceux qui adoptent cette manière de voir.

2e *interprétation.* — Dans le Protévangile, « la femme » désigne littéralement et principalement, sinon exclusivement, la Vierge Marie. Soutenu depuis longtemps par la plupart des défenseurs de l'immaculée conception, ce sentiment est partagé, depuis la définition, par la presque totalité des théologiens catholiques et par de nombreux exégètes, comme T. B. Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, Malines, 1883, t. i, p. 233 sq.; F. X. Patrizi, S. J., *De interpretatione Scripturarum sacrarum*, Rome, 1844, l. II, q. iv. Voir t. vi, col. 1211, et la bibliographie qui suit. Cette interprétation est intimement liée, dans l'esprit de ses partisans, avec celle de l'expression correspondante : « le lignage » de la femme, entendu littéralement et principalement de Jésus-Christ. *Ibid.* Le développement de la révélation messianique nous apprend qu'en lui repose le salut réservé aux nations. Gen., xxii, 18; Gal., iii, 16. Lui seul est venu au monde pour en chasser Satan et détruire ses œuvres, Joa., xii, 31; I Joa. iii, 8; pour dépouiller les principautés et les puissances, et ruiner par sa mort celui qui avait l'empire de la mort. Col., ii, 15; Heb., ii, 14. Lui seul est particulièrement attribué à la femme comme rejeton, dans un texte où l'apôtre le montre accomplissant son œuvre rédemptrice, Gal., iv, 4, 5 : *factum ex muliere... ut eos qui sub lege erant redimeret.* Destiné à jouer le rôle décisif dans la défaite de Satan, Jésus-Christ était donc compris, non pas d'une façon quelconque, mais principalement, dans le lignage de la femme; car la victoire, énoncée dans la seconde partie du verset et symbolisée par le coup mortel porté à la tête du serpent, ne s'est réalisée pleinement qu'en lui, le nouvel Adam. Cela étant, le lignage de la femme ne peut être proclamé victorieux, et son inimitié avec le serpent ne peut être censée efficace dans un sens plein et absolu que par métonymie, si l'on attribue à la collectivité ce qui convient au membre principal. De celui-ci seul il est vrai de dire simplement et proprement : *Ipse conteret caput tuum.* Si dans un texte énergique saint Paul nous montre Satan sous les pieds des fidèles et affirme ainsi leur participation à la victoire finale, c'est directement à Dieu lui-même, au Dieu de la paix, qu'il attribue l'écrasement de Satan, Rom., xvi, 20 : *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει.*

Nombreux sont les Pères des premiers siècles qui, dans le lignage de la femme, vainqueur du démon, ont vu Jésus-Christ, né de la Vierge Marie : tels, en Orient, S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 100, *P. G.*, t. vi, col. 712; S. Irénée, *Cont. hær.*, iii, 23; iv, 40; v, 21, *P. G.*, t. vii, col. 964, 1114, 1179; S. Éphrem, *Hymni et sermones*, édit. Lamy, t. ii, p. 606 : *Conculcavit puer execrabilem serpentem, et confregit caput aspidis;* t. iii, p. 984 : *Ex te (Maria) exiet infans qui conteret caput serpentis;* S. Épiphane, *Hær.*, lxxviii, 18, 19, *P. G.*, t. xlii, col. 728 sq.; Isidore de Péluse, *Epist.*, l. II, epist. ccccxxvi, *P. G.*, t. lxxviii, col. 418. En Occident, S. Cyprien, *Testimonia adv. Judæos*, ii, 9, *P. L.*, t. iv, col. 704; S. Ambroise, *Enarr. in ps. XXXVII*, serm. i, *P. L.*, t. xiv, col. 1012 sq.; S. Léon, *Serm.*, xxii, *in nativ. Dom.*, ii, c. i, *P. L.*, t. liv, col. 191. Voir t. vi, col. 1210-1211. Entre cette série de témoignages et celle que nous avons rencontrée plus haut, y a-t-il opposition réelle? Il faudrait l'affirmer, s'il était prouvé qu'en comprenant tous les hommes ou tous les justes dans la descendance de la femme ou en leur attribuant la victoire sur le serpent, les Pères allégués ont toujours prétendu donner le sens littéral, et cela d'une façon exclusive. Mais cela n'est pas prouvé. La plupart n'ont touché au texte qu'en passant, par voie d'allusion ou de supposition; ceux qui s'en sont occupés expressément n'ont pas laissé des commentaires techniques où ils aient distingué nettement entre sens littéral ou moral, entre acception principale ou secondaire. Voir cependant les commentateurs de la Genèse, à partir du ve siècle, t. vi, col. 1209, 1210. Ce qui est plus important encore, l'application générale qu'ils font à tous les justes des expressions : « lignage de la femme » et : « Il te broiera la tête », n'exclut nullement une application spéciale à Jésus-Christ, suivant une remarque du P. de Hummelauer lui-même, *op. cit.*, p. 162; remarque confirmée d'ailleurs par l'exemple des saints Éphrem et Ambroise dans les passages cités.

L'argument que les tenants de la première interprétation tirent du parallélisme entre la descendance du serpent et celle de la femme, voir t. vi, col. 1209, n'a proprement de valeur qu'à l'encontre des théologiens et des exégètes qui restreignent exclusivement à Notre-Seigneur la seconde expression. Du reste, à s'en tenir à la lettre du texte, le parallélisme n'est pas à chercher dans l'idée d'une collectivité opposée à une autre collectivité, mais dans celle d'une inimitié s'étendant non seulement à la femme et au serpent, mais encore à leur lignage réciproque, quels qu'en soient d'ailleurs le nombre et la condition. *Ibid.* Enfin, sans être une collectivité, Jésus-Christ n'en présente pas moins quelque chose d'équivalent, quand on le considère comme chef moral de l'humanité rachetée, Gal., iii, 16, 29, autour duquel se groupent tous ceux qui, s'attachant à lui et s'appuyant sur lui, participeront à sa lutte victorieuse contre le démon et ses suppôts.

Dès lors que « le lignage de la femme » signifie, au moins principalement, Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, « la femme » ne doit-elle pas être la bienheureuse Vierge Marie? C'est d'elle seule que, dans la sainte Écriture, Jésus est dit le rejeton; c'est comme fils de Marie, n'ayant pas de père selon la chair, qu'il est vraiment, dans un sens unique, « formé d'une femme », comme dit l'apôtre. Gal., iv, 4. Surtout, le rôle attribué à la femme de la Genèse ne convient parfaitement qu'à Marie. L'inimitié que Dieu annonce et qui sera son œuvre n'existera pas seulement entre le lignage du serpent et celui de Marie, elle existera également entre le serpent et la femme; la distinction est aussi nette dans le texte hébreu qu'elle l'est dans le texte latin : *inter te et mulierem, et inter semen tuum et semen illius.* Cette inimitié tendant à la défaite du serpent, comme à son terme, la femme sera donc unie à son lignage dans la victoire non moins que dans la lutte. Si tout se bornait à une reprise d'hostilités entre Ève et le démon, hostilités destinées à se perpétuer entre leurs lignages et suivies plus tard d'une victoire décisive que le seul Sauveur remporterait au nom et dans l'intérêt du genre humain, pourquoi l'hostilité serait-elle attribuée à la femme avec tant d'emphase, et pourquoi à la femme plutôt qu'à l'homme? En droit, l'inimitié entendue de cette manière ne conviendrait-elle pas tout aussi bien, sinon mieux, au premier homme, souche physique et chef moral de la race? En fait, qu'y a-t-il de particulier, sous ce rapport, dans l'histoire d'Ève et de sa descendance féminine, abstraction faite de Marie? Si donc Dieu attribue un rôle spécial à la femme dans la lutte contre le serpent,

n'en faut-il pas chercher la raison dans quelque circonstance mystérieuse que le seul texte de la Genèse ne révèle pas, mais que la suite de la révélation devait dévoiler? Tout s'explique s'il s'agit de la nouvelle Ève, associée au nouvel Adam dans la victoire comme dans la lutte.

Qu'Ève soit réellement « la femme » désignée dans les versets qui précèdent et qui suivent le Protévangile, c'est chose incontestable et incontestée; l'écrivain sacré y raconte sa faute et celle d'Adam, 1-6, puis l'interpellation divine, 12-13, et le châtiment infligé aux deux coupables, 16-17. Le cas est tout autre dans les deux versets intermédiaires, où le Protévangile est enveloppé : Dieu s'y adresse, non pas à nos premiers parents, mais au démon, pour prononcer contre lui une sentence en punition du péché qu'il a fait commettre d'abord à Ève; cette sentence comprend un plan de revanche dressé par Dieu contre Satan : « *Puisque tu as fait cela*, sois maudit..., et je mettrai une inimitié entre toi et la femme, etc. » C'est-à-dire, « puisque tu t'es servi de la femme, comme d'un instrument, pour faire tomber le premier homme et détruire ainsi mon œuvre, à mon tour je me servirai de la femme, comme d'un instrument, pour détruire ton œuvre et restaurer la mienne. » Pour que ce programme se réalise, en ce qui concerne « la femme », il n'est pas nécessaire que ce mot désigne dans les deux cas un seul et même sujet. Quand on dit, suivant un adage connu : « La femme nous a perdus, la femme nous a sauvés », le sens n'est pas que la chute et le relèvement viennent d'un seul et même individu, mais seulement qu'ils viennent, l'un et l'autre, d'une femme qui, dans l'hypothèse, représente et personnifie en quelque sorte l'espèce. De même, pour expliquer la double acception du mot *ha' iššа*, il suffit qu'au relèvement comme à la chute, une femme intervienne; non pas une femme quelconque, mais une femme qui, par sa condition spéciale et le rôle qu'elle joue, puisse, comme Ève elle-même, s'appeler « la femme », soit par personnification de l'espèce dans un individu, soit par métonymie, la partie principale étant prise pour le tout. Cette application d'un même terme à deux sujets distincts est d'autant plus facile à concevoir ici, que les deux femmes, se trouvant dans le rapport de première et de seconde Ève, ne sont nullement, en leur être moral et pour ainsi dire social, indépendantes l'une de l'autre. Considération qui explique, semble-t-il, en quel sens certains auteurs ont pu voir dans la femme de la Genèse et Marie et Ève : la première principalement, la seconde secondairement, comme ne faisant moralement qu'une avec l'autre : *Illa mulier principaliter est B. Virgo, cujus semen est Christus*; *Eva vero solum in conjunctione cum filia sua.* C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante*, n. 302.

C'est sans doute à un rapport de ce genre que songeait l'auteur d'un sermon attribué à saint Augustin, quand il présentait Ève comme une anticipation de Marie, et celle-ci comme une révélation ultérieure de celle-là: *In Eva jam tunc Maria inerat, et per Mariam postea revelata est Eva. Serm.*, CII, *in nativit. Domini*, n. 5, dans Mai, *Nova Patrum biblioth.*, t. I, p. 212.

Réduite à cette simple idée, que Marie est étroitement unie à son Fils considéré comme le grand adversaire et comme le vrai vainqueur de Satan, l'interprétation du Protévangile qui vient d'être exposée répond à la doctrine générale des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Plusieurs de ceux qui ont été cités comme voyant dans le lignage de la femme le Messie, parlent de ce dernier d'une façon concrète, comme né de la Vierge Marie : tels Justin, Irénée, Cyprien, Éphrem, Léon le Grand, Isidore de Péluse. D'autres identifient formellement ou équivalemment la mère de Dieu avec la femme de la Genèse : S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, n. 18, 19, *P. G.*, t. XLII, col. 728; S. Éphrem, *Orat. ad SS. Dei matrem*, *Opera græc. lat.*, t. III, p. 547: *Salve pura, quæ draconis nequissimi caput contrivisti*; pseudo-Chrysostome, *Homil. in annunt. Deip.*, *P. G.*, t. LXII, col. 766: *Ave, et calca caput serpentis*; Hesychius, *Serm.*, V, *de S. Maria Deip.*, *P. G.*, t. XCIII, col. 1466: *Gloria luti nostri, quæ... audaciam draconis abscidit*; S. Joseph l'Hymnographe, *Mariale*, 16 avril, *P. G.*, t. CV, col. 1102 : *tu quæ gaudium peperisti, et serpentem interemisti.*

En Occident, saint Jérôme, si, comme l'a soutenu G. Paucker, dans *Zeitschrift für die österreich. Gymnasien*, Vienne, 1880, t. XXXI, p. 891-895, il est réellement l'auteur de l'*Epist.*, VI, *ad amicum ægrotum, de viro perfecto*, c. VI, *P. L.*, t. XXX, col. 82 : *Mater itaque Domini nostri Jesu Christi in illa jam tunc muliere promissa est*, etc.; Prudence, *Cathem.*, hymn. III, v. 150, *P. L.*, t. LIX, col. 806 : *femineis vipera proteritur pedibus*; S. Avit, *Carmina*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. LIX, col. 340 : *Conterat illa caput, victoremque ultima vincat*; divers exégètes au temps du pseudo-Eucher, *Comment. in Gen.*, III, 15, *P. L.*, t. L, col. 914 : *Quidam autem, quod dictum est : Inimicitias ponam inter te et mulierem, de virgine, unde natus est Dominus, intellexerunt*; S. Isidore rapportant le même texte, *Mysticorum expositiones sacramentorum*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 221 (cf. Fidel Fita, *La Biblia y san Isidoro*, dans *Boletin de la Real Academia de la historia*, Madrid, 1910, t. LVI, p. 484 sq.); S. Fulbert de Chartres, *Serm.*, IV, *de nativ. B. M.*, *P. L.*, t. CXLI, col. 320 : *Hæc (Maria) est ergo mulier ad quam divinum illud intendebat oraculum*; Rupert, *De victoria Verbi Dei*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1256 : *Equidem principaliter beata Virgo Maria, mulier illa est inter quam et serpentem inimicitias positurum se dixit, et posuit Deus;* S. Bernard, *Homil.*, II, *super Missus est*, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 63: *Quam tibi aliam prædixisse Deus videtur, quando ad serpentem dixit : Inimicitias ponam inter te et mulierem?* De même, *Serm. de duodecim prærogativis B. M.*, n. 4, *ibid.*, col. 431: *Nimirum Ipsa est quondam a Deo promissa mulier, serpentis antiqui caput virtutis pede contritura.*

Mais pour avoir pleinement la pensée des Pères, il ne suffit pas de considérer les applications plus ou moins directes qu'ils ont pu faire du Protévangile; il faut encore, comme le remarque à bon droit Palmieri, *Tractatus de peccato originali et de immaculato B. V. Deiparæ conceptu*, 2e édit., Rome, 1904, p. 304, tenir compte de la doctrine, commune parmi eux, du nouvel Adam et de la nouvelle Ève, unis dans l'œuvre de la réparation; doctrine appartenant à la tradition patristique des premiers siècles et qui, à ce titre, sera développée plus loin. Ébauchée par saint Justin et poussée plus avant par saint Irénée, elle se trouve aussi chez le plus ancien des Pères latins, Tertullien, avec moins de relief, mais nette encore dans ses lignes fondamentales, *De carne Christi*, 17, *P. L.*, t. II, col. 782 : « Dieu a recouvré par une opération contraire son image et sa ressemblance dont le démon s'était rendu maître. Dans Ève encore vierge s'était insinuée la parole qui créa la mort; c'est aussi dans une vierge que devait descendre le Verbe de Dieu qui créa la vie, afin que le même sexe qui avait été la cause de notre perte devînt l'instrument de notre salut. » De là résulte, entre la première femme et la mère du Sauveur, une antithèse qui, dans la période postnicéenne, s'énonce couramment sous forme d'adage : *Mors per Evam, vita per Mariam*, dit saint Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, n. 21, *P. L.*, t. XXII, col. 408; au lieu d'Ève, Marie, ἀντὶ τῆς Εὔας ἡ Μαρία, dit saint Jean Chrysostome, *Homil. in Pascha*, n. 2, *P. G.*, t. LII, col. 768; et saint Éphrem,

Hymni et sermones, t. II, col. 526 : « La mort est venue par Ève, et la vie par Marie. » D'autres témoignages, plus importants ceux-là, n'expriment pas seulement l'antithèse entre les deux femmes, mais en déterminent la portée dans l'ordre providentiel, conformément à l'idée contenue dans le texte de Tertullien. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 742 : « Comme la mort était venue par Ève encore vierge, il convenait que la vie revînt par une vierge; » S. Éphrem, *De diversis*, serm. III, *Opera syr. lat.*, t. III, p. 607 : « Ce qui a été un instrument de mort, a donc été un instrument de vie; » S. Augustin, *De agone christiano*, c. XXII, n. 24, *P. L.*, t. XL, col. 203 : « Il fallait que le diable souffrît de sa défaite par les deux sexes, comme il avait joui de son triomphe sur les deux; ce n'aurait pas été assez pour son châtiment que les deux sexes fussent délivrés, si les deux n'avaient point contribué à la délivrance. » Cf. Maxime de Turin, *Homil.*, XV, *de nativ. Dom.*, X, *P. L.*, t. LVII, col. 254.

Il y a donc, de la part de Dieu, un plan de revanche sur le démon; plan qui comprend, en face d'Adam et d'Ève formant le groupe des vaincus, Jésus-Christ et sa mère formant le groupe des vainqueurs. D'où vient cette doctrine? Pour ce qui concerne le Sauveur, nul doute qu'il n'en faille chercher le fondement dans l'Évangile et les écrits apostoliques, Joa., XII, 31; Rom., V, 14 sq.; Gal., II, 15; Heb., II, 14; I Joa., III, 8; car les expressions patristiques rappellent à la mémoire ces divers passages. Mais pour ce qui concerne la mère du Sauveur, nul autre fondement ne paraît assignable, qu'un rapprochement entre le récit de la chute originelle, Gen., III, 1-10, et celui de l'Annonciation, Luc., I, 26-39. Au colloque du démon avec Ève, les Pères opposent le colloque de l'archange Gabriel avec la Vierge de Nazareth; à l'orgueil et à la désobéissance de la première femme, ils opposent l'humilité et l'obéissance de Marie; à la ruine que la conduite de l'ancienne Ève attira sur le genre humain, ils opposent le relèvement dont la conduite de la seconde Ève fut la condition et le principe. Cette dernière considération, telle qu'elle apparaît dans ceux des Pères qui l'ont tant soit peu développée, nous reporte au Protévangile. La traduction de la Vulgate, attribuant à la femme la défaite du serpent : *Ipsa conteret caput tuum*, confirme à sa manière cette conclusion; car elle suppose dans ceux qui l'introduisirent ou l'adoptèrent la conviction d'une union étroite entre la femme et son rejeton dans la lutte contre l'ennemi, en sorte que la victoire de l'un pût être aussi considérée comme victoire de l'autre. Il n'est nullement prouvé que cette traduction ait introduit dans le texte un apport doctrinal objectivement distinct; elle contient, en réalité, la détermination et l'expression de ce qui était enveloppé dans le sens intégral de la mystérieuse prophétie.

Prise dans toute son ampleur, la doctrine du nouvel Adam et de la nouvelle Ève forme donc comme une interprétation pratique du Protévangile; les Pères y ont trouvé le Messie et sa mère, quoiqu'il en soit de la question de terminologie, discutable mais secondaire, à savoir s'il faut dire que tels et tels les y ont vus directement et explicitement, ou bien indirectement et implicitement. Les considérations précédentes écartent seulement l'opinion arbitraire de ceux qui, ne reconnaissant là que des données exclusivement traditionnelles, enlèvent par le fait même toute valeur scripturaire à l'argument tiré du Protévangile. Elles nous font aussi dépasser l'hypothèse d'un sens spirituel ou typique, qui serait fondé sur un rapport d'analogie entre Ève, redevenant après son repentir l'ennemie du démon, et Marie, réalisant pleinement avec son divin Fils l'inimitié prédite. L'hypothèse ne rentre ni dans le cadre historique de la révélation écrite ni dans celui de la tradition primitive. Quand l'Écriture fait mention d'Ève en dehors des premiers chapitres de la Genèse, où elle raconte son état primitif et sa chute, c'est toujours en rattachant à sa personne l'idée de ruine, de séduction, de prévarication. Eccli., XXV, 33; II Cor., XI, 3; I Tim., II, 14. De même, quand les anciens Pères considèrent la première femme après sa déchéance, ce n'est pas pour la comparer à la mère du Sauveur victorieuse avec son divin Fils; c'est, d'ordinaire, pour opposer l'une et l'autre, suivant l'antithèse connue. Un autre rapprochement leur est, il est vrai, suggéré par le titre et la qualité de *mère des vivants*, Gen., III, 20 : Ève, mère du genre humain dans l'ordre physique, devient pour saint Épiphane, *loc. cit.*, et d'autres après lui, la figure de Marie, mère des hommes dans l'ordre de la grâce; mais si ce rapprochement confirme qu'aux yeux de ces Pères Marie est la nouvelle Ève, il n'entraîne aucun rapport typique entre les deux femmes envisagées comme adversaires victorieuses du serpent. Voir card. Billot, *De Verbo incarnato*, 4e édit., p. 374 sq., note.

C'est donc avec raison que, dans la bulle *Ineffabilis*, il est dit des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques : « Ils ont enseigné que par ce divin oracle, *Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne*, Dieu avait clairement et ouvertement montré à l'avance le miséricordieux rédempteur du genre humain, Jésus-Christ, son Fils unique, et désigné sa bienheureuse mère, la Vierge Marie. » Idée reprise, mais sous une forme plus absolue, par Léon XIII dans cette phrase qui contient une allusion manifeste au Protévangile : « Au début des siècles, quand, par leur péché, nos premiers parents se furent souillés eux-mêmes et eurent souillé toute leur postérité d'une commune tache, l'auguste Vierge Marie fut constituée comme le gage du salut et du relèvement futur. » Encycl. *Augustissimæ*, sur le rosaire, 12 septembre 1897.

c) Marie immaculée dans le Protévangile. — Le glorieux privilège de la mère de Dieu ne ressort pas immédiatement de ce qui précède. Des Pères ont vu dans la femme de la Genèse Marie, nouvelle Ève, sans y voir Marie conçue sans péché; il en fut ainsi de saint Bernard, si catégorique en ce qui concerne le premier point. Pour lui, comme pour d'autres, l'inimitié de la bienheureuse Vierge et son triomphe se seraient réalisés, soit en général dans sa vie morale, par l'absence complète de toute faute personnelle, soit en particulier, au jour de l'Annonciation, alors que par sa foi, son humilité et son obéissance, elle fit contre-poids à l'incrédulité, à l'orgueil, à la désobéissance de l'ancienne Ève et nous donna le Sauveur. En outre, n'ayant pas traité formellement de la conception de Marie, les Pères des premiers siècles n'ont pas relié le privilège qui s'y rattache au rôle de nouvelle Ève que le Protévangile leur a révélé. Mais c'est là une question de fait qui ne préjuge en rien la question de droit. Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, les anciens Pères ne sont pas parvenus à la connaissance explicite de ce qui n'était contenu que d'une façon implicite dans le texte génésiaque et ceux qui le complètent ou l'éclairent. Ils n'en ont pas moins posé, par la doctrine de la nouvelle Ève, intimement unie au nouvel Adam dans l'œuvre de la réparation, les prémisses d'où la conclusion devait sortir un jour, l'Esprit-Saint aidant. Aussi, quand le problème de la conception de Marie entrera dans une phase de discussion formelle et publique, les défenseurs du privilège commenceront à invoquer expressément le Protévangile, par exemple, au XIIe siècle, Osbert de Clare et Pierre Comestor dans leurs sermons *De conceptione*.

La femme de la Genèse et son lignage désignant. à tout le moins principalement, Marie et son divin Fils, l'inimitié annoncée et voulue efficacement par Dieu se présente comme commune à l'un et à l'autre; elle sera, pour la mère comme pour le Fils, complète, absolue. C'est là ce qui donne au plan de revanche divin toute sa signification et toute sa portée; au groupe des vaincus, Adam et Ève, un nouveau groupe est substitué, le groupe des vainqueurs, qui se compose aussi d'un homme et d'une femme. La première Ève repentante et relevée a repris, il est vrai, les hostilités contre le serpent; mais dans cette femme d'abord vaincue et n'ayant pas recouvré l'innocence originelle, la revanche ne peut être que partielle et relative; il n'y aura de revanche totale et absolue que le jour où l'Ève primitive, celle qui sortit toute pure des mains du créateur, revivra pour ainsi dire en une autre elle-même et se retrouvera près du nouvel Adam pour la lutte suprême.

Ainsi présentée, la preuve est indépendante du pronom *Ipsa*, qui se lit dans la Vulgate; elle s'appuie directement, non sur le second membre du verset, où ce terme apparaît, mais sur le premier : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc. Les Actes préparatoires à la définition mettent d'ailleurs ce point hors de doute. La grande majorité des théologiens consultés, seize sur vingt, avaient invoqué le texte en faveur du privilège, la plupart d'une façon ferme. Les membres de la commission spéciale, chargée de préparer la bulle, insérèrent la preuve dans le *Silloge degl' argomenti*, avec cette appréciation : *Deus non obscure præsignificasse videtur;* mais ils ne firent appel qu'au premier membre du verset, entendu d'inimitiés communes au Messie et à sa mère : *non alias atque alias, sed unas atque easdem inimicitias ab ipso Deo ponendas.* Les notes explicatives, *Dichiarazioni*, renvoyaient à un opuscule du P. Patrizi, *De immaculata Mariæ origine a Deo prædicta*, p. 26 sq., en particulier pour ce qui concernait l'inefficacité de ces paroles : *ipsa conteret caput tuum*, prises directement en elles-mêmes. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 47, 55. La position est encore mieux précisée dans le document intitulé: *Breve esposizione degli Atti della Commissione speciale;* car deux conclusions y sont formulées : *a)* On ne peut pas tirer un argument solide en faveur de l'immaculée conception de ces paroles de la Genèse : *Ipsa conteret caput tuum; b)* ce privilège a un fondement solide dans ces autres paroles : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc. En appuyant cette interprétation du texte sur l'autorité des saints Pères, les théologiens de la Commission spéciale n'invoquent pas une affirmation explicite, mais seulement ce qu'ils appellent *una tradizione allusiva a quel luogo*, c'est-à-dire une tradition se manifestant par des allusions à la lutte et à la victoire communes du nouvel Adam et de la nouvelle Ève. Les exemples donnés appartiennent à des auteurs du v[e] siècle ou postérieurs : Prudence, Proclus, les auteurs anonymes de l'homélie *In annuntiatione Deiparæ* et de la lettre *De viro perfecto*, saint Joseph l'Hymnographe et autres poètes liturgiques de l'Orient. Sardi, *op. cit.*, t. I, p. 796. Textes déjà signalés ou que nous retrouverons au cours de cette étude.

La communauté d'inimitié, attribuée dans la bulle au Messie et à sa mère, *ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias*, fit quelque difficulté. Dans la réunion du 20 novembre 1854, Mgr Malou, évêque de Bruges, objecta que la chose n'était établie ni par le texte biblique, ni par l'interprétation que les Pères en avaient donnée; mais il retira son objection quand on eut bien expliqué le caractère implicite ou indirect de la preuve et de quelle manière elle se rattachait à la tradition patristique et ecclésiastique. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 169, 199 sq., 209. Un peu plus tard, le cardinal De Angelis, archevêque de Fermo, demanda qu'on indiquât de quelque manière une différence entre la femme et son rejeton relativement aux inimitiés à l'égard du démon. *Ibid.*, p. 290. Toutes ces circonstances donnent une singulière importance au texte définitif de la bulle, comparé avec les rédactions précédentes. *Ibid.*, p. 307. Il s'en distingue par plusieurs additions : les adverbes *clare aperteque*, qui accentuent le caractère messianique du Protévangile d'après les Pères; surtout la finale, où la communauté d'inimitié est maintenue et même mise en relief, mais où, en même temps, la subordination de Marie à son Fils dans la lutte et dans la victoire est soulignée par ces mots : *una cum Illo, et per Illum.* Additions imprimées en lettres italiques dans la traduction qui suit : « Les Pères et les écrivains ecclésiastiques... ont enseigné que, par ce divin oracle : *Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne*, Dieu avait *clairement et ouvertement* montré à l'avance le miséricordieux rédempteur du genre humain, Jésus-Christ, son Fils unique, *et désigné sa bienheureuse mère, la Vierge Marie, et en même temps exprimé d'une façon marquée (insigniter) la commune inimitié de l'un et de l'autre contre le démon. C'est pourquoi, comme le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, se servit de la nature humaine qu'il avait prise pour détruire l'arrêt de condamnation porté contre nous et l'attacha triomphalement à la croix, ainsi la très sainte Vierge, unie avec Lui étroitement et inséparablement, fut avec Lui et par Lui l'éternelle ennemie du serpent venimeux et le vainquit pleinement en lui broyant la tête sous son pied virginal.* » Texte qui contient deux phrases nettement distinctes : une première, narrative, où l'on attribue aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques le susdit enseignement, *docuere;* une seconde, déductive, *quocirca....*, où les Pères ne sont plus mis directement en scène; ce sont les rédacteurs de la bulle et Pie IX avec eux, qui, partant de l'enseignement des Pères comme fournissant le principe, tirent la conséquence et font l'application.

Ces considérations d'ordre positif permettront d'apprécier à leur juste valeur certaines critiques faites couramment, dans des encyclopédies protestantes ou rationalistes, par les adversaires du dogme ou de la bulle de définition. Quand, par exemple, on reproche aux théologiens de Pie IX d'avoir fondé leur argumentation sur une leçon fautive, *Ipsa* de la Vulgate, on attribue à ces théologiens et au pape lui-même exactement le contraire de ce qu'ils ont voulu faire et ont fait réellement. Quand on objecte que, parmi les anciens Pères, nul n'a entendu l'oracle génésiaque dans le sens immaculiste, on mêle, inconsciemment peut-être, ce qui, dans la bulle, est proprement attribué aux Pères et ce qui s'y trouve affirmé comme une conséquence tirée de leur enseignement. Ces adversaires méconnaissent le véritable état de la question, en ne tenant compte que des affirmations directes et explicites; ils négligent à tort ce qui peut être contenu d'une façon soit équivalente, soit indirecte ou implicite, dans la doctrine générale des écrivains primitifs sur Marie nouvelle Ève et leurs allusions à l'union de cette nouvelle Ève avec le nouvel Adam dans la lutte victorieuse contre Satan.

Voir les théologiens traitant de l'immaculée conception : Plazza, *op. cit.*, Act. I, a. 1, n. 77-85; Perrone, *De immaculato B. Mariæ V. conceptu disquisitio theologica*, p. 204 sq.; dans *Pareri dell' episcopato cattolico*, Rome, 1852, t. VI; Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu commentarius*, sect. V, c. 1, Rome, 1854; Palmieri, d'abord *Tractatus de Deo creante et elevante*, th. LXXXVIII, Rome, 1878, puis *Tractatus de peccato originali et de imma-*

culato B. Mariæ V. conceptu, th. XXIII, Rome, 1904; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, n. 1687 sq.; Christ. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante et elevante*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, n. 302; L. Janssens, *Summa theologica. Tractatus de Deo homine*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. V, p. 43-64; L. Billot, *De Verbo incarnato*, th. XLI, Rome, 1904; G. Van Noort, *De Deo redemptore*, 2e édit., Amsterdam, 1910, n. 215, 223, 244; C. Van Crombrugghe, *Tractatus de beata Virgine Maria*, Gand, 1913, p. 113-118.

Études spéciales : F. X. Patrizi, *De* הוא, *hoc est de immaculata Mariæ origine a Deo prædicta disquisitio*, Rome, 1853; E. Bigarro, *Purissimæ Virginis Mariæ Dei Genitricis conceptus quomodo immaculatus biblico* τοῦ πρωτευαγγελίου *testimonio statuendus*, Venise, 1850, dans *Pareri dell' episcopato cattolico*, t. VII, p. LXXXI sq.; G. Meignan, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament*, t. I, *Prophéties du Pentateuque*, Paris, 1866, p. 238-261; V. Cardella et H. Legnani, *La Donna del Protoevangelo e le sue relazioni colla Chiesa*, dans *Civiltà cattolica*, nov.-déc. 1869, 7e série, t. VIII, p. 560, 650; Al. Schæfer, *Die Gottesmutter in der hl. Schrift*, Munster, 1887, p. 105 sq.; H. Legnani, *De secunda Eva commentarius in Protoevangelium*, Venise, 1888; J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, IIe part., Paris, 1902, l. I, c. II; M. Flunck, *Das Protoevangelium und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1904, t. XXVIII, p. 641-671; H. Bremer, *Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezeiung der Erlösung*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz, 1904, p. 752-773; L. Murillo, *El Protoevangelio y el dogma de la concepción inmaculada de Maria*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, num. extraord. (à compléter par *El Génesis*, du même auteur, Rome, 1914, p. 303-307); S. Protin, *Le Protévangile et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1904, t. V, p. 449-460; G. Arendt, *De Protoevangelii habitudine ad immaculatam Deiparæ conceptionem*, Rome, 1904. Ce dernier ouvrage est la principale monographie sur la question.

2. *La salutation angélique et celle d'Élisabeth.* — Émises par des personnages distincts et qui parlaient dans des circonstances différentes, mais l'un et l'autre au nom de Dieu ou sous l'action du Saint-Esprit, ces deux salutations doivent être rapprochées, la seconde complétant en quelque sorte la première.

Luc., I, 28. Ave, gratia plena; Dominus tecum; [benedicta tu in mulieribus].	Je vous salue, pleine de grâce; le Seigneur est avec vous; [vous êtes bénie entre les femmes].
42. Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui.	Vous êtes bénie entre les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni.

Dans le texte grec de la salutation angélique, on lit seulement d'après les manuscrits : Χαῖρε, κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ; les autres paroles, qui se retrouvent dans de très anciennes versions et divers écrits des premiers siècles, ont été vraisemblablement empruntées à la salutation d'Élisabeth : Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.

Ce qui frappe d'abord dans la salutation angélique, ce sont les premiers mots, soulignés ainsi par Origène, *In Lucam*, homil. VI, *P. G.*, t. XIII, col. 1815 : « Puisque l'ange salua Marie en des termes nouveaux, que je n'ai pu trouver dans toute l'Écriture, il faut en dire quelque chose. Cette expression : Χαῖρε, κεχαριτωμένη, je ne me rappelle pas en effet l'avoir lue dans aucun autre endroit des saints Livres; par ailleurs, ce n'est point à un homme que sont adressées ces paroles : Χαῖρε, κεχαριτωμένη, c'est une salutation exclusivement réservée à Marie. » Passage dont saint Ambroise s'est inspiré quand il dit de la bienheureuse Vierge, *Expos. Evang. secundum Lucam*, l. III, n. 9, *P. L.*, t. XV, col. 1555 sq. : *Benedictionis novam formulam mirabatur, quæ nusquam lecta est, nusquam ante comperta. Soli Mariæ hæc salutatio servabatur.* La remarque du docteur alexandrin, reprise par l'évêque de Milan, suppose manifestement que l'un et l'autre attribuaient au mot κεχαριτωμένη une portée bien supérieure à cette froide traduction d'auteurs protestants : *qui as été justifiée.* Le mot χάρις signifie dans le Nouveau Testament une grâce, une faveur, un bienfait venant de Dieu; ce qui, dans le participe passé κεχαριτωμένη, étant données la dérivation et la forme du verbe correspondant χαριτοῦν, mène directement au sens d'*enrichie, comblée de grâce.* Knabenbauer, *Comment. in h. l.*, p. 60 sq. De même, quand Élisabeth, « remplie de l'Esprit-Saint », proclame sa cousine « bénie entre les femmes », il s'agit évidemment d'une bénédiction exceptionnelle, unique, dont la raison et la mesure se tirent des relations intimes de Marie avec celui dont il est dit : « Et le fruit de vos entrailles est béni. »

Cette plénitude de grâces et cette bénédiction singulière, qui sont propres à la mère de Dieu, renferment-elles le privilège d'une conception sans tache? Les membres de la Consulte théologique instituée par Pie IX en 1848 eurent à l'égard du texte de saint Luc la même attitude, dans l'ensemble, qu'à l'égard du Protévangile. La plupart le proposèrent comme argument valide ou le supposèrent tel; ceux qui n'avaient pas admis la force probante du texte génésiaque n'admirent pas davantage celle de la salutation angélique, et quelques autres s'abstinrent d'en faire mention. Il ne figure pas parmi les preuves indiquées dans le *Silloge degli argomenti*, comme devant être utilisées. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 47. En revanche, le compte rendu des Actes de la Commission spéciale, *Esposizione degli Atti*, contient l'argument comme admis d'un consentement unanime, sous cette détermination : Les paroles de l'ange, Luc., I, 28, ne suffisent pas, prises matériellement, à prouver le privilège de l'immaculée conception; elles le prouvent, si l'on y joint la tradition exégétique des saints Pères. *Ibid.*, t. I, p. 799 sq., conclus. III et IV.

Le passage de la bulle qui se rapporte à la salutation angélique, § *Cum vero ipsi Patres*, est rédigé dans le même sens : « Les Pères et les écrivains ecclésiastiques, considérant attentivement qu'au moment d'annoncer à la bienheureuse Vierge l'ineffable dignité de mère de Dieu, l'ange Gabriel, parlant au nom et par l'ordre de Dieu, l'avait appelée *pleine de grâce*, ont enseigné que, par cette salutation singulière et solennelle, jusqu'alors inouïe, la mère de Dieu nous avait été présentée comme le siège de toutes les grâces divines, comme ornée de tous les dons de l'Esprit divin, bien plus, comme un trésor presque infini et un abîme inépuisable de ces mêmes dons; de telle sorte que, *n'ayant jamais été soumise à la malédiction, mais ayant avec son Fils participé à une perpétuelle bénédiction*, elle a mérité de s'entendre dire par Élisabeth sous l'action du Saint-Esprit : *Vous êtes bénie parmi les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni.* » Le membre de phrase correspondant ici au latin : *nunquam maledictis obnoxia, et una cum Filio perpetuæ benedictionis particeps*, est propre au texte définitif de la bulle. Que l'addition ait été suggérée à Pie IX, ou qu'il l'ait fait insérer « au dernier moment, de son propre mouvement et non sur la remarque de quelques consulteurs », comme l'affirme le P. Jugie, *Le témoignage de saint Luc sur l'immaculée conception*, p. 69, la nature et la valeur n'en seraient pas changées; mais il reste que ce membre de phrase met en plein relief, comme renfermée dans la salutation d'Élisabeth, l'idée de bénédiction perpétuelle, sans toutefois faire reposer sur cette idée toute la force de la preuve, car le contexte montre surabondamment qu'elle repose encore et surtout sur le *gratia plena.*

Ainsi comprise, la preuve de l'immaculée conception tirée de la salutation angélique est inséparablement liée à l'enseignement des Pères et des écrivains

ecclésiastiques; enseignement qui sera développé plus loin. Quelques témoignages notables apparaissent dès le IVe siècle avec les saints Éphrem, Ambroise et Épiphane. Mais le plus grand nombre se rapportent à la période postéphésienne; alors commencent à se dérouler ces litanies ou séries d'*Ave*, qui sont comme autant de commentaires oratoires de la salutation angélique. Contentons-nous ici d'énoncer quelques considérations générales qu'il importe de ne pas perdre de vue, si l'on veut apprécier exactement la valeur de la preuve fournie par les paroles de l'ange et celles d'Élisabeth, étudiées sous la lumière de la tradition active. Les Pères, même ceux des premiers siècles, comme Justin, Irénée, Éphrem, Épiphane, ont rapproché, nous l'avons vu plus haut, le dialogue qui s'établit, au jour de l'Annonciation, entre l'archange Gabriel et la Vierge Marie, de celui qui avait eu lieu, au paradis terrestre, entre le serpent tentateur et la première femme. Ce rapprochement leur a servi pour saisir dans toute sa portée la mystérieuse prédiction de la Genèse et y voir la nouvelle Ève à côté du nouvel Adam; par une conséquence logique, il y a pour eux comme une réaction du Protévangile sur la salutation angélique, et cette circonstance les aide à mieux comprendre la plénitude de grâces, l'union avec Dieu et la bénédiction propres à la nouvelle Ève, mère du Verbe incarné. En outre, dans leurs commentaires du texte ou leurs éloges de la bienheureuse Vierge, ils ne s'arrêtent pas au seul terme de κεχαριτωμένη, ils pèsent aussi les autres mots, soit de la salutation angélique : *Le Seigneur est avec vous*, soit de la salutation d'Élisabeth : *Vous êtes bénie entre les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni;* alors le Fils et la mère leur apparaissent unis dans la bénédiction divine, de même qu'ils leur apparaissent unis, à titre de nouvel Adam et de nouvelle Ève, dans la lutte contre le serpent homicide et le relèvement du genre humain. Enfin cette plénitude de grâces, cette union spéciale avec Dieu, cette bénédiction singulière qui sont propres à Marie, mère du Verbe fait homme et nouvelle Ève, les Pères ne les rapportent pas, sauf quelques exceptions formellement désavouées par les autres, au seul moment où elle devient mère; ils les considèrent comme des perfections préalables : Marie est déjà pleine de grâce, spécialement unie avec Dieu, singulièrement bénie, quand l'archange Gabriel la salue au nom du Très-Haut, et elle est telle, dans sa vie antérieure, en vertu de raisons ou de principes qui valent, non pour tel instant déterminé, mais indistinctement et indéfiniment pour toute la durée de son existence.

La conception immaculée de Marie est contenue dans cette doctrine d'une façon implicite ou équivalente, comme élément ou partie intégrante de cette plénitude de grâce, de cette union spéciale avec Dieu, de cette singulière bénédiction appelées en elle par son double titre de mère du Verbe incarné et de nouvelle Ève. Là s'insère naturellement le point de raccord entre l'interprétation patristique du texte de saint Luc et certaines considérations de théologiens modernes qui, prises spéculativement, pourraient paraître n'énoncer que de simples convenances; soit, par exemple, ce passage de Newman, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, trad. revue et corrigée par un bénédictin de l'abbaye de Farnborough, Paris, 1908, p. 68 sq. : « Est-ce trop inférer que Marie, devant coopérer à la rédemption du monde, avait reçu au moins autant de grâces que la première femme, qui fut, il est vrai, donnée comme aide à son époux, mais coopéra seulement à sa ruine? Si Ève fut élevée au-dessus de la nature humaine par ce don moral intérieur que nous appelons la grâce, y a-t-il témérité à dire que Marie eut une grâce plus grande? Cette considération donne un sens à la parole de l'ange qui salue Marie « pleine de grâce »; et cette explication du mot original est indubitablement vraie, aussitôt qu'on repousse l'hypothèse protestante, que la grâce est seulement une approbation ou acceptation extérieure, répondant au mot « faveur », tandis que, d'après l'enseignement des Pères, c'est une condition intérieure réelle ou qualité ajoutée à l'âme. Si Ève posséda ce don intérieur surnaturel dès le premier moment de son existence personnelle, peut-on nier que Marie n'ait eu pareillement ce don dès le premier moment de son existence personnelle? »

Plazza, *op. cit.*, Act. I, a. 2, n. 145-169; Passaglia, *op. cit.*, sect. v, c. IV; Palmieri, *De Deo creante*, th. LXXXVIII; *De peccato origin.*, th. XXIV; Malou, *op. cit.*, c. VIII, a. 1; Al. Schäfer, *op. cit.*, p. 122-127; Knabenbauer, *Comment. in Evangel. sec. Lucam*, Paris, 1896, p. 60-64; L. Janssens, *op. cit.*, p. 56-58; M. Jugie, *Le témoignage de saint Luc sur l'immaculée conception*, dans *Notre-Dame*, 1911, t. I, p. 67-69.

2° *Textes inefficaces ou secondaires.* — 1. *L'épouse sans tache; la cité sainte ou la sagesse créée par Dieu lui-même.* — A ces idées ou autres semblables se rattachent un certain nombre de textes de l'Ancien Testament empruntés au Cantique des cantiques, aux psaumes et aux livres sapientiaux.

Cant., II, 2 : Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.	Comme un lis au milieu des épines, telle est ma bien-aimée parmi les jeunes filles.
III, 6 : Quæ est ista quæ ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhæ et thuris et universi pulveris pigmentarii?	Quelle est celle-ci qui monte du désert, comme une colonne de fumée, exhalant la myrrhe et l'encens, tous les aromates du parfumeur?
IV, 1, 7, 12, 13 : Quam pulchra es, amica mea, quam pulchra es!... Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te... Hortus conclusus soror mea, sponsa, hortus conclusus, fons signatus. Emissiones tuæ paradisus malorum punicorum, cum pomorum fructibus..	Que vous êtes belle, mon amie, que vous êtes belle!... Vous êtes toute belle, mon amie, et il n'y a point de tache en vous... C'est un jardin fermé que ma sœur fiancée, une source fermée, une fontaine scellée, un bosquet où croissent les grenades avec les fruits les plus exquis.
V, 2 : Aperi mihi, soror mea, sponsa, columba mea, immaculata mea...	Ouvrez-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, mon immaculée...
VI, 9 : Quæ est ista, quæ progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?	Quelle est celle-ci, qui apparaît comme l'aurore, belle comme la lune, pure comme le soleil, mais terrible comme une armée en bataille?
Ps. XLV, 6 : Deus in medio ejus : non commovebitur; adjuvabit eam Deus mane diluculo.	Dieu est au milieu d'elle : elle est inébranlable; de bon matin Dieu vient à son secours.
LXXXVI, 3, 5 : Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei... Ipse fundavit eam Altissimus.	Des choses glorieuses ont été dites sur vous, cité de Dieu... C'est le Très-Haut qui l'a fondée.
CXXXII, 8 : Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ!	Levez-vous, Seigneur, venez au lieu de votre repos, vous et l'arche de votre sainteté!
Eccli., XXIV, 14 : Ab initio et ante sæcula creata sum.	Dès le commencement et avant tous les siècles j'ai été créée.
Prov., VIII, 22 : Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.	Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes.
IX, 1 : Sapientia ædificavit sibi domum, excidit columnas septem.	La sagesse a bâti sa maison, elle a taillé ses sept colonnes.
Sap., I, 4 : In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.	La sagesse n'entre pas dans une âme méchante, et n'habite pas dans un corps esclave du péché.

Tous ces textes ont été appliqués à Marie immaculée, quelques-uns rarement, d'autres fréquemment.

La bulle *Ineffabilis*, § *Quam originalem*, nous fournit un exemple en ce qui concerne quelques textes des livres sapientiaux : « Les termes mêmes dont se servent les divines Écritures pour parler de la Sagesse incréée et pour représenter ses éternelles origines, l'Église a coutume de les employer dans ses offices et dans la liturgie sacrée, en les rapportant aux origines de cette Vierge, prévues dans un seul et même décret avec l'incarnation de la divine Sagesse. » De telles applications sont évidemment propres à nous révéler la croyance personnelle de ceux qui les font; d'où cette juste remarque du P. J.-B. Terrien, *La mère de Dieu*, Introd., p. xv : « L'autorité de l'Église, qui les emploie (ces textes) pour nous dire ce qu'elle pense et ce que nous devons penser de Marie, peut leur donner par cet emploi même toute la valeur d'un argument théologique. Ils deviennent dès lors la manifestation de sa croyance et de ses pensées. » Mais la question présente est tout autre : les applications des textes répondent-elles au sens littéral, ou du moins à un sens spirituel suffisamment établi, en sorte qu'on puisse légitimement l'attribuer à l'écrivain sacré ou à l'Esprit-Saint, auteur principal? Pour ce qui est du sens direct et principal, la réponse négative s'impose : il s'agit, dans les psaumes, de Jérusalem, la cité sainte; dans les livres sapientaux, de la Sagesse divine, personnifiée ou personnelle; dans le Cantique des cantiques, de la synagogue ou de l'Église, suivant l'opinion plus communément admise. Voir Cantique, t. ii, col. 1678.

Marie rentre-t-elle dans ces textes au moins indirectement ou secondairement, soit dans le sens spirituel ou typique, comme figurée par la cité sainte et l'épouse du Cantique, soit dans une certaine extension du sens littéral, comme étroitement liée sous divers rapports avec la sagesse divine? Des théologiens l'affirment, notamment Mgr Malou, *op. cit.*, c. viii, a. 3 : le sens mystique serait fondé, dans le Cantique, sur la ressemblance parfaite qui existe entre les destinées et prérogatives de l'Église et celles de la mère de Dieu; dans le livre des psaumes, sur l'analogie commune à la cité et à la mère de Dieu; dans les Proverbes et l'Ecclésiastique, sur l'association entre le Sauveur et sa mère, que la sainte Écriture et la tradition nous révèlent. De même Scheeben, *Handbuch*, t. iii, n. 1534-1549, surtout 1690, où il insiste sur plusieurs versets du Cantique, d'abord ii, 2 et vi, 9, puis iii, 6 et iv, 1 sq. Le plus grand nombre, cependant, n'estiment pas qu'il y ait de la part des Pères ou de l'Église un consentement ou un usage suffisant pour justifier l'application de ces textes à la sainte Vierge en un sens spirituel ou quasi-littéral plutôt qu'en un sens accommodatice. En outre, les raisons alléguées ne prouvent pas ce qu'il faudrait prouver : autre chose, en effet, est d'établir l'existence d'un rapport, soit de similitude entre Jérusalem, cité de Dieu, ou l'épouse du Cantique, comme type, et Marie, comme antitype, soit d'une étroite connexion entre la Sagesse divine et la mère du Verbe incarné; autre chose est d'établir que ce rapport entraîne, comme conséquence voulue et manifestée dans ces mêmes textes, l'exemption du péché originel ou la sanctification de Marie au premier instant de son existence. Marie considérée comme mère de Dieu, alors qu'elle porte en son sein le Verbe fait chair, n'est-elle pas la cité sainte de Dieu, l'épouse du Cantique, le splendide reflet de la Sagesse divine? Les textes allégués n'ont donc pas, par eux-mêmes, de valeur démonstrative, quand il s'agit de prouver l'immaculée conception par la sainte Écriture; ils donnent seulement lieu à des accommodations utiles, mais qui supposent déjà une connaissance préalable du privilège. Aussi n'ont-ils pas été invoqués par les théologiens de la Commission spéciale, ni dans l'*Esposizione degli Atti*, t. i, p. 798, ni dans le *Silloge degli argomenti*, t. ii, p. 47.

Passaglia, *op. cit.*, sect. iv, *Scripturarum ad Virginem accommodatio*, t. ii, p. 513 sq.; Perrone, *Disquisitio*, dans *Pareri*, t. vi, p. 368; A. Schæfer, *op. cit.*, p. 99 sq.; R. de la Broise, *La sainte Vierge et les livres sapientiaux*, dans les *Études*, 5 mai 1899, t. lxxix, p. 289-311; L. Janssens, *op. cit.*, p. 59-61.

2. *La femme et le dragon*. Apoc., xii. — Outre la salutation angélique, le Nouveau Testament renferme un passage dont on peut se demander s'il a quelque rapport avec le glorieux privilège de Marie; c'est le c. xii de l'Apocalypse, où l'apôtre saint Jean raconte l'une des mystérieuses visions qu'il eut dans l'île de Patmos : « Une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles. » Les artistes chrétiens se sont inspirés de ce verset dans l'une des plus belles représentations qu'ils nous aient donnée de la Vierge sans tache. Deux fois le verset apparaît dans l'office de l'Immaculée Conception, au 6e répons de matines et au capitule de none. Enfin Pie X l'a utilisé dans son encyclique du 2 février 1904, *Ad diem illum*, pour le cinquantième anniversaire de la définition. Mais ces applications ne constituent pas une interprétation authentique; une simple accommodation suffit à les justifier. Le texte doit être examiné de plus près, et le verset 1er ne doit pas être pris à part du reste du chapitre.

1. Et signum magnum apparuit in cælo : mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim; 2. et in utero habens, clamabat parturiens, et cruciabatur ut pariat.	1. Un grand signe parut dans le ciel : une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles; 2. elle était enceinte et criait, étant en travail et dans les douleurs de l'enfantement.
3. Et visum est aliud signum in cælo : et ecce draco magnus rufus, habens capita septem, et cornua decem, et in capitibus ejus diademata septem; 4. et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum cæli, et misit eos in terram; et draco stetit ante mulierem, quæ erat paritura, ut, cum peperisset, filium ejus devoraret.	3. Et un autre signe parut dans le ciel : un grand dragon roux, qui avait sept têtes et dix cornes et, sur ses têtes, sept diadèmes; 4. de sa queue il entraînait le tiers des étoiles du ciel, et il les jeta sur la terre. Et le dragon se tint devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer son fruit, dès qu'elle l'aurait enfanté.
5. Et peperit filium masculum, qui recturus erat omnes gentes in virga ferrea; et raptus est filius ejus ad Deum et ad thronum ejus; 6. et mulier fugit in solitudinem, ubi habebat locum paratum a Deo, ut ibi pascant eam diebus mille ducentis sexaginta.	5. Et elle mit au monde un enfant mâle, qui devait régir toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône. 6. Et la femme s'enfuit au désert, où Dieu lui avait préparé une retraite, afin d'y être nourrie pendant mille deux cents soixante jours.
7. Et factum est prælium magnum in cælo : Michael et angeli ejus præliabantur cum dracone; et draco pugnabat, et angeli ejus; 8. et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in cælo. 9. Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem, et projectus est in terram, et angeli ejus cum illo missi sunt...	7. Et il y eut un grand combat dans le ciel : Michel et ses anges combattaient contre le dragon; le dragon et ses anges combattaient; 8. mais ils eurent le dessous, et leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. 9. Et il fut précipité, le grand dragon, l'antique serpent, celui qui est appelé le diable et Satan, qui séduit le monde entier; il fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui...
13. Et postquam vidit draco quod projectus esset in terram, persecutus est	13. Et quand le dragon se vit précipité sur la terre, il poursuivit la femme qui

mulierem quæ peperit masculum; 14. et datæ sunt mulieri alæ duæ aquilæ magnæ, ut volaret in desertum in locum suum, ubi alitur per tempus, et tempora, et dimidium temporis, a facie serpentis. 15. Et misit serpens ex ore suo, post mulierem, aquam tanquam flumen, ut eam faceret trahi a flumine. 16. Et adjuvit terra mulierem, et aperuit terra os suum, et absorbuit flumen quod misit draco de ore suo. 17. Et iratus est draco in mulierem, et abiit facere prælium cum reliquis de semine ejus, qui custodiunt mandata Dei, et habent testimonium Jesu Christi...

avait mis au monde l'enfant mâle; 14. et les deux ailes du grand aigle furent données à la femme pour s'envoler au désert en sa retraite, où elle est nourrie un temps, des temps et la moitié d'un temps, loin de la face du serpent. 15. Et le serpent lança de sa bouche après la femme de l'eau comme un fleuve, afin de la faire entraîner par le fleuve. 16. Mais la terre vint au secours de la femme : elle ouvrit son sein et engloutit le fleuve que le dragon avait vomi. 17. Et le dragon fut rempli de fureur contre la femme, et il s'en alla faire la guerre au reste de sa race, à ceux qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus...

Quelle est cette femme qui, d'un côté, apparaît aux yeux ravis de l'apôtre comme enveloppée de splendeur, et qui, de l'autre, enfante dans les gémissements, puis devient, elle et son fruit, l'objet d'une singulière hostilité de la part du grand dragon? Quelques anciens Pères l'ont identifiée avec la Vierge Marie, par exemple, chez les latins, l'auteur du *Serm.*, IV, *de symbolo ad catech.*, imprimé à la suite des sermons de saint Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 665; chez les grecs, le pseudo-Épiphane, *De laudibus S. Mariæ*, homil. V, *P. G.*, t. XLIII, col. 493 (à rapprocher du véritable Épiphane, disant que le verset 6, où nous voyons la femme fuyant au désert, a pu trouver son accomplissement en Marie : τάχα δὲ δύναται ἐπ' αὐτῇ πληροῦσθαι. *Hær.*, LXXVIII, 11, *P. G.*, t. XLII, col. 716). Cette opinion conserva longtemps des partisans en Orient, comme en témoignent, au VIe siècle, André de Césarée, et sur la fin du IXe, Aréthas, dans leurs commentaires sur l'Apocalypse. *P. G.*, t. CVI, col. 320, 660. Mais on ne peut admettre cette interprétation qu'en s'attachant exclusivement à certains traits du tableau, abstraction faite de l'ensemble et du rapport étroit qui existe entre le c. XII et le reste du livre. Aussi d'autres Pères, en plus grand nombre et de plus grande autorité, ont vu dans la femme de l'Apocalypse une personnification de l'Église, considérée comme mère spirituelle du corps mystique du Sauveur et soumise, en cette qualité, à la loi de la souffrance et de la persécution : S. Hippolyte, *De Antichristo*, 60-61, *P. G.*, t. X, col. 780; S. Victorin, *Scholia in Apoc.*, *P. L.*, t. V, col. 336; S. Méthode, *Symposion*, VII, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 145; S. Augustin, *Enarr. in ps. CXLII*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1846; Primasius, *in h. l.*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 872 sq.; André de Césarée et Aréthas, *loc. cit.*, et beaucoup d'autres à la même époque et dans les siècles suivants, en sorte que cette interprétation est devenue courante parmi les exégètes, malgré les divergences qui se produisent quand il s'agit d'expliquer dans les détails l'allégorie complexe contenue dans la vision de l'apôtre, ou de déterminer d'une façon précise en quelle période de son existence l'Église doit être considérée.

Marie n'est donc pas au premier plan dans le c. XII de l'Apocalypse; en est-elle complètement absente? C'est une autre question. Si plusieurs des traits dont se compose le tableau d'ensemble ne lui conviennent pas proprement, d'autres ne lui conviennent pas moins qu'à l'Église, et certains ne conviennent même à celle-ci qu'en vertu d'une sorte d'attribution qui lui est faite de prérogatives réellement propres à la mère de Dieu. C'est ainsi qu'en face du contraste présenté par l'Église apparaissant en même temps comme « mère souffrante » et « sous un aspect divin », un auteur récent a écrit : « Cette emphase symbolique surprendra moins, si l'on admet que la mère allégorique du Messie, la communauté, est ici représentée sous les traits qui conviennent premièrement à sa mère réelle. » B. Allo, *Le douzième chapitre de l'Apocalypse*, p. 540. De même, en face du ℣. 5 énonçant la naissance de l'enfant mâle destiné à régir toutes les nations, Newman fait cette réflexion : « Personne ne doute que l'« enfant mâle » ne soit une allusion à Notre-Seigneur; pourquoi donc la « femme » ne serait-elle pas une allusion à sa mère? » *Du culte de la sainte Vierge*, p. 87 sq. D'autres allusions sont relevées par divers commentateurs. Saint Jean a fait un portrait idéal où, pour peindre l'enfantement du Christ mystique et la maternité spirituelle de l'Église au cours des siècles, il s'est inspiré de faits qui se sont réalisés dans l'ordre historique où Jésus-Christ et sa mère ont vécu. Par là s'explique que beaucoup d'auteurs ont été amenés à voir dans la femme de l'Apocalypse non seulement l'Église personnifiée, mais encore Marie, son exemplaire; il y a seulement différence de terminologie. Les uns parlent de sens spirituel ou figuratif, dont le fondement est le rapport de ressemblance qui existe entre Marie et l'Église, comme entre l'exemplaire et la copie. D'autres, envisageant les deux termes d'une façon plus intime et plus profonde, ajoutent au rapport de ressemblance un rapport de dépendance et de connexion tel qu'en dehors de lui, le sens même littéral du texte sacré n'est pas saisi dans sa plénitude ou sa portée intégrale. Voir, entre autres, J.-B. Terrien, *La mère des hommes*, t. II, p. 71 sq.; Scheeben, *op. cit.*, n. 1531. Pour ces derniers, Marie rentre donc, indirectement ou implicitement, dans le sens littéral.

Loin de contredire les données traditionnelles, cette interprétation les concilie plutôt; elle synthétise et harmonise les deux courants qui se sont manifestés chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Que la femme de l'Apocalypse ait été identifiée, par les uns avec l'Église, par les autres avec la mère de Dieu, il n'y aurait en cela d'opposition stricte que si, de côté et d'autre, l'affirmation se posait dans un sens proprement exclusif, ce qui, en général, n'est point le cas. Ils ne sont pas rares, au contraire, ceux qui combinent les deux points de vue; voie moyenne dont saint Bernard est un illustre représentant, *Sermo de duodecim prærogativis B. V. M., ex verbis Apocalypsis*, XII, 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 430 sq. Le pieux docteur ne soutient pas, comme on le suppose parfois, que le texte sacré s'applique directement à Marie, mais que, néanmoins, on est en droit de le lui appliquer, n. 3 : *Esto siquidem, ut de præsenti Ecclesia id intelligendum propheticæ visionis series ipsa demonstret; sed id plane non inconvenienter Mariæ videtur attribuendum.* Idée que l'abbé de Clairvaux développe brillamment. Les précurseurs ne lui avaient pas manqué; qu'il suffise de citer, au VIe siècle, Primasius, *op. cit.*, et Cassiodore, *Complexiones in Apoc.*, XII, 7, *P. L.*, t. LXX, col. 1411; au VIIIe, Ambroise Autpert, *In Apoc.*, XII, dans *Maxima biblioth. Patrum*, Lyon, t. XIII, p. 530 sq. : *Ipsa beata ac pia Virgo hoc loco personam gerit Ecclesiæ, quæ novos quotidie populos parit;* au IXe, Haymon d'Halberstadt, qui répète le précédent, *Expos. in Apoc.*, XII, *P. L.*, t. CXVII, col. 1081, et Bérengaud, le pseudo-Ambroise, *Expos. in Apoc.*, XII, *P. L.*, t. XVII, col. 876. Dès lors, ce qui convient à la femme de l'Apocalypse, comme copie ou figure de Marie, mère du Christ et de son corps mystique, convient également à celle-ci, non par simple accommodation, mais proprement, en vertu d'une connexion réelle et objective. Ainsi, dans la femme « revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds

et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles, » Newman a-t-il pu voir, *op. cit.*, p. 80, 87, « la doctrine de l'exaltation actuelle de la sainte Vierge ». Ainsi, dans l'enfantement douloureux de cette femme couronnée de gloire, Pie X a-t-il pu voir symbolisée, non pas précisément la conception sans tache, mais la maternité spirituelle de la nouvelle Ève : « Saint Jean vit donc la très sainte mère de Dieu au sein de l'éternelle béatitude et toutefois en travail d'un mystérieux enfantement. Quel enfantement? Le nôtre assurément, à nous qui, retenus encore dans cet exil, avons besoin d'être engendrés au parfait amour de Dieu et à l'éternelle félicité. Quant aux douleurs de l'enfantement, elles marquent l'ardeur et l'amour avec lesquels Marie veille sur nous du haut du ciel, et travaille, par d'infatigables prières, à porter à sa plénitude le nombre des élus. »

Pouvons-nous aller plus loin, jusqu'au privilège de la conception sans tache? Il semble que non, à tout le moins par voie de preuve proprement dite ou d'inférence directe. L'exaltation actuelle de Marie et sa maternité spirituelle ne sont pas, en fait, sans rapport objectif avec son immaculée conception; mais ce rapport n'est que médiat, même dans l'ordre actuel, et le texte de l'Apocalypse ne fournit pas d'éléments suffisants pour rapprocher et nouer les deux anneaux. Mais ce texte peut fournir une confirmation appréciable de l'interprétation du Protévangile donnée ci-dessus. Dans cette allégorie complexe, où les points obscurs ne font point défaut, un trio de personnages se distingue pourtant avec une grande netteté : la femme, l'enfant mâle qu'elle met au jour et leur adversaire acharné, le dragon, expressément identifié avec l'antique serpent. « Cette rencontre de l'homme, de la femme et du serpent, observe justement Newman, *op. cit.*, p. 88, ne s'était pas reproduite depuis le commencement de la Bible; voici qu'on la retrouve vers la fin du texte sacré. De plus, comme pour suppléer, avant de clore la Bible, à ce qui manquait au début, saint Jean, dans ce passage de l'Apocalypse, nous dit, pour la première fois, que le serpent du paradis était l'esprit du mal. » La révélation nouvelle complète donc et précise l'ancienne en montrant cette hostilité singulière du démon, qui se concentre sur l'enfant et sa mère et se traduit par des attaques répétées, mais stériles. Ces attaques vont sans doute au Christ mystique et à cette mère allégorique qu'est son Église; mais elles supposent et attestent, par voie de connexion, les attaques préalablement entreprises contre le Christ réel et sa mère naturelle, attaques continuées et, dans un certain sens, reproduites au cours des siècles. Quand le peuple chrétien aime à contempler Marie, et que ses artistes la représentent, comme la femme « revêtue de gloire, ayant la lune (et le dragon) sous ses pieds et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles », fait-il autre chose en réalité qu'interpréter et combiner les données, corrélatives et complémentaires, que lui fournissent le Protévangile et le chapitre douzième de l'Apocalypse?

Mgr Ullathorne, *The immaculate conception of the mother of God*, Londres, 1855, p. 77-82; Newman, *A letter addressed to the Rev. E. B. Pusey, D. D., on occasion of his Eirenicon*, 1865, réimprimée dans *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*, Londres, 1876, p. 53 sq.; trad. franç. déjà citée, p. 80-92; X..., *La Donna del Protoevangelo*, novembre 1869, dans *Civiltà cattolica*, 7e série, t. VIII, p. 565; Scheeben, *Handbuch der kathol. Dogmatik*, t. III, n. 1531; Al. Schæfer, *Die Gottesmutter in der hl. Schrift*, p. 241-248; H. Legnani, *De secunda Eva*, c. XVIII, Venise, 1888, p. 90-98; R. de la Broise, *Mulier amicta sole*, dans les *Études*, 1897, t. LXXI, p. 298-307; J.-B. Terrien, *La mère des hommes*, t. II, p. 59-84; L. Fonck, *Das sonnumglänzte und sternenbekränzte Weib in der Apokalypse*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, Inspruck, 1904, t. XXVIII, p. 672-681; B. Allo, *Le douzième chapitre de l'Apocalypse*, dans la *Revue biblique*, 1909, t. XVIII, p. 529-554.

3° *Textes opposés.* — Tous ceux qui ont nié jadis ou qui nient maintenant encore l'immaculée conception, protestants, grecs schismatiques, vieux-catholiques, tous ont pris ou prennent un point d'appui dans la sainte Écriture. Les textes qu'ils allèguent se ramènent à quatre chefs généraux : 1. Universalité du péché chez les fils d'Adam, Rom., v, 12, 18 : *in quo omnes peccaverunt... Sicut enim per unius delictum in omnes homines in condemnationem...*; Eph., II, 3 : *Et eramus natura filii iræ, sicut et cæteri.* 2. Universalité de la rédemption en Jésus-Christ, fondée précisément sur l'universalité du péché, Rom., III, 23 : *Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei;* v, 18 : *Sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ;* II Cor., v, 14 : *Quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* Il faut donc de deux choses l'une : ou soustraire Marie à l'universelle rédemption du Christ, ce qu'on ne peut faire, puisqu'elle-même proclame Dieu *son Sauveur*, Luc., I, 47; ou la soumettre à la loi du péché commun. 3. Universalité de la mort, considérée comme effet ou peine du péché, Rom., v, 12 : *et ita in omnes homines mors pertransiit*, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, c'est-à-dire *parce que tous* ont péché. Marie étant morte comme les autres, c'est donc qu'elle avait aussi péché. 4. Condition vicieuse, dans l'ordre actuel, de la génération humaine, prise et dans son principe et dans son terme, Ps. L, 7 : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea;* Job, XIV, 2 : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Marie ayant été conçue dans les mêmes conditions physiologiques que les autres fils d'Adam, n'a donc pas pu échapper à la tare commune.

Ces textes sont graves assurément, assez graves pour qu'aux yeux d'un grand nombre ils aient donné lieu, pendant plusieurs siècles, à cette question préalable : la sainte Écriture ne s'oppose-t-elle pas à l'hypothèse d'une conception immaculée de Marie? La solution complète de la difficulté est subordonnée au développement de notre étude, car c'est au cours et sous l'influence de la controverse que cette solution a été provoquée et qu'elle s'est formée. Qu'il suffise d'en donner ici le principe. Nul ne songe à nier que la sainte Écriture ne proclame l'universalité du péché originel et de la rédemption par Jésus-Christ, comme elle proclame aussi l'universalité de la mort; mais les textes allégués, pris dans leur ensemble, énoncent des nécessités morales, des exigences de droit ou de principe : tout rejeton d'Adam est, de droit ou en principe, soumis à la loi du péché commun; en conséquence, il l'encourra de fait au premier instant de son existence, à moins que, par un acte de sa volonté libre, Dieu ne fasse une exception. Car tout législateur qui jouit d'un pouvoir suprême et indépendant garde le droit de ne pas appliquer la loi dans un cas particulier, sans compromettre par là l'existence de la loi elle-même; ainsi, nonobstant la loi générale qui reporte à la fin du monde la résurrection des corps, Notre-Seigneur a pu, par une grâce spéciale, anticiper l'événement en faveur de sa mère bénie. Une exception de ce genre ne peut pas être simplement supposée, c'est trop évident; elle doit être prouvée, et d'une façon certaine. Mais une fois prouvée, l'immaculée conception de Marie n'est pas plus incompatible avec l'universalité des lois invoquées ci-dessus, que d'autres privilèges de la mère de Dieu communément admis ne le sont avec des lois énoncées, elles aussi, d'une façon générale dans les oracles divins. Par exemple, saint Jacques dit dans son Épître, III, 2, que nous péchons tous en beaucoup de choses :

In multis offendimus omnes; ce qui n'a pas empêché, non seulement les Pères du concile de Trente, mais encore beaucoup d'adversaires de l'immaculée conception, d'attribuer à la mère de Dieu l'exemption de toute faute actuelle.

En outre, à l'interprétation des textes objectés se rattachent d'autres problèmes, ceux-ci tout d'abord : si Marie a été rachetée par l'universel rédempteur, ce qui est incontestable et incontesté, a-t-elle été rachetée comme les autres? Si elle est morte, ce qui est un fait, est-elle morte au même titre que les autres? Si, fille d'Adam, elle a été conçue par voie de génération charnelle, n'y-a-t-il eu rien de privilégié dans sa conception, considérée dans son principe comme dans son terme? Si elle n'a pas encouru réellement la tache héréditaire, aurait-elle dû l'encourir et comment? C'est-à-dire, a-t-elle été comprise dans la loi générale de solidarité qui fait dépendre d'Adam la cause de toute sa postérité; ou bien, en a-t-elle été exclue? Dans la première hypothèse, celle du *debitum proximum*, le privilège s'insérerait entre la loi et son exécution; dans la seconde hypothèse, celle du *debitum remotum*, Marie serait dans un ordre à part, en dehors de la loi commune, mais toujours en vertu d'une application anticipée des mérites futurs de son divin Fils. Autant de problèmes que les textes objectés pourraient soulever, et qu'ils soulèveraient effectivement le jour où la question de la sainte conception de Marie, posée formellement et nettement, entrerait dans une phase de discussion publique, et pour ainsi dire technique. Des siècles devraient s'écouler avant qu'il fût possible de concilier dans une harmonieuse synthèse les deux séries de textes scripturaires invoqués en sens inverse par les défenseurs et les adversaires du glorieux privilège.

Plazza, *op. cit.*, Act. I, a. 1 : *Scripturæ testimonia ab adversa parte allegata ;* Perrone, *Disquisitio*, part. I, c. v, a, 15, § 1, dans *Pareri*, t. vi, p. 347, 405 sq.; Palmieri, *De Deo creante*, th. LXXXII; *De peccat. origin.*, th. XVIII; L. Janssens, *op. cit.*, p. 62-64; Sardi, *op. cit.*, t. II. *Silloge degli argomenti*, p. 48, 55.

4° *Conclusion : révélation implicite du privilège dans la sainte Écriture.* — Abstraction faite des textes « inefficaces ou secondaires », étudiés en second lieu, il résulte de ce qui précède que le Protévangile et la salutation angélique, rapprochés l'un de l'autre et pleinement saisis à l'aide de la tradition active, contiennent l'immaculée conception de Marie; ils la contiennent comme enveloppée dans l'inimitié avec le serpent, la plénitude de grâces, l'union avec Dieu, la bénédiction propres à Marie, mère de Jésus, unie étroitement à son Fils non seulement comme mère, mais encore comme nouvelle Ève, placée à côté du nouvel Adam et formant avec lui un groupe à part dans l'œuvre de la rédemption ou la défaite du serpent. Le privilège est donc contenu dans ces textes, d'une façon non pas explicite, mais implicite. Scheeben donne la note juste, *op. cit.*, n. 1687 sq.; après avoir déclaré qu'il n'y a rien de formel dans la sainte Écriture, il ajoute que, pris sous la lumière de l'interprétation ecclésiastique, le Protévangile et la salutation angélique, complétée par celle d'Élisabeth, figurent en Marie de telles prééminences et lui assignent dans l'économie de la rédemption une telle place, que le glorieux privilège s'y trouve nécessairement compris, non comme une simple conclusion théologique, mais comme rentrant dans le contenu immédiat du texte, entendu dans toute sa plénitude.

Parmi les théologiens catholiques qui, jadis, ont considéré l'immaculée conception comme pouvant être définie, il en est peu qui n'aient pas fait appel à ces deux textes, surtout au Protévangile. Plazza, *op. cit.*, n. 77 sq., accorde à ce dernier une place d'honneur : *Nullum fere est in sacris litteris, pro præservatione B. Virginis ab originali peccato, locupletius testimonium;* il cite, l'ayant utilisé, des docteurs plus anciens, tels que Denys le Chartreux, Lansperg, Jean Eck, Jacques de Valentia, etc. Même attitude de la part des théologiens qui, depuis la définition solennelle, se sont préoccupés d'indiquer ou de justifier les fondements du dogme: presque tous invoquent les deux textes, particulièrement le Protévangile, sans attribuer cependant à la preuve la même valeur. Quelques-uns se contentent de l'utiliser, par exemple, Van Noort, n. 244: *ita argumentari licet.* D'autres parlent de valeur persuasive, qu'ils accentuent plus ou moins; tels Palmieri, *De Deo creante*, p. 723 : *suadetur saltem vehementissime*, ou Christ. Pesch, n. 302 : *vehementer suadent.* D'autres donnent la preuve comme suffisante, par exemple, Perrone, *op. cit.*, p. 408 : *fundamentum satis solidum*, ou L. Janssens, p. 43 : *sat valide crui potest.* D'autres enfin tiennent l'argument pour démonstratif, comme le cardinal Billot, p. 377: *vim et robur plenæ demonstrationis*, ou Van Crombrugghe, p. 117 : *indubie fundat.*

Nous avons déjà vu, col. 860, 862, en quel sens les deux textes ont été maintenus et utilisés dans la bulle *Ineffabilis.* Il y est affirmé, § *Nil igitur mirum*, qu'au jugement des Pères la doctrine de la conception sans tache est consignée dans les saintes Lettres : *doctrinam judicio Patrum divinis litteris consignatam.* Ailleurs, § *Itaque plurimum*, l'idée revient sous forme, non plus de simple constatation, mais d'assertion positive et directe : *quam divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiæ sensus... mirifice illustrant atque declarant.* Du reste, les témoignages des Pères relatifs aux deux principaux textes, le Protévangile et la salutation angélique, ne sont pas rapportés dans la bulle d'une façon quelconque; ils s'y trouvent comme des prémisses, d'où sont tirées des conclusions. Il semble donc qu'en sanctionnant sur ces points l'exposé doctrinal, Pie IX ait favorisé le sentiment de ceux qui relient le glorieux privilège à ces textes, sans prétendre toutefois faire porter là-dessus, ni de près ni de loin, aucune définition.

III. EN OCCIDENT ET EN ORIENT JUSQU'AU CONCILE D'ÉPHÈSE: PÉRIODE DE CROYANCE IMPLICITE. — Quand il s'agit de vérités qui n'ont pas été, dès le début, professées publiquement dans l'Église, classique est la distinction de trois étapes successives : possession tranquille ou croyance implicite; controverse, quand la croyance, commençant à se manifester soit dans la connaissance soit dans la prédication, provoque la discussion; enfin profession publique et commune, habituellement sanctionnée par un acte solennel du magistère ecclésiastique. Cette division n'offre rien d'équivoque pour les deux derniers membres; il n'en est pas de même pour le premier. Dans l'hypothèse d'une révélation non explicite, les termes de possession tranquille et de croyance implicite sont susceptibles d'un sens plus large que dans l'hypothèse d'une révélation explicite; car il se peut que l'Église accepte d'intention tout le dépôt divin, sans avoir pris conscience de telle vérité particulière qui s'y trouve enveloppée. Dans ce cas, nous sommes en face d'un implicite *objectif*, et la dénomination de croyance implicite a, en fin de compte, son fondement dans l'objet lui-même, en tant que réellement contenu dans le dépôt de la révélation.

Or, beaucoup estiment qu'en ce qui concerne l'immaculée conception de la mère de Dieu, il ne saurait être question que d'implicite objectif pour toute la période patristique; période qu'on a coutume d'étendre, pour l'Orient, jusqu'à saint Jean Damascène, mort au milieu du VIIIe siècle, et, pour l'Occident, jusqu'à saint Grégoire le Grand († 604), à moins que,

par une extension assez raisonnable, on ne préfère descendre jusqu'au Vénérable Bède († 735). Il semble donc nécessaire de dédoubler ce qu'on présente ordinairement comme une première étape, en distinguant une période de croyance implicite, qui va des origines au concile d'Éphèse, et une autre, de développement progressif, qui commence et se poursuit après ce concile, mais dans des conditions assez différentes en Orient et en Occident pour qu'il y ait lieu de l'étudier séparément. Dans la première période, au contraire, la marche est sensiblement la même, surtout jusqu'au IVe siècle; car, après le concile de Nicée, tenu en 325, des facteurs distincts interviennent déjà.

I. LES TROIS PREMIERS SIÈCLES : MARIE NOUVELLE ÈVE. — C'est dans le prolongement des mystères de l'incarnation et de la rédemption, que les anciens Pères ont d'abord envisagé la bienheureuse Vierge. Les hérétiques primitifs, judaïsants et docètes, s'en prenaient, les uns à la divinité de Jésus-Christ, les autres à la réalité de sa vie et de sa mort. Il fallait défendre contre leurs attaques ces vérités fondamentales de notre foi, et Marie, mère de Jésus, mais mère-vierge, était appelée en témoignage. Deux grands titres résumaient donc cette mariologie embryonnaire : Marie est la mère du Verbe fait chair; Marie est la Vierge, la sainte Vierge.

Que le seul énoncé de ces titres ne suffise pas pour donner l'idée de l'immaculée conception, la chose est évidente et reconnue dans le *Silloge degli argomenti: Non est diffitendum inter Patres ceterosque scriptores, qui vetustioribus Ecclesiæ ætatibus vixere, nondum repertos qui apertis verbis affirmaverint beatissimam Virginem sine originali peccato esse conceptam.* Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 48. Quelques consulteurs, avaient, il est vrai, fait appel à certaines homélies portant les noms d'anciens docteurs, Origène, Grégoire le Thaumaturge, Méthode, Athanase, Basile, Chrysostome, Épiphane, Jérôme, Augustin, ou même à des témoignages rattachant l'institution de la fête de la Conception aux apôtres saint André ou saint Jacques; mais des voix nombreuses s'étaient inscrites en faux contre ces documents, et dans le *Silloge* comme dans la bulle *Ineffabilis* on évita de faire entrer en ligne de compte cette littérature apocryphe. On se contenta de parler, pour les premiers siècles, d'*indices* et de *vestiges* de la pieuse croyance, *quædam tamen indicia et quasi vestigia hujus sententiæ.* En fait de témoignages particuliers, quatre seulement sont mentionnés; ils se rattachent aux noms d'Éphrem, Ambroise, Augustin et Denys d'Alexandrie. Ces auteurs vécurent après le concile de Nicée, sauf le dernier; mais l'*Epistola ad Paulum Samosatenum*, qu'on lui attribue, est maintenant tenue pour apocryphe et ne semble pas antérieure au Ve siècle. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 188. D'ailleurs, les expressions invoquées, de « tabernacle créé par Dieu et formé par le Saint-Esprit, » sont trop vagues en elles-mêmes et trop peu déterminées dans le contexte pour qu'on en puisse tirer un argument efficace en faveur de l'immaculée conception de Marie.

Il ne reste, pour la période anténicéenne, que des témoignages généraux et indirects, se ramenant presque exclusivement à la notion de Marie *nouvelle Ève.* Cette notion se rattache à une idée plus générale : l'œuvre de la rédemption a été modelée, mais comme à rebours, sur l'œuvre de la perdition. Saint Paul avait appliqué cette doctrine à Notre-Seigneur Jésus-Christ, sauvant par son obéissance ceux que le premier homme avait perdus par sa désobéissance. Rom., V, 19. Les yeux fixés en même temps sur le récit de la chute originelle, Gen., III, 1-20, et sur celui de l'annonciation, Luc., I, 26-39, les Pères anténicéens ont développé l'antithèse, en présentant Marie comme la nouvelle Ève à côté du nouvel Adam. Ainsi, dans un texte déjà cité, col. 856, Tertullien nous a-t-il montré Dieu recouvrant « par une opération contraire son image et sa ressemblance, dont le démon s'était emparé, » c'est-à-dire se servant d'une vierge pour donner au monde le Verbe rédempteur, « afin que le même sexe qui avait été la cause de notre perte devînt aussi l'instrument de notre salut. »

Les Pères grecs avaient précédé le docteur africain. Saint Justin, le premier, avait ébauché l'idée, *Dialog. cum Tryph.*, 100, *P. G.*, t. VI, col. 710 : « Le Fils de Dieu s'est fait homme d'une vierge, afin que la désobéissance, dont le diable avait été le principe, prît fin de la même façon qu'elle avait commencé. Vierge encore et sans corruption, Ève reçut dans son cœur la parole du serpent, et par là enfanta la désobéissance et la mort; mais Marie, là Vierge, l'âme pleine de foi et d'allégresse, répondit à l'ange Gabriel qui lui apportait l'heureux message : *Qu'il me soit fait selon votre parole.* C'est d'elle qu'est né celui dont tant de choses, comme nous l'avons démontré, ont été dites dans l'Écriture, celui par qui Dieu renverse le serpent avec les anges et les hommes qui lui ressemblent, tandis qu'il délivre de la mort ceux qui font pénitence de leurs fautes et croient en lui. »

Saint Irénée développe le même thème, en lui donnant plus de relief, dans sa doctrine de l'ἀνακεφαλαίωσις. Jésus-Christ « a tout *récapitulé*, en engageant la lutte contre notre ennemi, en vainquant celui qui, à l'origine, nous avait faits captifs dans la personne d'Adam, et en lui broyant la tête, selon la parole dite par Dieu au serpent dans la Genèse. » *Cont. hær.*, V, 2, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1179.

Cette *récapitulation* dit reprise de l'économie primitive, considérée dans ses traits fondamentaux : reprise directe ou par ressemblance, quand il s'agit de l'œuvre même de Dieu; reprise à rebours ou par opposition, quand il s'agit du désordre introduit par la malice du démon et la faute d'Adam et d'Ève. Ainsi le premier homme fut formé, dans son corps, d'une terre neuve et vierge encore; le Verbe incarné naîtra de la Vierge Marie. III, 21, 10, col. 954. Auprès d'Adam il y eut Ève, cette première femme que Dieu lui avait donnée pour compagne et pour aide, mais qui « par sa désobéissance fut une cause de mort pour elle-même et pour tout le genre humain »; auprès du nouvel Adam, il y aura Marie qui, « par son obéissance, sera une cause de salut pour elle-même et pour tout le genre humain. » III, 22, 4, col. 958 sq. Nouvelle Ève, la bienheureuse Vierge fait donc antithèse avec l'ancienne, dans l'œuvre du relèvement : « Comme le genre humain avait été voué à la mort par une vierge, il a été également sauvé par une vierge; par un juste équilibre, l'obéissance virginale a réparé ce que la désobéissance virginale avait perdu. » V, 19, 1, col. 1175. Doctrine d'une assez grande valeur, aux yeux de saint Irénée, pour qu'il ait jugé à propos de l'insérer dans son *Exposition de la prédication apostolique*, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, 33, édit. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, p. 19.

Ce rôle de nouvelle Ève, associée au nouvel Adam dans l'œuvre de la réparation, entraîne-t-il quelques conséquences pour la personne même de Marie, sous le rapport de la sainteté, et quelles conséquences? Les Pères anténicéens ne se posent pas cette question; ils s'en tiennent à ce qui va directement à leur but : virginité de Marie avant et pendant la conception ou l'enfantement de Jésus; attitude de la nouvelle Ève en face de l'ange Gabriel qui lui transmet le message divin. Ont-ils, à part eux, saisi ou du moins entrevu quelque chose? Qui pourrait donner, dans un sens ou dans l'autre, une réponse assurée? Mais ce n'est pas exagérer que d'appliquer à la question présente

le jugement porté par un auteur de nos jours sur la mariologie, telle qu'elle se présente à la veille du concile de Nicée : « Les principes sont posés, et déjà on a commencé à s'engager dans la voie des conclusions. » E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, p. 276.

Dès cette époque, en effet, la mère de Jésus est appelée *la sainte Vierge;* appellation renfermant une idée de sainteté qui ne date pas seulement du jour de l'annonciation et qui dépasse manifestement la simple virginité ou intégrité physique. Dans une homélie tenue pour authentique par de bons juges, saint Grégoire le Thaumaturge rapproche, comme ses devanciers, les deux Èves en insistant sur le caractère virginal de Marie et de son enfantement, mais il parle aussi, auparavant, du Verbe divin qui, « trouvant la Vierge *sainte d'âme* et de corps, prend d'elle le corps vivant qui convenait à la réalisation de ses desseins miséricordieux, *inveniensque virginem SPIRITU corporeque sanctam, ex ea animatum corpus suis congruum consiliis assumpsit.* » *Sermo in nativitate Christi*, 10, 23, édit. Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 390, 394; Neubert, *op. cit.*, p. 185 sq., 226.

Nous avons vu saint Justin établir entre Ève et Marie une comparaison qui est tout à l'avantage de celle-ci. Dans cette comparaison, le premier terme, c'est Ève, non seulement vierge encore, mais exempte aussi de toute corruption, παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος; le parallélisme ne demande-t-il pas que, dans le second terme, on comprenne les mêmes qualificatifs, bien que le saint docteur se soit contenté d'exprimer le premier. Μαρία ἡ παρθένος? A la première Ève, pleinement intègre, correspondrait donc la seconde, douée d'une prérogative semblable. Conséquence d'autant plus notable, qu'à cette époque les Pères grecs concevaient volontiers la tache originelle comme une corruption affectant les fils d'Adam, et la rédemption comme un retour à l'incorruptibilité primitive. S. Irénée, III, 19, 1, *P. G.*, t. VII, col. 938 sq. Conséquence nullement étonnante d'ailleurs, car elle se retrouve en substance dans un fragment de saint Hippolyte († 235) sur le psaume XXIIe, *P. G.*, t. X, col. 610. Comparant le Sauveur à l'arche d'alliance, il explique d'abord comment l'incorruptibilité du bois dont l'arche était faite, signifiait l'incorruptibilité de la sainte humanité; puis, passant à l'application : « Le Seigneur, dit-il, est sans péché, étant, selon son humanité, *de bois incorruptible, à savoir, de la Vierge et de l'Esprit-Saint.* » Suivant la juste remarque de Neubert, *op. cit.*, p. 218, « le but direct d'Hippolyte était de démontrer l'impeccabilité de Jésus, mais son raisonnement suppose qu'à ses yeux, la Vierge, bois incorruptible dont est faite l'humanité du Sauveur, est elle-même toute pure ».

Si ces considérations prouvent suffisamment que, pour les Pères anténicéens, l'idée de pureté et de sainteté s'attachait à la personne de Marie, elles ne permettent pas de leur attribuer une croyance formelle en son immaculée conception. Y a-t-il ailleurs des traces de cette croyance? La question se pose à propos d'un apocryphe, le *Protévangile* de Jacques, composé en grec dans la seconde moitié ou vers le milieu du IIe siècle, au moins pour la première partie, relative à la vie de la Vierge avant la naissance de Jésus. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubingue, 1904, p. 48; E. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, p. 99 sq. L'écrit mérite de fixer l'attention à cause de l'influence considérable qu'il a exercée, surtout en Orient. On y raconte que saint Joachim et sainte Anne, étant sans enfants, souffraient de cette épreuve et suppliaient instamment Dieu de les en délivrer. Il arriva que, Joachim s'étant retiré au désert, un ange lui apparut et lui dit, IV, 2 : « Joachim, Joachim, le Seigneur Dieu a exaucé ta prière; descends d'ici, car voici que ta femme Anne concevra en son sein, ἐν γαστρὶ λήψεται. » Anne, favorisée d'un message semblable, se rend au-devant de son mari, qu'elle rencontre à la Porte dorée de Jérusalem; elle exprime sa joie en ces termes, IV, 4 : « Voici que la veuve n'est plus veuve, et que moi qui étais sans enfant je concevrai dans mon sein, ἐν γαστρὶ λήψομαι. » Amann, *op. cit.*, p. 193-195.

Rien dans tout ceci qui dépasse l'annonce d'une conception *miraculeuse*, en tant qu'accordée aux prières des deux époux après une longue période de stérilité. Mais, dans un manuscrit très ancien, le passé est substitué au futur : « Voici que ta femme a conçu, εἴληφε; voici que j'ai conçu, εἴληφα. » Leçon confirmée aux Ve et VIe siècles par diverses versions et, particulièrement au IVe par saint Épiphane, *Hær.*, LXXIX, 5, *P. G.*, t. XLII, col. 748, où il mentionne « l'histoire de Marie et les traditions » portant « qu'il a été dit à son père Joachim dans le désert : *Ta femme a conçu* ». Il suffit de prendre cette expression à la lettre en y joignant cette circonstance, que Joachim était alors loin de son épouse, pour comprendre comment et dans quel sens le problème qui nous occupe peut apparaître : « Si l'auteur du *Protévangile* a cru à la conception virginale de sainte Anne, si en la rapportant il s'est fait sur ce point l'écho de la tradition et de la piété populaire, il faut le ranger parmi les tout premiers défenseurs de l'immaculée conception, il faut reconnaître de plus que cette idée a dans la tradition catholique des raisons beaucoup plus profondes qu'on ne le suppose ordinairement. » Amann, *op. cit.*, p. 17. Ajoutons que, compris de la sorte, le privilège marial dépasserait la notion du dogme défini par Pie IX, car l'hypothèse dont il s'agit conduirait à une conception pure au sens actif ou dans son principe, non moins qu'au sens passif ou dans son terme, comme celle de Notre-Seigneur.

L'auteur du *Protévangile* a-t-il réellement cru à la conception *virginale* de l'épouse de Joachim? L'emploi du passé, au lieu du futur, ne le prouve pas efficacement, car, suivant la remarque de saint Épiphane, l'ange a pu parler ainsi à la manière des prophètes, pour mieux exprimer la certitude de l'événement annoncé; la présence du futur dans presque tous les manuscrits favorise évidemment cette interprétation. Des chrétiens ont, il est vrai, pris à la lettre le terme εἴληφα, et conclu à une conception virginale; en les réfutant, saint Épiphane témoigne de la réalité de leur sentiment, qui reparaîtra dans la période postéphésienne; mais désavouée par les pasteurs et limitée à un petit nombre de partisans, cette manière de voir ne représente ni la pensée de l'Église, ni même une croyance populaire commune.

Le *Protévangile* de Jacques n'en a pas moins ses enseignements. Le fait que la conception de Marie y est présentée au moins comme aussi miraculeuse que celle de saint Jean-Baptiste, explique cette observation de M. Amann, *op. cit.*, p. 15 : « Dans les milieux chrétiens où fut composé le *Protévangile*, instinctivement la piété populaire faisait le raisonnement qui revient à chaque page des traités modernes de mariologie : il faut admettre que la vierge Marie non seulement a reçu les mêmes faveurs que les saints les plus éminents, mais qu'elle les a eues d'une manière plus éminente. » En outre, dans le cantique d'action de grâces mis sur les lèvres d'Anne, on lit ce verset, VI, 3 : Καὶ ἔδωκέν μοι κύριος καρπὸν δικαιοσύνης (αὐτοῦ). μονοούσιον πολυπλάσιον ἐνώπιον αὐτοῦ. « Et le Seigneur m'a donné un fruit de (sa) justice, fruit simple, (mais) de multiple aspect devant lui. » Amann, *op. cit.*, p. 203. Phrase au sens discuté, mais qui paraît exactement commentée par le P. Jugie, *Le Protévangile de*

Jacques et l'immaculée conception, dans les *Échos d'Orient,* t. XIV, p. 20 : « Ce fruit de justice que le Seigneur lui a donné ne désigne-t-il point Marie? En maintenant la leçon : *un fruit de sa justice,* Tischendorf l'a sans doute pensé. C'est l'interprétation qui nous paraît de beaucoup la meilleure. Marie est appelée un fruit de justice, c'est-à-dire un fruit de sainteté, digne de celui qui l'a accordé. C'est un fruit unique en son genre, qui renferme en lui toutes sortes de propriétés. » Ainsi l'idée de sainteté apparaît-elle intimement liée à la personne de la bienheureuse Vierge, miraculeusement accordée par Dieu aux instantes prières de ses parents.

Le courant de piété populaire que représente l'Évangile apocryphe dont nous venons de parler, arrivait donc, à sa manière, au même terme que la réflexion théologique des Pères anténicéens, partant de l'union étroite qui, dans l'ordre de la réparation, existe entre le nouvel Adam et la nouvelle Ève, entre le Christ Sauveur et sa mère : de part et d'autre, le terme était *Marie sainte,* d'une sainteté proportionnée à sa mission unique et à la dignité personnelle qui s'en suit. Principe simple en soi, mais d'une grande portée, comme l'avenir devait le montrer.

Il resterait à examiner quelques témoignages de la même époque, où les adversaires du dogme prétendent trouver, non pas la négation expresse, mais l'exclusion réelle ou équivalente de l'immaculée conception; textes de Tertullien, de Clément d'Alexandrie et d'Origène, affirmant que, seuls, Dieu et Jésus-Christ l'Homme-Dieu sont sans péché, et, par contre, attribuant à Marie des imperfections et des faiblesses. Mais comme les mêmes assertions reparaissent chez les Pères postnicéens, il semble préférable de tout réserver pour un examen commun.

Passaglia, *op. cit.,* sect. V, a. 3; Newman, *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching,* Londres, 1876, p. 31 sq.; trad. franç., *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique,* Paris, 1908, p. 48 sq.; H. Legnani, *De secunda Eva,* c. IV-VII, Venise, 1888; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 2e édit., Frigourg-en-Brisgau, 1892, t. I, p. 384 sq.; trad. franç. par A. Degert, *Histoire des dogmes,* Paris, 1903, t. I, p. 529 sq.; Th. Livius, *The blessed Virgin in the Fathers of the first six centuries,* c. I, Londres, 1893; L. Kösters, *Maria, die unbefleckte Empfangene,* Ratisbonne, 1905, p. 23 sq.; E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne,* part. II, c. II et III, Paris, 1908; M. Jugie, *L'immaculée conception dans la tradition grecque; les Pères anténicéens et l'immaculée,* dans *Notre-Dame,* Paris, 1911, t. I, p. 41-42, 257-259; E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins,* introduction, c. II, § 2, Paris, 1910, p. 15 sq.; M. Jugie, *Le Protévangile de Jacques et l'immaculée conception,* dans les *Échos d'Orient,* 1911, t. XIV, p. 16-20, et dans *Notre-Dame,* t. I, p. 161-163.

II. DU CONCILE DE NICÉE AU CONCILE D'ÉPHÈSE (325-431) : MARIE TOUTE SAINTE. — Le développement de la mariologie pendant cette période présente déjà, en plusieurs centres, des caractères assez tranchés pour donner lieu à des groupements distincts

1° *Église grecque : saint Épiphane.* — Nous sommes à l'époque des grands docteurs, et l'on rêverait volontiers d'une brillante littérature mariale sous la plume des Athanase, des Basile, des Grégoire, des Cyrille et des Chrysostome. Autre est la réalité, abstraction faite des écrits apocryphes, homélies sur l'annonciation et sur la nativité de la bienheureuse Vierge, panégyriques ou sermons en son honneur. Champions de l'orthodoxie contre les hérétiques de leur temps, ces Pères concentrèrent leurs efforts sur les points capitaux des mystères de la trinité et de l'incarnation, qui étaient alors attaqués; comme, d'un autre côté, le culte de Marie n'était encore qu'à l'état embryonnaire, ils ne furent pas amenés à se prononcer, dans leurs discours, sur les diverses circonstances de la vie de Notre-Dame, celles surtout que la sainte Écriture a laissées dans une ombre mystérieuse. L'influence d'Origène induisit même plusieurs d'entre eux à interpréter d'une façon malheureuse, comme on le verra bientôt, quelques passages des Évangiles relatifs à la mère de Jésus. La mariologie grecque de cette époque n'en fournit pas moins, pour le problème qui nous occupe, des éléments qu'on ne saurait négliger.

L'absolue virginité est affirmée en des termes on ne peut plus expressifs, par exemple, quand Didyme d'Alexandrie donne à Marie l'épithète de *vierge immaculée toujours et en tout,* ἀεὶ καὶ διὰ παντὸς ἄμωμος παρθένος. *De Trinitate,* III, 4, *P. G.,* t. XXXIX, col. 832. Mais, suivant une remarque déjà faite à propos des Pères anténicéens, le contexte montre souvent que la virginité parfaite ne comprend pas seulement l'intégrité physique, mais qu'elle s'étend aussi à l'intégrité de l'esprit et de l'âme. Dès lors, Marie *toujours vierge* serait également Marie *toujours sainte.* Faisons une application spéciale de cette remarque à l'écrit connu sous ce titre : *Lettre des prêtres et des diacres d'Achaïe sur le martyre de saint André,* et rapporté par les uns au IVe, par les autres au Ve siècle. Il contient une phrase exploitée par des défenseurs de l'immaculée conception : Le premier homme ayant été créé et formé de la terre immaculée, ἐκ τῆς ἀμωμήτου γῆς, il fallait que l'homme parfait naquît de la vierge immaculée, ἐκ τῆς ἀμωμήτου παρθένου. *P. G.,* t. II, col. 1217. Entre la terre et la vierge, dont furent formés le premier et le second Adam, il y a donc rapprochement sous l'idée commune d'ἀμώμητος. D'après l'analogie fournie par des auteurs plus anciens ou contemporains, par exemple, Irénée, *Cont. hær.,* III, 21, 10, *P. G.,* t. VII, col. 954, et Chrysostome, *Homil.,* II, *de mutatione nominum,* n. 3, *P. G.,* t. LI, col. 129, cette épithète peut s'entendre, dans le premier terme, de la terre *encore vierge,* et n'appeler en Marie que l'intégrité virginale, comme terme correspondant. Mais, à considérer la signification propre du mot ἀμώμητος, *irrépréhensible,* l'épithète peut aussi s'entendre de la terre non souillée encore par le péché d'Adam ni soumise, en conséquence, à la malédiction divine; alors, appliquée à Marie dans le second terme de la comparaison, elle dépasse manifestement l'intégrité virginale et présente un sens analogue à celui de cette expression de saint Justin, citée plus haut : παρθένος οὖσα καὶ ἄφθορος. Pour n'être pas certaine, cette seconde interprétation est-elle dénuée de probabilité?

La doctrine des deux Èves demeure chez les Pères postnicéens, mais elle n'a pas le même relief chez tous ceux qui s'en servent. La plupart se contentent d'énoncer l'antithèse traditionnelle : d'un côté, mort, expulsion du paradis, déchéance par une vierge; de l'autre côté, vie, salut, délivrance ou relèvement, par une vierge. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* XII, 15, *P. G.,* t. XXXIII, col. 74; S. Amphiloque, *Orat. in Christi nativ.,* 4, *P. G.,* t. XXXIX, col. 41; S. Jean Chrysostome, *Exposit. in ps. XLIV,* n. 7, *P. G.,* t. LV, col. 193. Saint Épiphane va plus loin; non seulement il rattache expressément à l'oracle génésiaque la doctrine du nouvel Adam et de la nouvelle Ève, mais il tire plusieurs conséquences du rôle unique qui échut à Marie. Il la voit figurativement dans la première femme recevant le nom d'*Ève,* ou *mère des vivants,* Gen., III, 20 : « Ève, en effet, reçut ce nom après avoir entendu ces paroles : *Tu es terre, et tu retourneras à la terre,* c'est-à-dire après le péché. Pourquoi ne lui donner cette appellation qu'après sa déchéance? A considérer la seule vie corporelle ou sensible, c'est assurément de cette Ève que toute la race humaine est issue; mais, en réalité, c'est Marie qui a introduit dans le monde la vraie vie, c'est elle qui a enfanté le Vivant, et elle

est la mère des vivants. » *Hær.*, LXXVIII, 18, *P. G.*, t. XLII, col. 728. Un tel rôle n'entraîne-t-il pas une grâce, une sainteté unique? L'auteur du *Panarium* le suppose manifestement, quand il nous présente la bienheureuse Vierge comme une demeure et un temple préparés en vue de l'incarnation du Verbe par un grand et stupéfiant miracle de la bonté divine. *Hær.*, LXXIX, 3, col. 743. Bien plus, il l'affirme en attribuant au κεχαριτωμένη de la salutation angélique une ampleur indéfinie : pour lui, Marie n'est pas seulement « la sainte Vierge, ἡ ἁγία παρθένος, elle est « la toute-pleine de grâce », συνηγοροῦντες τῇ κατὰ πάντα κεχαριτωμένῃ, ὡς εἶπεν ὁ Γαβριήλ. *Hær.*, LXXVIII, p. 24, 25, col. 737.

Ne suffirait-il pas de presser le qualificatif κατὰ πάντα, pour y trouver un témoignage implicite ou virtuel en faveur de la sainte conception de Marie, comme enveloppée dans cette plénitude indéfinie de grâce? On est d'autant mieux fondé à poser la question que, parlant en cet endroit contre des idées et des pratiques mariolâtriques, le saint docteur devait surveiller de près son langage, et que le *Protévangile* de Jacques avait, comme on l'a déjà vu, attiré son attention sur la conception de la bienheureuse Vierge. Il réprouve avec vigueur ceux qui prétendent faire de Marie une déesse en lui offrant des sacrifices, ou qui lui attribuent un corps venu du ciel : οὔτε γὰρ θεὸς ἡ Μαρία. οὔτε ἀπ' οὐρανοῦ ἔχουσα τὸ σῶμα. *Ibid.*, n. 24. Il connaît le récit qui faisait de la fille de Joachim et d'Anne un fruit de bénédiction, accordé par la bonté divine à leurs instantes prières; ce n'est pas là ce qu'il rejette, mais l'interprétation abusive, fondée sur la leçon : Ἡ γυνή σου συνειληφυῖα, suivant laquelle Anne aurait conçu virginalement; à l'encontre, il déclare Marie soumise aux conditions ordinaires de la génération humaine, qui suppose le concours actif d'un père et d'une mère. : καθὼς πάντες, ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ μήτρας γυναικός *Hær.*, LXXIX, 5, col. 748. Mais rien de tout cela ne s'oppose à ce que la bénédiction divine, tombant sur la Vierge au début de son existence, n'ait été comme une première application du κατὰ πάντα κεχαριτωμένη.

Cette hypothèse cadrerait bien d'ailleurs avec la façon dont saint Épiphane répond à cette question : Comment la sainte Vierge a-t-elle quitté ce monde? Est-elle morte et a-t-elle été mise au tombeau? A-t-elle reçu la couronne du martyre, comme les paroles du vieillard Siméon, Luc., II, 35, pourraient le faire conjecturer? N'est-elle pas morte? Question ouverte : « Dieu peut faire tout ce qui lui plaît, et nous n'avons rien de certain sur la fin de la Vierge. » *Hær.*, LXXVIII, 24, col. 737. Ce privilège éventuel de n'être pas tombée sous le coup de la mort, Épiphane ne le rattache pas, il est vrai, à l'exemption du péché originel; il n'en reste pas moins qu'il ne voit pas de difficulté à ce que la mère de Dieu ait été soustraite à la loi commune de la mort, fondée sur le péché originel d'après la doctrine de l'apôtre, Rom., V, 12; doctrine si familière pourtant aux Pères grecs et si fortement accentuée à la même époque par plusieurs d'entre eux, notamment saint Jean Chrysostome.

2° *Église syrienne : saint Éphrem.* — Singulièrement expressifs sont les témoignages relatifs à la sainteté de la mère de Dieu, que nous fournissent les Pères syriens du IVe siècle. C'est d'abord, à l'époque du concile de Nicée, saint Jacques de Nisibe, dans un fragment que lui attribue un manuscrit syriaque très ancien : « Dieu, dit-il, s'est choisi pour mère une vierge pure, prévenue de ses faveurs, qu'il s'était consacrée et fiancée; seule entre tous, il l'a maintenue sans souillure, sans tache; puis il est venu habiter dans cette bienheureuse pleine de beauté, intègre de corps, toute pure et scellée en son âme; et il s'est manifesté en cette fille d'origine divine, pleinement agréable à Dieu. » Citation du P. Joseph Besson, missionnaire en Syrie au XVIIe siècle, dans *Civiltà cattolica*, 1876, 9e série, t. XII, p. 549. Comment ne pas reconnaître dans un tel langage l'affirmation de la sainteté indéfinie de la Vierge, sainteté s'étendant à sa personne comme à sa vie entière?

Saint Jacques de Nisibe n'est qu'un précurseur, dont la gloire s'éclipse devant celle de son disciple, Éphrem le Syrien, mort à Édesse vers 373. Orateur, exégète, poète, Éphrem est partout le panégyriste, et combien fécond! de la mère de Dieu. « Pleine de grâce..., toute pure, toute immaculée, toute sans faute, toute sans souillure, toute sans reproche, toute digne de louange, toute intègre, toute bienheureuse..., vierge d'âme, et de corps, et d'esprit..., arche sainte qui nous a fait échapper au déluge du péché, belle par nature, tabernacle sacré que le Verbe, nouveau Béséléel, a travaillé de ses mains divines..., complètement étrangère à toute souillure et à toute tache du péché. » *Opera græce et latine*, t. III, *Oratio ad Deiparam*, p. 528, 529; *ad SS. Deigenitricem*, p. 577. Tel est le langage rappelé dans la bulle *Ineffabilis Deus*. Mais pour en comprendre toute la portée, il faut dépasser la lettre et pénétrer plus à fond dans la théologie du docteur syrien.

Le mystère du Christ en est le point central, et Marie se rattache à ce mystère par un double rapport, l'un social, l'autre personnel. Sous le premier rapport, elle est la nouvelle Ève qui coopère avec le nouvel Adam au mystère du salut. « Deux vierges ont été données au genre humain : l'une fut cause de vie comme l'autre avait été cause de mort. » *Hymni et sermones*, édit. Lamy, t. II, p. 526. « Ève et le serpent ont creusé la fosse où ils précipitèrent Adam, mais Marie et l'enfant royal ont fait la contre-partie; s'étant penchés, ils l'ont retiré de l'abîme. » *Ibid.*, p. 524. Éphrem ne s'en tient pas là; il tire une conséquence que n'ont pas tirée ses devanciers : rapprochant les deux vierges avant le moment où elles se font antithèse, il les voit sortant semblables des mains du créateur : « Toutes deux innocentes, toutes deux simples, Marie et Ève avaient été faites de tout point semblables; mais ensuite l'une est devenue cause de mort, et l'autre cause de notre vie. » *Sermones exegetici. In Gen.*, III, 6, *Opera syriace et latine*, t. II, p. 327. Ainsi l'idée d'innocence parfaite vient-elle s'associer à celle de nouvelle Ève.

Mais Marie est d'abord mère du Verbe incarné; rapport personnel qui, plus impérieusement encore que l'autre, entraîne des conséquences merveilleuses. « Elle est vierge, elle est mère, donc que n'est-elle pas ? » s'écrie Éphrem. *Hymni*, t. II, p. 521. Jésus est le fruit béni de Marie, mais par un renversement des causalités, la Vierge devient à son tour un fruit unique du Christ, et la plus merveilleuse efflorescence de son mystère d'amour. C'est le Verbe qui a créé sa mère, comme il a formé de la terre le premier homme, comme il a façonné son propre corps : *Plasmasti Adam e pulvere, et matrem tuam creasti, et tu teipsum formasti in mente* (*matre*?) *tua. Ibid.*, p. 564. Aussi quelle beauté, quelle perfection dans l'œuvre du Christ rédempteur! « O la très sainte, ô reine, ô mère de Dieu, seule toute pure en ton corps et en ton âme, seule bien au-dessus de toute pureté, de toute intégrité, de toute virginité, seule devenue tout entière la demeure de toutes les grâces du Saint-Esprit. » *Opera græce-latine*, t. III, p. 524.

Aux yeux du grand docteur syrien, l'innocence brille tellement en Marie, que, dans une poésie de l'an 370, il ne craint pas de présenter en quelque sorte sur le même plan la pureté du Christ et celle de la Vierge, mettant en scène l'Église d'Édesse, désolée par un schisme de six années, il lui fait dire : « En vérité, vous et votre mère, vous êtes parfaitement

beaux sous tous rapports; car, en vous, Seigneur, il n'est point de tache, et en votre mère il n'est point de souillure. » *Carmina Nisibina*, édit. Bickell, p. 122. Passage dont la force est justement soulignée par le savant éditeur, p. 28: *Probatione vix eget, Ephræmum hoc loco immunitatem non solum ab actuali, sed etiam ab originali peccato tribuere. Adscribit enim ei talem sanctitatem quam cum solo Christo participat quaque omnes reliqui homines carent.* Raisonnement d'autant plus sérieux, que saint Éphrem regardait les enfants non baptisés comme infectés d'une tache; parlant en effet du ciel, il nous y montre les mères chrétiennes voyant avec les anges leurs enfants préalablement *purifiés de toute tache* : *Aspiciunt parvulos suos... sublimi gradu locatos et factos omni detersa labe angelorum cognatos. De paradiso Eden*, serm. VII, *Opera syr. lat.*, t. III, p. 582. Comme Bickell, Mgr Rahmani compte l'immaculée conception au nombre des vérités admises par l'illustre diacre d'Édesse. *Sancti Ephræmi hymni de virginitate*, Scharfé, 1906, p. XII.

3° *Église latine : saint Ambroise et saint Augustin.* — En Occident comme en Orient, nous retrouvons l'antithèse des Èves sous des formes diverses. Saint Jérôme l'énonce en passant, par manière de dicton familier : *Mors per Evam, vita per Mariam. Epist.*, XXII, *ad Eustoch.*, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 408. Saint Ambroise y revient plusieurs fois, en considérant soit le rôle d'Ève et de Marie, soit le caractère virginal de cette dernière et de son enfantement : *Veni, Eva, jam Maria, quæ nobis non solum virginitatis incentivum, attulit, sed etiam Deum intulit. De institut. virginis*, c. V, n. 33, *P. L.*, t. XVI, col. 314; *Ex terra virgine Adam, Christus ex virgine... Per mulierem stultitia, per virginem sapientia. Exposit. in Luc.*, l. IV, n. 7, *P. L.*, t. XV, col. 1614; cf. *Exhort. virginitatis*, c. IV, n. 26; *Epist.*, LXIII, *ad eccles. Vercell.*, n. 33, *P. L.*, t. XVI, col. 343, 1198. Saint Zénon, évêque de Vérone († vers 371), emploie un langage plus expressif encore, quand il montre Dieu nous redonnant Ève en Marie et renouvelant Adam dans le Christ : *Tu Evam in Mariam redintegrasti, tu Adam in Christo renovasti. Tract.*, II, *de spe, fide et caritate*, 9. *P. L.*, t. XI, col. 278. Saint Augustin refait la comparaison classique : *Decipiendo homini propinatum est venenum per feminam, reparando homini propinatur salus per feminam. Serm.*, LI, *de concord. Evangel.*, c. II; cf. *Serm.*, CCLXXXIX, *in natali Joannis Bapt.*, n. 2. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 335, 1308. En outre, dans un texte du *De agone christiano*, c. XXII, déjà cité, col. 857, il donne au plan de revanche choisi par Dieu sa pleine signification : Pour que le diable souffrît de sa défaite par les deux sexes qu'il avait vaincus, un homme et une femme devaient contribuer à la délivrance du genre humain.

C'est par allusion à ce rôle de nouvelle Ève, associée au nouvel Adam dans l'œuvre du relèvement et victorieuse avec lui de l'antique serpent, que, sur la fin du IVe siècle, le poète Prudence nous représente celui-ci foulé aux pieds d'une femme, la vierge Marie, qui, ayant mérité de devenir la mère de Dieu, est restée invulnérable à tout venin, *Cathemer.*, III, *ante cibum*, vers 116 sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 806 :

Hoc odium vetus illud erat,
Hoc erat aspidis atque hominis
Digladiabile discidium,
Quod modo cernua *femineis*
Vipera proteritur pedibus.
Edere namque Deum merita,
Omnia virgo venena domat :
Tactibus anguis inexplicitis,
Virus inerme piger revomit
Gramine concolor in viridi.

A ces témoignages généraux s'ajoutent quelques témoignages spéciaux, utilisés dans la bulle *Ineffabilis* ou mentionnés dans les Actes de la commission préparatoire. Dans un texte partiellement cité, col. 861, saint Ambroise attribue à Marie, à titre de privilège strictement personnel, une plénitude de grâce dont le fondement est dans sa qualité de mère de Dieu : *Bene enim sola gratia plena dicitur, quæ sola gratiam quam nulla alia meruerat, consecuta est, ut gratiæ repleretur auctore. Exposit. in Luc.*, l. III, n. 9, *P. L.*, t. XV, col. 1555. Aussi veut-il que, pour apprécier dignement ce qu'est Marie, on tienne compte de ce qui est *convenable* dans une telle mère : *Sed nec Maria minor, quam matrem Christi decebat. Epist.*, LXIII, *ad eccles. Vercell.*, n. 110, *P. L.*, t. XVI, col. 1218. Il est dès lors facile de comprendre toute la portée d'un texte souvent invoqué par les défenseurs de l'immaculée conception. *Exposit. in ps. CXVIII*, serm. XXII, 30, *P. L.*, t. XV, col. 152. Personnifiant la nature humaine déchue, le grand évêque de Milan lui fait adresser cette prière au Verbe : « Venez chercher votre brebis égarée; n'envoyez pas vos serviteurs ni des mercenaires, venez vous-même. Prenez-moi, non pas de Sara, mais de Marie, afin qu'elle soit une Vierge sans corruption, une Vierge exempte, par la grâce, de toute tache du péché. » En d'autres termes, la nature humaine supplie le Verbe de s'unir à elle, mais par l'entremise de la femme bénie qui, par sa virginité et sa sainteté parfaites, soit une digne mère de Dieu. Ne serait-ce pas restreindre arbitrairement la portée indéfinie de l'expression : *ab omni integra labe peccati*, que de l'entendre des seuls péchés personnels ou actuels ? Sardi, *op. cit.*, t. I, p. 805.

Pour saint Jérôme, Marie est la porte orientale que Dieu fit voir au prophète Ézéchiel, LXIV, 1-2; porte fermée à tout mortel, « car Jéhovah, le Dieu des armées, est entré par là. » Figure de la perpétuelle virginité de la mère du Verbe, suivant l'interprétation rapportée par le saint docteur dans son commentaire sur ce passage, *P. L.*, t. XXV, col. 430. Cf. pseudo-Ambroise, *In Apocal.*, XXI, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 948. Mais dans un autre endroit, il va plus loin : il donne à la bienheureuse Vierge, porte mystique répondant à l'antique figure, ces deux épithètes : *semper clausa et lucida. Epist.*, XLVIII, *ad Pammach.*, n. 21, *P. L.*, t. XXII, col. 510. L'adverbe *semper* tombant sur les deux adjectifs, Marie toujours vierge nous est donc présentée en même temps comme toujours lumineuse, c'est-à-dire toujours éclairée, comme porte orientale, par les rayons du soleil de justice. L'idée est reprise et accentuée dans les *Homiliæ in psalmos*. Appliquant à Marie ces paroles du ps. LXXVII, 24: *in nube diei*, Jérôme voit en elle une nuée qui ne fut jamais dans les ténèbres, mais toujours dans la lumière : *Pulchre dixit, diei; nubes enim illa non fuit in tenebris, sed semper in luce.* G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III, p. 65; cf. *Breviarium in psalmos*, *P. L.*, t. XXVI, col. 1049.

Saint Augustin mérite de fixer davantage notre attention, à cause de son autorité personnelle et de l'influence profonde qu'il a exercée sur ceux qui sont venus après lui. Deux textes sont habituellement cités en faveur du glorieux privilège. Le premier est tiré d'un écrit composé contre Pélage en 415, *De natura et gratia*, c. XXXVI, *P. L.*, t. XLIV, col. 267. En même temps qu'il niait la déchéance originelle, l'hérésiarque attribuait aux rejetons d'Adam des forces les rendant capables d'observer par eux-mêmes toute la loi morale et de vivre sans péché. Pour confirmer cette assertion il citait un certain nombre de personnages, hommes et femmes, qui auraient réalisé ce programme, *qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur.* La série des femmes aboutissait à la « mère de Notre-Seigneur et Sauveur, que la piété nous contraint de proclamer exempte de péché, *quam dicit*

sine peccato confiteri necesse esse pietati. » L'évêque d'Hippone rejette absolument l'assertion en ce qui concerne les personnages allégués, « exception faite pour la sainte Vierge Marie, dont je ne veux pas qu'il soit aucunement question quand il s'agit de péchés, et cela pour l'honneur du Seigneur : qu'elle ait, en effet, reçu une grâce surabondante pour remporter une victoire absolue sur le péché, nous le savons de ce qu'elle a mérité de concevoir et d'enfanter celui qui fut incontestablement sans péché. » Beaucoup de théologiens n'ont voulu ou ne veulent voir dans ce passage que l'exemption des fautes actuelles ou personnelles; quelques-uns ont même prétendu ou prétendent en limiter la portée à la période de l'existence de Marie qui suivit l'incarnation. Le témoignage est cependant utilisé dans la bulle *Ineffabilis*; en quel sens, le *Silloge degli argomenti* nous l'apprend. Saint Augustin parle en cet endroit des péchés actuels, il est vrai, mais, à ce propos, il n'en affirme pas moins d'une façon générale que la bienheureuse Vierge est complètement exempte du péché; l'honneur du Christ, qu'il met en avant, n'est pas moins incompatible avec l'hypothèse du péché originel qu'avec celle du péché actuel; il l'est même davantage, étant donnée la légèreté des péchés actuels que le saint docteur énumère, peu après, § 45, col. 269, à titre d'exemples. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 49. Là est la force réelle de ce témoignage, il exclut de Marie directement tout péché indirectement ou implicitement le péché originel.

Une autre considération augmentera la valeur de l'argument. Si Pélage attribuait aux hommes, tels qu'ils sont actuellement, des forces suffisantes pour éviter tout péché, c'est qu'il n'admettait pas la déchéance originelle; au contraire, si l'évêque d'Hippone tenait la contre-partie, c'est qu'il croyait à cette déchéance. De là, en 421, cette assertion, *Contra Julianum*, l. V, c. XV, n. 57, *P. L.*, t. XLIV, col. 815 : « A l'exception du Sauveur, nul homme en grandissant ne reste sans péché, parce qu'il n'est personne, en dehors de lui, qui n'ait été, au début de son existence, soumis au péché. » Si donc, six ans auparavant, le saint docteur a déclaré la mère de Dieu complètement exempte de péchés, à tout le moins actuels, il faut, d'après ses principes, conclure qu'elle n'a pas été sujette à la déchéance originelle. Aussi, après avoir exposé les textes augustiniens qu'il juge défavorables à l'immaculée conception et que nous examinerons bientôt, Petau ajoute-t-il, *De incarnatione Verbi*, l. XIV, c. II, n. 4 : *At non adeo constanter et præfracte originali infectam macula fuisse sanctissimam Dei matrem defendit Augustinus, ut non aliqua interim adspergat, ex quibus contrarium ratiocinando colligi possit.* Reste à se demander s'il y a là seulement une conclusion possible, mais que le grand docteur n'aurait personnellement ni tirée ni même soupçonnée.

Le second texte est emprunté à un ouvrage entrepris par l'évêque d'Hippone sur la fin de sa vie, en 428-430, et qu'il n'eut pas le temps d'achever. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. XLV, col. 1417 sq. Pour attaquer dans ses conséquences la doctrine du péché originel, Julien d'Éclane, disciple de Pélage, avait eu l'idée d'établir entre son adversaire, Augustin, et l'hérésiarque Jovinien un parallèle, qu'il présentait tout à l'avantage de ce dernier. Entre autres choses, il disait : *Ille virginitatem Mariæ partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.* Malgré la concision de la phrase, le sens est clair. En supposant Marie soumise à la loi commune ou à la condition naturelle de l'enfantement humain, Jovinien avait sacrifié la virginité perpétuelle de la mère de Dieu; en affirmant la loi du péché originel qui atteint, au moment même de sa conception ou première naissance, tout homme issu d'Adam et le rend esclave du diable, en soutenant que telle est la condition actuelle de toute génération humaine, Augustin assujétissait au diable la personne même de Marie. L'attaque mettait l'évêque d'Hippone en face du problème de la conception ou première naissance de la mère de Dieu. Que répond-il? *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo* (*Deo*, d'après M. Saltet, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1910, p. 165) *quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.* « Nous ne vouons pas Marie au diable par la condition de la naissance, (mais à Dieu), parce que cette condition est abrogée par la grâce de la renaissance. » Ainsi traduite littéralement, la phrase présente un sens vague, qui a donné lieu à deux interprétations opposées : « Nous ne vouons pas Marie au diable par la condition de la naissance (humaine) : *a*) parce que la grâce de la renaissance abroge (ultérieurement) cette condition (en la faisant disparaître); *b*) parce que la grâce de la renaissance abroge (simplement) cette condition, (en empêchant qu'elle se réalise en Marie). » Dans la seconde interprétation, la conception sans tache est affirmée; dans la première, elle est niée, il n'y a plus lieu qu'à une sanctification ultérieure, dont l'époque reste indéterminée. Nous voyons par les Actes de la Commission préparatoire que certains consulteurs soutinrent la première interprétation et nièrent en conséquence la valeur du témoignage. Sardi, *op. cit.*, t. I, p. 863; t. II, p. 58. Tel fut avant la définition et tel est encore depuis, le sentiment de beaucoup de théologiens : ils invoquent, en général, la doctrine si ferme de saint Augustin sur l'universalité du péché originel, en particulier l'expression *gratia renascendi*, une renaissance spirituelle ne se comprenant pas sans une mort spirituelle qui précède. D'autres, sans porter de jugement absolu, accordent que, ni de ce texte ni d'aucun autre, on ne peut rien tirer de certain en faveur du privilège marial. Voir notamment Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustins*, p. 200 sq. (état de la controverse), p. 218 sq. (discussion); compte rendu de cet ouvrage par A. Alvéry, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1907, t. XI, p. 705.

Cette interprétation est loin de s'imposer. A une objection grave, qui concerne spécialement la mère de Dieu et qui, pour n'être pas futile, devait s'appuyer sur une croyance commune en la parfaite sainteté de Marie, saint Augustin ferait une réponse qui, sur le point débattu, exclurait tout privilège et assimilerait la Vierge à ceux que la grâce de la régénération spirituelle délivre de l'esclavage du démon. En outre, ce qui, dans cette hypothèse, serait abrogé par la grâce de la renaissance, ce ne serait pas la condition même ou la loi de la naissance humaine, en tant qu'appliquée à la mère de Dieu, mais seulement l'état de péché, conséquence normale de la condition inhérente à la naissance de tout fils d'Adam; or le texte porte : *conditio ipsa solvitur*, et les deux choses ne doivent pas se confondre, suivant la remarque faite dans les déclarations complémentaires du *Silloge degli argomenti.* Sardi, t. II, p. 58. Enfin cette interprétation introduit dans la réponse d'Augustin quelque chose d'incohérent. Au pélagien qui l'accuse de vouer la personne même de Marie au diable par la condition ou loi de naissance humaine qu'il suppose en affirmant le péché originel, le saint docteur commencerait par répondre : « Nullement, *non transcribimus Mariam diabolo conditione nascendi* », puis, motivant sa négation, il dirait implicitement le contraire. Incohérence dont on n'arrive à délivrer l'adversaire de Julien qu'en supposant de sa part, pour parler avec A. Alvéry, une « échappatoire », un « subterfuge », une « habile manœuvre pour esquiver une étreinte dangereuse », un « adroit demi-tour ». Suffit-il de dire avec M. Saltet,

loc. cit., p. 165, que, pour Augustin, « tous les prédestinés sont fils de Dieu, même avant la régénération »? Il ne semble pas; avant leur régénération, les prédestinés ne sont fils de Dieu qu'en puissance ou par destination; en réalité ils sont sous l'esclavage du démon. *De nuptiis et concupiscentia*, II, 3, *P. L.*, t. XLIV, col. 438: *Non negamus adhuc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo.* Cf. *Contra Julian.*, VI, 3; *Opus imperfect.*, I, 62, *P. L.*, t. XLV, col. 822 sq., 1081 sq. En somme, l'adversaire de Julien jouerait d'équivoque, en donnant aux termes : *Non transcribimus Mariam diabolo*, un sens tout différent de celui que l'hérétique leur attribuait.

Il n'est donc pas étonnant que beaucoup s'en tiennent à la seconde interprétation du texte augustinien, celle qui rejette l'application de la loi commune, en ce qui concerne non pas la conception active, mais la conception passive ou naissance première de la mère de Dieu. A supposer même que l'hésitation soit possible pour qui envisagerait ce texte et les autres d'un point de vue purement philologique, il reste, comme l'a montré W. Scherer, que la psychologie du saint docteur mène au sens immaculiste. Ce n'est donc ni fausser, ni dépasser sa pensée, que de l'admettre. Mis par Julien en face d'un cas particulier, il applique simplement le principe énoncé quinze ans auparavant : « Quand il s'agit de péchés, qu'il ne soit point question de Marie. » On comprend mieux alors tout ce que pouvait signifier, pour son auteur, cette affirmation déjà signalée : « Il fallait que le diable souffrît de sa défaite par les deux sexes, comme il avait joui de son triomphe sur les deux. » Triomphe complet sur Adam et Ève, entraînés dans une faute personnelle qui fut le point de départ du péché originel; défaite complète par le second Adam et la seconde Ève, indemnes l'un et l'autre de toute faute, personnelle et originelle.

Comment y a-t-il alors, pour Marie, grâce de renaissance ou de régénération? Comme il y a grâce de renaissance ou sacrement de régénération dans l'adulte qui, justifié déjà en raison d'un acte de charité ou de contrition parfaite, reçoit le baptême. Ces dénominations conviennent à la grâce de Jésus-Christ et au sacrement du baptême, en fonction des effets qu'ils sont destinés à produire et qu'ils produisent en fait d'une façon normale. D'ailleurs, si l'on considère Marie en soi, comme terme d'une génération humaine soumise du côté des parents aux conditions communes, ne peut-on pas dire que la grâce, reçue au premier instant de son existence, constitue pour elle une seconde naissance et que, par rapport à la mort spirituelle contractée en droit, de près ou de loin, il y a, dans le même sens, renaissance? La naissance physique ne peut-elle pas précéder, d'une antériorité logique, la naissance spirituelle? N'est-ce pas d'une façon analogue que, dans le passage dont nous nous occupons, saint Augustin attribue à la grâce *rédemptrice* du Christ, non seulement de remettre les fautes commises, mais encore de prévenir les chutes? *Quod non vis dicimus, nonnisi per gratiam liberari (homines), non solum ut eis debita dimittantur, verum etiam ne in tentationem inferantur.* Bien plus, saint Ambroise ne craint pas d'appliquer à Notre-Seigneur lui-même l'idée de renaissance, c'est-à-dire de naissance spirituelle par opposition à la naissance matérielle ou physique : *cum ipse Dominus Jesus Christus de Spiritu Sancto et natus sit et RENATUS. De Spiritu Sancto*, l. III, c. X, n. 65, *P. L.*, t. XVI, col. 791.

4° *Les objections.* — Pris dans leur ensemble, les témoignages qui précèdent permettraient de conclure à l'existence, chez les Pères anténicéens et postnicéens, de germes et d'anticipations de la croyance au glorieux privilège de Marie, si les adversaires du dogme et d'autres encore ne déclaraient cette conclusion incompatible avec la doctrine générale des mêmes Pères sur plusieurs points. Les textes invoqués se ramènent à trois séries.

1re série : Jésus-Christ seul sans péché. — Sous sa forme générale, l'objection se résume en cette phrase de Tertullien : « Dieu seul est sans péché, et le Christ est le seul homme qui fut sans péché, parce que le Christ était Dieu. » *De anima*, 41, *P. L.*, t. II, col. 720. Doctrine commune à beaucoup d'autres; par exemple, Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 672 : μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ Λόγος: saint Hilaire, *Tract. in ps. CXXXVIII*, 47, *P. L.*, t. IX, col. 815: *Solus enim extra peccatum est Dominus noster Jesus Christus;* saint Cyrille d'Alexandrie, *In Lev.*, XVI, 2, *P. G.*, t. LXIX, col. 584., où il dit du grand prêtre Aaron, comparé à Jésus-Christ, qu'étant homme, ἄνθρωπος ὤν, il ne peut être sans péché. Que la mère de Dieu ne fasse pas exception, la preuve en est dans les faiblesses, les défaillances de foi, l'inintelligence des choses de l'Évangile que les Pères lui attribuent. Saint Irénée traite la demande qu'elle adresse au Sauveur aux noces de Cana, Joa., II, 4, d' « empressement intempestif que Jésus rejette, *repellens ejus intempestivam festinationem* ». *Cont. hær.*, III, 16, 7, *P. G.*, t. VII, col. 926. Saint Jean Chrysostome rapporte cette même demande à un sentiment de vaine gloire. *In Joa.*, homil. XXI, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 130. Séverien de Gabala, contemporain du grand orateur, paraît supposer qu'à cette époque, Marie ne croyait pas encore à la divinité de son Fils, ou du moins qu'elle agit en cette circonstance comme si elle n'y croyait pas encore, ce qui explique la réprimande du Sauveur : *matrem ut frustra et importune suggerentem inculpat. Homil.*, VIII, *in sanctum martyrem Acacium*, dans *Severiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliæ*, édit. J.-B. Aucher, Venise, 1827, p. 317. Dans la prophétie du vieillard Siméon, Luc., II, 35 : *Et tuam ipsius pertransibit gladius,* Origène voit le glaive de l'incrédulité ou du doute qui, pendant la passion, devait atteindre l'âme de Marie comme celle des apôtres. *In Luc.*, homil. XVII, *P. G.*, t. XIII, col. 1845. Cette interprétation est suivie par beaucoup : S. Basile, *Epist.*, CCLX, 9, *P. G.*, t. XXXII, col. 967; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. XII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 662 sq., et plusieurs auteurs de moindre importance; S. Amphiloque ou l'auteur qui porte ce nom, *Homil. in occursum Domini*, 8, *P. G.*, t. XXXIX, col. 57; pseudo-Grégoire de Nysse, *Homil. de occursu Domini*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1176; pseudo-Chrysostome, *Homil. in ps. XIII*, 4, *P. G.*, t. LV, col. 555; pseudo-Augustin, *Quæstiones ex N. T.*, 73, *P. L.*, t. XXXV, col. 2267. Tertullien rattache à l'incrédulité, ou du moins à un désir importun de détourner Jésus de sa mission, la démarche faite auprès de lui par « sa mère et ses frères » au cours de sa vie publique, Matth., XII, 46; interprétation dont paraissent s'inspirer ceux des Pères latins qui virent dans la mère et les frères de Jésus la figure de la Synagogue et des Juifs, s'abstenant d'aller au Sauveur ou se rendant indignes d'entendre ses discours : S. Hilaire, *In Matth.*, XII, 24, *P. L.*, t. IX, col. 993; S. Jérôme, *In Matth.*, XII, 49, *P. L.*, t. XXVI, col. 85. Dans cette dernière circonstance, comme aux noces de Cana, saint Jean Chrysostome donne pour mobile à la conduite de Marie la vaine gloire. *In Matth.*, homil. XXVII, 3; XLIV, I, *P. G.*, t. LVII, col. 347, 464 sq. Ailleurs, parlant de l'hypothèse où la Vierge aurait conçu sans avoir été préalablement avertie et instruite par l'ange, le même docteur raisonne comme s'il la supposait capable d'un trouble allant jusqu'à la folie : « Elle se fût peut-être pendue ou poignardée de désespoir. » *In Matth.*, homil. IV, 5, col. 45.

Réponse. — Cette objection est très différente, suivant qu'on la considère sous sa forme générale ou

dans son application spéciale à Notre-Dame. Que Dieu seul et Jésus-Christ, considéré comme Dieu, soient sans péché, c'est là une assertion susceptible de vérité sans détriment pour la parfaite sainteté ou l'immaculée conception de Marie; car l'expression : *être sans péché*, peut s'entendre ou d'une innocence de fait et fondée sur la grâce ou d'une innocence de droit et de nature, c'est-à-dire d'une impeccabilité essentielle. Cette seconde sorte d'innocence convient à Dieu seul et à Jésus-Christ,en tant qu'Homme-Dieu; mais l'autre sorte d'innocence reste possible, s'il plaît à Dieu d'accorder ce privilège à une pure créature. Le fait que, dans les textes objectés, les Pères justifient l'impeccabilité qu'ils réservent à Dieu, sur ce qu'il est Dieu, ou à Jésus-Christ, sur ce qu'il est Homme-Dieu, indique suffisamment qu'ils ont en vue l'innocence de nature ou de droit; autrement, il faudrait conclure que, même parmi les saints anges, nul n'a été ni n'est sans péché, puisque l'ange n'est ni Dieu ni uni hypostatiquement à la divinité. Plazza, *op. cit.*, p. 71.

Plus sérieuse est la difficulté tirée des textes relatifs aux faiblesses que Marie aurait eues, si l'on prend ces textes comme révélant la pensée de leurs auteurs. Car, à s'en tenir au sens objectif des passages de la sainte Écriture dont il s'agit, l'objection repose sur une exégèse arbitraire et inadmissible. Petau n'hésite pas, *De incarn.*, l. XIV, c. I, n. 2, à traiter de très légères ou même nulles les raisons qui ont induit ces auteurs à parler de la mère de Dieu comme ils l'ont fait : *levissimis inducti rationibus, imo nullis.* Le trouble qu'éprouva la Vierge en entendant la salutation vraiment extraordinaire que l'archange Gabriel lui adressa, témoigne uniquement de sa prudence et de son humilité. La parole dite aux noces de Cana : *Vinum non habent*, fut inspirée par un sentiment de charité compatissante. Dans la scène évangélique de la vie publique où Marie intervient, rien ne permet de conjecturer que sa démarche ait eu l'ambition pour mobile, ou qu'elle supposât un manque de foi en la mission de son Fils; cette dernière disposition est bien attribuée aux frères de Jésus, mais à eux seuls, Joa., VII, 5; la réponse du Sauveur montre seulement qu'il profita de la circonstance pour affirmer l'indépendance de son ministère apostolique et l'excellence de la foi en son enseignement. Enfin, si l'âme de Marie fut transpercée au calvaire, ce fut par le glaive de la douleur ou de l'anxiété, et non du doute. Petau, *loc. cit.*, n. 8-12; A. d'Alès, art. *Marie dans l'Écriture sainte*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 144, 147, 149, 151.

Quoi qu'il en soit, l'objection demeure en ce qui concerne la pensée personnelle des auteurs qui ont donné à ces divers passages une autre interprétation. Remarquons toutefois qu'une question préalable se pose, à savoir, si *tous* les Pères cités plus haut ont réellement admis dans la mère de Dieu, non seulement des imperfections ou même des tentations, mais encore des péchés proprement dits. Quand saint Irénée emploie l'expression d'*intempestiva festinatio*, répondant aux paroles de Jésus : *Nondum venit hora mea*, rien ne prouve qu'il songe à une faute de la part de Marie. Dom Massuet, dissert. III, n. 69, *P. G.*, t. VII, col. 319. Saint Hilaire et saint Jérôme, trouvant une figure de la Synagogue et des Juifs incrédules dans la mère et les frères de Jésus, appuient leur interprétation, ou plutôt leur accommodation sur cette circonstance, qu'ils se tenaient dehors : *Stabant foris*, et non pas sur un acte d'incrédulité commun à la mère et aux frères de Jésus. Parmi ceux qui parlent de doutes assaillant l'âme de Marie après la mort de son Fils, plusieurs s'expriment en des termes assez indéterminés pour qu'on ait le droit de se demander s'ils considéraient ces sentiments comme admis délibérément, ce qui serait nécessaire pour qu'il y eût péché proprement dit; tel, par exemple, le pseudo-Grégoire de Nysse parlant seulement, *loc. cit.*, d'une sorte de déchirure ou de tiraillement; tel, peut-être, saint Cyrille d'Alexandrie, au jugement de Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 206, 208.

Mais cette interprétation bénigne ne peut pas s'étendre à tous les Pères. Sans attribuer proprement à Marie l'incrédulité, Tertullien semble pourtant faire tomber sur elle comme sur les frères de Jésus le blâme qu'il suppose contenu dans les paroles du Sauveur. Matth., XII, 48. Origène, *loc. cit.*, trouve dans la faiblesse de Marie au temps de la passion le fondement de sa rédemption par Jésus-Christ : « Si la passion de Notre-Seigneur ne fut pas pour elle une occasion de scandale, alors Jésus ne mourut pas pour ses péchés. Si tous ont péché et ont eu besoin que Dieu les justifiât par sa grâce et les rachetât, certainement Marie, à ce moment, a été scandalisée. » Argument repris par saint Basile, *loc. cit.* L'opposition de saint Jean Chrysostome est également indéniable, malgré l'apologie tentée par Maracci, *Vindicatio Chrysostomica, seu de S. Joanne Chrysostomo in controversia conceptionis B. V. Mariæ ab adversariorum impugnationibus vindicato*, Rome, 1664. Cet auteur s'est mépris sur la valeur des pièces dont il a fait usage : homélies *de nativitate, in annuntiatione, de laudibus Virginis, in SS. Deiparam, de partu B. Virginis*, etc., toute une littérature apocryphe.

On peut toutefois se demander si, dans la pensée des Pères qui ont attribué à la mère de Dieu des fautes actuelles, il y a connexion entre ces fautes et le péché originel, en ce sens qu'admettant les unes, par le fait même ils supposent l'autre. Maracci nie cette connexion en ce qui concerne saint Jean Chrysostome, *op. cit.*, c. IV : *Probatur Chrysostomum, etiamsi hic* (*In Gen.*, homil. XLIX, etc.,) *B. Virgini peccatum actuale tribuisset, non propterea dici posse immaculatæ conceptioni ipsius B. Virginis fuisse contrarium.* Passage cité par Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 223. Le saint docteur n'attribue à Marie que des péchés légers, n'entraînant nullement les mêmes effets que le péché originel, c'est-à-dire l'inimitié divine, la souillure de l'âme et la mort spirituelle, l'esclavage du démon. Pour Origène et saint Basile, la question se pose plus manifestement encore : s'ils se sont crus obligés d'admettre une faute actuelle en Marie pour qu'elle fût au nombre des rachetés, n'en faut-il pas conclure qu'ils ne voyaient pas en elle d'autre péché? Cependant, comme ces Pères n'ont jamais traité expressément de ce problème, ni même du péché originel, toute assertion en cette matière est problématique.

Du reste, les données acquises laissent subsister l'objection précédemment énoncée, sous cette forme : Si des Pères ont réellement attribué à la mère de Dieu des fautes à tout le moins légères, comment pourrait-on trouver dans la croyance à la parfaite sainteté de Marie une preuve, même implicite, en faveur de l'immaculée conception? — Il y aurait difficulté sérieuse, si ceux qui emploient cet argument prétendaient s'appuyer sur une croyance définitivement fixée ou communément admise dès les premiers siècles de l'Église; il en va tout autrement dans l'hypothèse contraire. Avant le concile d'Éphèse, la croyance à la parfaite sainteté de la mère de Dieu a d'illustres représentants, on a pu s'en convaincre par les témoignages rapportés, mais elle n'aura tout son développement et ne se fixera définitivement que dans la période postéphésienne; alors seulement la preuve aura sa pleine valeur. Par ailleurs, les témoignages opposés ne représentent ni une doctrine traditionnelle, ni même une croyance commune dans le

pays où vécurent leurs auteurs, suivant la juste remarque de Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 213 : « On ne peut pas tirer cette conclusion de leurs commentaires individuels sur l'Écriture. Tout ce qu'on en peut légitimement conclure, c'est que si, dans leurs pays, on avait cru *positivement* à l'impeccabilité de la sainte Vierge, ils n'eussent pas parlé comme ils l'ont fait; en d'autres termes, qu'il n'y avait pas alors dans leurs Églises une foi déterminée à son impeccabilité. Mais l'absence d'une croyance ne constitue pas une croyance en sens contraire. »

2e série : universalité du péché originel et de la rédemption. — Les anciens Pères enseignent comme la sainte Écriture, et plus nettement encore, l'universalité de la chute en Adam et de la rédemption par Jésus-Christ, le nouvel Adam. Ils déclarent, en conséquence, que seul, parmi les hommes, le rédempteur échappe au commun naufrage. « Seul mon Jésus est entré dans le monde sans avoir contracté de souillure en sa mère », dit déjà Origène. *In Lev.*, homil. XII, 4, *P. G.*, t. XII, col. 539. L'assertion s'accentue chez les Pères des IVe et Ve siècles. D'après saint Ambroise, cité par saint Augustin, *Contra Julianum*, II, 4, *P. L.*, t. XLIV, col. 674 : « Seul Notre-Seigneur a été parfaitement saint et n'a pu être tel qu'à la condition d'échapper, en naissant d'une vierge, à la loi du péché qui s'attache à toute génération humaine. » Et saint Augustin de dire, pour son propre compte : « Celui-là seul est sans péché, qui a été conçu par une vierge, en dehors des embrassements humains, dans l'obéissance de l'esprit et non pas dans la concupiscence de la chair. » *De peccatorum meritis et remissione*, I, 57, *P. L.*, t. XLIV, 142. Il y a donc, chez les fils d'Adam déchu, connexion entre la génération humaine, soumise à la loi de la concupiscence, et le terme de cette génération, soumis à la loi du péché. Connexion si rigoureuse, dans la pensée des Pères, que, pour écarter de Jésus-Christ le péché originel, ils concluent à la nécessité d'une conception virginale. Tel l'évêque d'Hippone, ayant rappelé l'origine de la concupiscence, Gen., III, 7 : « Voilà, dit-il, d'où vient le péché originel; voilà pourquoi tout homme naît dans le péché; voilà pourquoi Notre-Seigneur n'a pas voulu naître ainsi, lui qui a été conçu d'une vierge. » *Serm.*, CLI, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 817. Dès lors, on ne peut pas songer à exempter de la loi commune la Vierge Marie, dont la chair fut conçue dans la concupiscence, *de peccati propagine venit*, comme celle des autres enfants d'Adam. Aussi Marie, fille d'Adam, est-elle morte à cause du péché, *Maria ex Adam mortua propter peccatum*, tandis que la chair du Seigneur, issue de Marie, est morte pour effacer les péchés. *In ps. XXXIV*, serm. II, 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 335.

Réponse. — Les objections qui se rattachent à cette seconde série de témoignages n'ont pas toutes la même portée. Souvent les Pères ne font que reproduire la doctrine de la sainte Écriture sur l'universalité du péché originel et de la rédemption. Doctrine catholique que personne ne songe à nier; il n'est nullement question de soustraire Marie à l'influence rédemptrice de son divin Fils, et, pour ce qui concerne l'universalité du péché originel, autre chose est la loi, autre chose est l'application de la loi. Un législateur, s'il jouit d'un pouvoir indépendant, garde toujours le droit de ne pas appliquer la loi dans un cas particulier, sans compromettre en rien l'existence de la loi elle-même. C'est ainsi que, nonobstant la loi universelle de la résurrection des corps à la fin des temps seulement, Notre-Seigneur a pu, par un privilège spécial, anticiper l'événement en faveur de sa mère bénie.

Beaucoup plus sérieuse est l'objection sous la forme qu'elle présente d'après les textes cités d'Ambroise et d'Augustin. Une première solution, pour ce qui concerne ce dernier, consisterait à dire qu'au début le grand adversaire de Pélage n'aurait pas dégagé Marie de la condition commune, mais qu'une évolution se serait opérée peu à peu dans son esprit et qu'à la fin, mis brutalement par Julien en face de cette conséquence : *tu transcribis Mariam diabolo conditione nascendi*, il aurait affirmé l'immunité originelle de la mère de Dieu, rétractant ainsi ou du moins dépassant ce qu'il avait tenu antérieurement. E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*, I, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. XLII, p. 38 sq.; L. Talmont, *Saint Augustin et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVI, p. 747 sq. ; à l'opposé : L. Saltet, *Saint Augustin et l'immaculée conception*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1910, p. 162 sq. Il semble difficile d'établir solidement, entre l'enseignement des écrits antérieurs et celui de l'*Opus imperfectum*, autre chose qu'un développement ou progrès relatif, par passage de l'implicite à l'explicite. En tout cas, la difficulté reste, quant au point délicat : l'affirmation de la conception virginale comme moyen nécessaire pour que Jésus-Christ échappe, en naissant, à la loi du péché, car cette affirmation se retrouve dans l'*Opus imperfectum*, par exemple, IV, 79, *P. L.*, t. XLIV, col. 1384. Toute la question est de savoir si cette affirmation a la valeur absolue qu'on prétend lui attribuer.

Ceux qui objectent les textes cités d'Ambroise et d'Augustin raisonnent toujours comme si, dans la pensée de ces docteurs, il s'agissait d'une immunité quelconque par rapport à la tache héréditaire. Le problème est moins simple. L'immunité peut exister de deux façons différentes; d'abord, *en fait* seulement, parce que le sujet conçu dans les conditions ordinaires ne contracte pas la souillure du péché originel, mais grâce à une intervention particulière qui le protège contre l'application de la loi commune, loi qui, autrement, s'appliquerait, étant donnée la façon dont le sujet est conçu. Mais l'immunité peut aussi exister, non pas en fait seulement, mais *en droit*, parce que le sujet conçu ne tombe pas sous la loi du péché. Cette seconde manière seule pouvait se réaliser en Jésus-Christ, Homme-Dieu et rédempteur du genre humain; or, pour qu'elle pût avoir lieu, pour que Jésus-Christ ne tombât pas sous la loi du péché par la façon même dont il serait conçu, *conditione nascendi*, il fallait qu'il naquît d'une vierge; ainsi tout serait pur, saint et béni dans sa conception : non seulement le terme ou le fruit, mais la cause elle-même.

Tel est le sens premier et direct des témoignages allégués. Secondairement et par voie de conséquence, ils prouvent qu'il ne peut être question pour Marie d'une immunité *de droit* par rapport au péché originel; n'ayant pas été conçue virginalement, mais comme les autres enfants d'Adam, elle tombait de ce chef, *conditione nascendi*, sous la loi du péché. Mais rien n'exclut la possibilité d'une simple immunité *de fait* en vertu d'une intervention divine qui, laissant l'acte générateur soumis à la loi commune de la concupiscence, s'exerce sur le fruit ou le terme par l'infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme de Marie. Qu'avons-nous alors, si ce n'est, suivant l'expression de saint Ambroise, une vierge exempte, mais par grâce, de toute tache du péché, *Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati*? Cette hypothèse n'empêche pas qu'on ne puisse dire de Marie, avec saint Augustin, qu'elle est « morte à cause du péché » : étant issue d'Adam par voie naturelle, elle peut, même étant préservée de la souillure héréditaire, porter certaines conséquences de la faute du premier père, celles du moins qui n'ont pas de connexion essentielle ou immédiate avec le péché proprement dit.

3ᵉ *série : purification ou sanctification de Marie.* — Cette doctrine apparaît chez les Pères postnicéens, grecs, syriens ou latins. Elle se rattache aux paroles adressées par l'archange Gabriel à la très sainte Vierge, Luc., I, 35 : *Spiritus Sanctus superveniet in te.* L'objection est diversement proposée. Certains prétendent établir par là que, d'après certains Pères, la mère du Verbe fut alors pleinement délivrée de la loi du péché, mais alors seulement. « La piété chrétienne n'avait pas attendu Augustin pour proclamer que Marie avait été purifiée de ses péchés au moment de l'incarnation. Avant même qu'Ambroise eût placé dans la mère du Christ l'idéal de la vertu, à une époque par conséquent où l'on n'avait pas scrupule d'attribuer à la Vierge diverses imperfections, saint Grégoire de Nazianze avait dit : « Le Christ est né d'une vierge « purifiée préalablement dans sa chair et dans son cœur, « par l'Esprit-Saint. » G. Herzog, *loc. cit.*, p. 516. Ce même texte du Théologien et d'autres semblables, en particulier des saints Cyrille de Jérusalem, Éphrem et Augustin (sans parler des écrivains postérieurs), deviennent entre les mains des théologiens grecs ou russes de l'Église orthodoxe, de Métrophane Critopoulos à Alexandre Lebedev, un argument direct contre l'immaculée conception; pour eux, c'est du péché originel que Marie fut purifiée au jour de l'annonciation. Il suffira, pour répondre, de soumettre ces textes à un examen moins superficiel.

Saint Cyrille de Jérusalem : « Le Saint-Esprit venant en elle *la sanctifia*, pour qu'elle pût contenir celui qui a tout créé, » ἡγίασεν αὐτὴν πρὸς τὸ δυνηθῆναι δέξασθαι τὸν δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. *Cat.*, XVII, 6, *P. G.*, t. XXXIII, 976. Tel est le texte. — L'auteur des *Catéchèses* affirme un effet de sainteté, produit en Marie par le Saint-Esprit et formant comme la préparation prochaine à la maternité divine. En vertu de quelle exégèse prétend-on identifier cet effet de sainteté avec la délivrance du péché originel ou de la loi du péché, qui auraient existé dans la Vierge ou même persévéré en elle jusqu'à ce moment-là ? Comme si un effet de sainteté ne pouvait pas se produire en quelqu'un qui est déjà saint, pour qu'il devienne plus saint! « Que le juste pratique encore la justice, et que le saint se sanctifie encore, » καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι. Apoc., XXII, 11.

Saint Grégoire de Nazianze : « Le Verbe se fait homme, prenant tout ce qui est de l'homme, sauf le péché; il est conçu par la Vierge, *préalablement purifiée* par l'Esprit dans son âme et dans sa chair, κυηθεὶς μὲν ἐκ τῆς παρθένου καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης; car il fallait tout à la fois honorer la maternité et donner l'avantage à la virginité. » *Orat.*, XXXVIII, *in Theophania*, 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325. Cf. *Orat.*, XLV, *in sanctum Pascha*, 9, col. 663. — De ce texte il faut dire la même chose que du précédent. Grégoire parle d'une purification *relative*, en vue de la conception virginale de Jésus-Christ; purification qui devait élever la Vierge Marie au degré de sainteté et de pureté nécessaire « pour que le Fils de Dieu sortît d'elle d'une façon mystérieuse et en dehors de toute souillure. *Orat.*, XL, *in sanctum baptisma*, 45, col. 423. Vouloir prendre ici le terme καθαίρειν dans le sens absolu du mot, pour signifier le passage de l'impureté positive à la simple pureté, c'est méconnaître l'usage scripturaire et patristique du mot dans un sens plus large, pour signifier le passage d'un degré inférieur à un degré supérieur de pureté positive; qu'on se rappelle seulement la théorie de la *purification* des anges. Pseudo-Denys, *De cœlesti hierarchia*, X, I; *De ecclesiastica hierarchia*, VI, 6, *P. G.*, t. III, col. 272, 537. D'ailleurs, les disciples du Théologien nous donneront, dans les siècles suivants, un brillant commentaire de sa vraie pensée.

Saint Éphrem : « Le Christ est né d'une nature sujette aux souillures, que Dieu devait purifier en la visitant... Aussi le Christ purifia-t-il la Vierge, et c'est ainsi qu'il est né, pour montrer que le Christ opère toute pureté là où il se trouve. Il la purifia dans le Saint-Esprit pour la préparer (à la maternité divine), et c'est ainsi que d'un sein purifié il fut conçu. Il la purifia dans la chasteté, καθῆρεν αὐτὴν ἐν ἁγνείᾳ; aussi, en naissant d'elle, il la laissa vierge. » *Sermo adversus hæreticos* (intitulé aussi, *De margarita*), *Opera græce*, t. II, p. 270. — Qu'une purification de ce genre ne se rapporte ni à la tache originelle ni à un péché quelconque proprement dit, l'ensemble du texte (souvent mal traduit) l'indique assez. Ce que l'orateur a en vue, il le déclare ailleurs par une comparaison expressive : « La lumière reçue dans l'œil le nettoie et l'éclaire, par son propre éclat elle en augmente et pare la grâce et la beauté. Marie fut un œil, la lumière habita en elle et divinement purifia son esprit, son imagination, ses pensées et sa virginité. » *Sermo in Genesim*, III, 6, *Opera syriace*, t. II, p. 328.

Dans l'autre texte, emprunté à un discours sur la naissance du Sauveur, Notre-Dame est mise en scène : « Vous appellerai-je fils, frère, fiancé ou Seigneur, vous qui avez régénéré votre mère par la nouvelle génération dont l'eau est le principe? Votre sœur, je le suis, puisque tous deux nous avons David pour ancêtre; votre mère aussi, puisque je vous ai conçu; votre fiancée encore, ayant été sanctifiée par votre grâce; votre servante enfin et votre fille, née de l'eau et du sang, puisque vous m'avez achetée aux dépens de votre vie et que vous devez m'engendrer par le baptême. Celui que j'ai engendré, m'a régénérée à son tour par une nouvelle génération, lui qui a orné sa mère d'un nouveau vêtement et s'est incorporé sa chair, alors qu'elle-même revêt la splendeur, la grandeur et la dignité de son Fils. » *Serm.*, XI, *de nativitate Domini. Opera syriace*, t. II, p. 429. — Rien, dans ce passage, qui ait trait au péché originel; la double sanctification de Marie dont parle le docteur syrien est d'un tout autre ordre. L'une est la sanctification dont la bienheureuse Vierge devait bénéficier plus tard, comme fille spirituelle du Christ, en recevant le baptême, sacrement de la régénération; mais qui ne sait que le baptême peut être conféré à des adultes déjà justifiés? L'autre est la sanctification reçue par la Vierge avant la naissance de son Fils et que saint Éphrem compare à des fiançailles. Qu'est-ce exactement : la sanctification première ou la sanctification privilégiée au moment de l'incarnation? Il est difficile de donner une réponse ferme, mais ce qu'on peut affirmer sans hésitation aucune, c'est que la sanctification opérée en Marie à l'annonciation n'est pas sa sanctification *première*, comme si alors seulement elle eût été délivrée du péché originel, contracté à sa naissance et conservé jusqu'à cette époque. Car, dans ses hymnes sur la mère de Dieu, le poète syrien nous la montre, au moment même où l'envoyé céleste l'aborde, comme déjà pleine de grâce et digne d'être saluée au nom du Père : « L'ange vit la Vierge tout admirable, et, ravi, il lui rend en ces termes son tribut d'amour et d'hommage flatteur : Je vous salue, *pleine de grâce*, le ciel n'est pas plus élevé que vous... » *Hymni et sermones*, t. II, col. 578. « Heureuse Vierge, qui avez *mérité* d'entendre Gabriel vous saluer au nom du Père. » *Ibid.*, col. 588. D'ailleurs, entre la supposition contraire et la doctrine générale du saint docteur sur la mère de Dieu, l'incompatibilité est simplement radicale.

Saint Augustin, *De peccatorum meritis et remiss.*, I, 28, *P. L.*, t. XLIV, col. 174 sq. : « Seul, celui qui s'est fait homme en demeurant Dieu n'a jamais eu de péché et n'a pas pris une chair de péché, bien qu'il tienne sa chair d'une mère qui avait une chair de pé-

ché. Car ce qu'il lui doit, il l'a sûrement purifié, soit avant de le prendre, soit en le prenant. Aussi cette Vierge mère, qui n'a pas conçu selon la loi inhérente à la chair de péché, c'est-à-dire par un mouvement de concupiscence charnelle, mais qui, par sa foi ardente, a mérité de recevoir en elle-même le germe sacré, il l'a créée pour la choisir un jour et il l'a choisie pour en être créé, *quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit.* » Texte où toute la difficulté se concentre vraiment : si la parcelle de chair, dont le corps du Sauveur fut formé, a dû être purifiée pour n'être plus une chair de péché, c'est donc qu'en Marie elle était chair de péché, jusqu'au moment de la purification. Il résulte, en effet, de ce texte et de plusieurs autres que, suivant Augustin, Marie, avait reçu de ses parents une chair de péché, susceptible comme telle de purification. — Mais que signifie au juste l'expression : *chair de péché ?* D'après le texte présent et ceux qui ont précédé, cette expression signifie, pour le saint docteur, une chair engendrée selon la loi de la concupiscence et, par conséquent, soumise à la même loi. Comme il écarte du Sauveur une conception qui serait soumise, ne fût-ce qu'en droit, à cette loi, il devait également écarter de sa personne sacrée une chair qui serait, même en simple droit, soumise à la concupiscence. Autre est le cas pour Marie : il peut y avoir en elle chair de péché, c'est-à-dire chair engendrée selon la loi de la concupiscence et soumise, en droit du moins, à cette loi. S'il s'agit non plus de la loi, mais de son application, la mère de Dieu fut-elle, *en fait*, préservée et comment? L'évêque d'Hippone ne touche pas expressément ce problème, mais son enseignement sur l'absence de péché en Marie, *De natura et gratia*, 36, autorise à conclure d'une façon favorable, en ce sens du moins que, si le *fomes peccati* existait en la Vierge avant l'incarnation, c'était sans exercer son empire. D'ailleurs, toute cette doctrine d'Augustin s'applique à la chair, et non pas à l'âme de la mère de Dieu. La concupiscence, prise en soi, ne s'oppose pas à la sainteté de l'âme, car les deux coexistent dans les chrétiens baptisés et justifiés. Voir AUGUSTIN (*saint*), t. I, col. 2395. Il est donc illégitime de s'appuyer sur l'expression : *chair de péché*, pour conclure que la très sainte Vierge fut soumise à la loi commune du péché originel. Mais l'obscurité et l'ambiguïté qui s'attachent aux formules augustiniennes donneront lieu, plus tard, à de vives et longues controverses.

Schwane, *Dogmengeschichte*, 2e édit., t. II, § 70, p. 536-540; trad. franç., par A. Degert, t. III, p. 179-186; Palmieri, *De Deo creante*, th. LXXXIII; *De peccato originali*, th. XIX; L. Janssens, *op. cit.*, p. 77-79, 85-91; M. Jugie, *La doctrine de l'immaculée conception et les Pères orientaux du IVe siècle*, dans *Notre-Dame*, 1912, t. II, p. 129; S. Protin, *La mariologie de saint Augustin*, dans *la Revue augustinienne*, Paris, 1902, t. I, p. 375; Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustins*, Cologne, 1907; H. Kirfel, *Der hl. Augustinus und das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariens*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, Paderborn, 1907, t. XXII, p. 241; E. Dorsch, *Die Mariologie des hl. Augustins, von Dr. theol. Phil. Friedrich*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1908, t. XXXII, p. 549; H. Morilla, *San Augustin defensor de la concepción inmaculada de María*, dans *La Ciudad de Dios*, Valladolid, 1908, t. LXXV, p. 385; L. Talmont, *Saint Augustin et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVI, p. 745; W. Scherer, *Zur Frage über die Lehre des heiligen Augustinus von der unbefleckten Empfängnis*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1912, p. 43-46.

X. LE BACHELET.

II. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE. — I. Considérations préliminaires. II. L'immaculée conception dans l'Égilse grecque, du concile d'Éphèse à Michel Cérulaire. III. Doctrine des byzantins du XIe au XVe siècle. IV. La fête de la Conception. Les textes liturgiques. V. La croyance à l'immaculée conception dans l'Église gréco-russe à partir du XVIe siècle.

I. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES. — L'examen de la tradition grecque sur la conception immaculée de la mère de Dieu, spécialement après le concile d'Éphèse, est particulièrement difficile à faire. L'histoire critique et détaillée de cette tradition sur ce point spécial n'a pas encore été entreprise. Les théologiens catholiques se sont contentés jusqu'ici de citer quelques témoignages plus ou moins probants empruntés à un nombre d'auteurs très restreint. Ces témoignages sont produits, la plupart du temps, isolés de leur contexte, et perdent ainsi beaucoup de leur force. Phénomène curieux : les textes que l'on a fait valoir de tel ou tel écrivain byzantin dont les œuvres se trouvent dans la *Patrologie grecque* de Migne, ne sont pas toujours ceux qui méritaient de venir en première ligne. On a passé sous silence les passages où l'idée du dogme catholique est contenue le plus clairement, ou bien on a noyé ces passages dans une masse d'autres qui ne prouvent pas grand'chose. Visiblement, on s'est trop fié à l'œuvre confuse et dénuée de critique de Passaglia, *Commentarius de immaculato Deiparæ semper virginis conceptu*, 3 in-4°, Rome, 1854-1855. A sa suite, on a trop insisté sur la portée des épithètes mariales, des métaphores, comparaisons ou types plus ou moins accommodatices dont abondent la rhétorique et la liturgie byzantines et qui visent très souvent la maternité divine et la perpétuelle virginité de Marie et non sa sainteté originelle. On a aussi accordé une importance exagérée au fait de la célébration d'une fête de la conception de la sainte Vierge en Orient, et l'on a voulu en déduire des conséquences théologiques qui, dans le cas, n'ont pas de fondement solide.

Ces erreurs de méthode n'ont pas peu contribué à jeter le discrédit sur la preuve que les apologistes du dogme catholique ont tirée des monuments de la tradition grecque. Ce discrédit a été augmenté par un préjugé tenace qui a cours communément depuis Petau parmi les théologiens et les historiens du dogme. Au c. II du l. XIV sur l'incarnation, le père de la théologie positive a écrit, précisément en parlant de l'immaculée conception : *Siquidem Græci, ut originalis fere criminis raram, nec disertam mentionem scriptis suis attigerunt, sic utrum beata Virgo affinis illi concepta fuerit, liquidi nihil admodum tradiderunt.* Cette brève déclaration, par laquelle Petau se dispense d'examiner la doctrine des grecs, a passé pour un oracle, et on la répète encore. On l'exagère même, et il n'y a pas longtemps qu'un moderniste, qui se piquait d'être un historien informé, osait écrire cette énormité : « A l'époque de saint Jean Damascène, l'Église grecque ignorait encore le dogme de la faute héréditaire. Elle ne pouvait donc pas songer à exempter la sainte Vierge d'une loi qui lui était inconnue. » G. Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*. II. *Débuts de la croyance à la sainteté de Marie*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1907, t. XII, p. 549. Si l'on part de l'idée que les grecs ne songeaient jamais ou presque jamais au dogme fondamental du péché originel, sans lequel le dogme de la rédemption par Jésus-Christ croulerait par la base, il est évident que ce qu'ils disent de la sainteté de Marie perd beaucoup de sa force. Mais rien n'est moins exact que l'affirmation de Petau non seulement pour les Pères grecs antérieurs au concile d'Éphèse, mais aussi et surtout pour ceux qui ont vécu après ce concile. Tout ce qu'on peut dire à la décharge de l'illustre théologien, c'est que, depuis qu'il a écrit ses *Dogmes théologiques*, beaucoup de

documents nouveaux ont été publiés, tandis que d'autres restent encore ensevelis dans les manuscrits des bibliothèques. Ces documents nouveaux sont malheureusement peu utilisés, et l'on continue à ne vivre que du passé.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter du péché originel dans l'Église grecque; la question sera étudiée à l'art. Péché originel. Nous ne pouvons cependant nous dispenser d'en dire ce qui est absolument indispensable pour l'intelligence des textes que nous apporterons tout à l'heure pour établir la croyance des grecs à la conception immaculée de la mère de Dieu.

Faisons tout d'abord remarquer la tactique des adversaires de nos dogmes sur le terrain de l'histoire. Pour ruiner l'immutabilité de l'enseignement de l'Église et appuyer une théorie de l'évolution dogmatique qui fait disparaître la notion même du dogme, ces adversaires insidieux, qui veulent pourtant passer pour des historiens et des critiques impartiaux, prennent pour point de départ de leurs recherches l'expression la plus complète et la plus récente de la doctrine de l'Église, telle qu'elle a été élaborée après de longues controverses ou de longs siècles de méditation théologique. Ils s'attachent étroitement à cette ultime formule; puis, ils abordent les monuments de l'antique tradition pour voir s'ils l'y rencontrent en propres termes. Esclaves volontaires et peu sincères d'un verbalisme étroit, et refusant de voir sous l'écorce des textes la substance de vérité qu'elle recouvre, ils concluent à la non-existence de la doctrine là où ils ne trouvent pas la formule actuelle. C'est avec ce procédé qu'on arrive à dire que saint Augustin a inventé le dogme du péché originel, ou que l'Église grecque ignorait ce dogme à l'époque de saint Jean Damascène. C'est par ce procédé encore qu'on n'apercevra la doctrine de l'immaculée conception que dans les textes qui diront en propres termes : « Marie a été exempte du péché originel dès le premier instant de sa conception. » On a vu certains théologiens catholiques sacrifier parfois à cette méthode pseudo-scientifique. N'est-ce pas, en effet, la première règle de toute exégèse d'interpréter les textes en fonction non seulement du contexte immédiat de l'écrit qu'on examine, mais encore de ce qu'on peut appeler le contexte de l'histoire, en tenant compte de l'époque et du milieu où l'écrivain a vécu, a écrit, a parlé? Il y a bien des manières d'exprimer une même vérité. A côté de l'expression adéquate, définitive, scolastique, que d'autres expressions moins parfaites dans la forme et cependant équivalentes pour le fond, surtout quand on songe à la multiplicité des points de vue sous lesquels peut être envisagée une même vérité révélée!

Prenons, par exemple, la doctrine de l'immaculée conception. A côté de la formule dogmatique employée par Pie IX dans la définition, il y a bien d'autres manières de rendre au moins l'idée principale qui fait l'objet direct de la définition. Dire que Marie a toujours été en grâce avec Dieu; qu'elle a été créée semblable à Adam avant la chute; qu'elle n'a jamais eu besoin d'être réconciliée avec Dieu; qu'elle a été sanctifiée ou justifiée dès son apparition dans le sein maternel; qu'elle a été toujours bénie et seule bénie, surtout si cette expression se rencontre sous la plume d'écrivains qui désignent le péché originel par le terme de « malédiction », ἀρά; qu'il est impossible de supposer en elle la moindre souillure de l'âme ou du corps, surtout si ceux qui parlent de la sorte ont l'habitude, dans leurs écrits, d'appeler le péché originel une souillure, ῥύπος; que Marie a été *naturellement*, φύσει, exempte de la concupiscence, alors que la concupiscence apparaît à ceux qui s'expriment ainsi comme la grande manifestation et l'élément le plus saillant du péché de nature; que la mère de Dieu a été soustraite à la corruption du tombeau, parce que l'aiguillon de la mort, le péché, était mortifié en elle, et que, si elle est morte, c'est parce qu'elle devait être conforme à son divin Fils, surtout si ceux qui tiennent ce langage considèrent la corruption du tombeau comme un des principaux châtiments du péché d'origine et désignent même ce péché par le terme de « corruption », φθορά; que Dieu est intervenu d'une manière toute spéciale pour sanctifier la conception de sa future mère, se préparer un palais digne de lui, de telle sorte qu'elle est véritablement la fille de Dieu, θεόπαις, un paradis planté par Dieu lui-même, παράδεισος θεοφύτευτος; que même Dieu a poussé plus loin la délicatesse et la prévoyance et a purifié progressivement, dès l'origine, les ancêtres de la Vierge, afin que ses parents immédiats pussent lui communiquer une nature parfaitement immaculée; toutes ces expressions, employées par des auteurs qui croyaient explicitement à l'existence d'une tare originelle, sans avoir jamais disserté *ex professo* sur sa nature complexe, contiennent d'une manière suffisamment explicite l'idée de la conception immaculée, telle que l'entend l'Église catholique.

Mais les grecs croyaient-ils réellement à l'existence d'une tare originelle de la nature humaine transmise par la génération à tous les descendants d'Adam à cause du péché personnel de celui-ci? Je me demande comment on a pu jamais en douter, et où Herzog avait pris ses renseignements, quand il affirmait qu'à l'époque de saint Jean Damascène, l'Église grecque ignorait encore le dogme de la faute héréditaire. Non seulement les écrivains postérieurs au concile d'Éphèse, mais encore les Pères antérieurs, à l'exception de Théodore de Mopsueste et, peut-être, de Théodoret, ont affirmé *souvent* et d'une manière suffisamment claire, l'état de déchéance et d'opposition au plan divin primitif de la nature humaine transmise par Adam pécheur à ses descendants. S'ils ont rarement usé du terme même de « péché » pour désigner ce que nous appelons proprement le péché originel, il n'y a là rien qui doive étonner. Le péché originel, considéré comme faute inhérente à chaque enfant d'Adam, *unicuique proprium*, comme s'exprime le concile de Trente, est un péché *sui generis*, un péché de nature, étranger à la volonté individuelle de chacun de nous. C'est là une notion subtile, qui va à l'encontre de l'acception courante du mot péché et qui produit encore de nos jours sur les étudiants en théologie une certaine surprise. Les simples fidèles n'arrivent guère à la saisir, et l'on sait que beaucoup de ceux qui attaquent le dogme catholique ne la possèdent pas. Il ne faut point, dès lors, tenir rigueur aux Pères de l'Église en général et aux Pères grecs en particulier, obligés de combattre le dualisme manichéen et s'adressant la plupart du temps au peuple dans les écrits qu'ils nous ont laissés, de ce que, antérieurement à toute controverse, et même après, ils ont réservé le mot « péché » pour désigner les fautes engageant la responsabilité personnelle.

Il est faux, d'ailleurs, que les Pères grecs du IVe et du Ve siècle n'aient jamais employé notre terminologie actuelle pour parler du péché originel. Saint Athanase, *Oratio contra arianos*, I, 51, *P. G.*, t. XXVI, col. 117; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIX, 13, *P. G.*, t. XXXV, col. 1060; saint Basile, *Homilia dicta tempore famis*, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 324; Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, II, 12, *P. G.*, t. XXXIX, col. 684, et *Contra Manichæos*, VIII, *ibid.*, col. 1096, disent expressément qu'Adam nous a transmis son péché, ἁμαρτία. D'autres, comme saint Isidore de Péluse, *Epist.*, l. III, epist. CXCV, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 880, ont recours au terme de ῥύπος, souillure. Saint Jean Chrysostome

parle d'une dette de famille écrite par Adam, χρέος, χειρόγραφον πατρῷον (passage tiré d'une homélie aujourd'hui perdue, donné par saint Augustin, *Contra Julianum*, I, 26) et déclare que tous ses descendants subissent comme lui une double mort, la mort de l'âme, qui est le péché, et la mort du corps. *Homilia in ebrios et de Christi resurrectione*, *P. G.*, t. XLIX, col. 438-439. Plusieurs se servent des termes vagues de malédiction, ἀρά, κατάρα, et de condamnation, κατάκρισις.

Ce qui prouve, du reste, d'une manière irréfutable, que l'Église orientale a toujours admis le dogme de la faute héréditaire, c'est la conduite qu'elle tint, au début du Ve siècle, à l'égard du pélagianisme. Elle ne fut pas moins prompte, alors, que sa sœur, l'Église latine, à repousser comme une hérésie la doctrine de Pélage et de Célestius. Dès 415, un synode de quatorze évêques orientaux réuni à Diospolis, en Palestine, obligea Pélage à confesser qu'Adam fut créé immortel, que son péché a été nuisible à toute l'humanité, et que les nouveau-nés ne se trouvent pas dans l'état d'Adam avant sa chute. Le concile d'Éphèse excommunie et dépose dans son premier canon les prélats qui professent les doctrines du pélagien Célestius. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. I, p. 181, 337. Nestorius lui-même, le disciple fidèle de Théodore de Mopsueste, s'écarte de son maître sur la question du péché d'origine, et reste fidèle à la doctrine traditionnelle, si bien que le pape Célestin l'en félicite : *Legimus quam bene teneas originale peccatum.* Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1034. Cf. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 244-248. A partir du concile d'Éphèse, la mention du péché originel se rencontre à peu près dans tous les auteurs byzantins qui ont laissé des œuvres théologiques. Comme les Pères antérieurs, ils le désignent par diverses dénominations : *péché*, ἁμαρτία (et quelquefois ἁμάρτημα, terme particulièrement bien choisi pour marquer un péché permanent, habituel); *souillure*, ῥύπος, ῥύπος προγονικός; *malédiction*, ἀρά, κατάρα; *corruption*, φθορά; *sentence de condamnation*, ἀπόφασις, κατάκρισις; *dette*, χρέος; *chute*, πτῶσις, πτῶμα; *maladie*, νόσος; *mort*, νέκρωσις, θάνατος; *misère originelle*, προπατορικὴ ταλαιπωρία.

Et qu'on ne se figure pas que ce n'est qu'en passant et rarement que les byzantins parlent de la tare originelle. Cette doctrine leur est familière, et ils y font continuellement allusion. Chose digne de remarque et qui est particulièrement importante pour notre sujet, c'est surtout en célébrant les louanges de la mère de Dieu dans leurs homélies ou leurs cantiques liturgiques, qu'ils rappellent le dogme de la chute originelle. Pas d'homélie sur l'Annonciation qui ne renferme un tableau plus ou moins développé de l'état de justice originelle et de l'état de misère dans lequel le péché d'Adam a précipité le genre humain. Et comme les panégyristes de la Toute-Sainte lui attribuent tous les effets de la rédemption opérée par Jésus, en vertu du principe : *Causa causæ est causa causati*, rien de plus fréquent chez les orateurs comme chez les poètes que cette pensée : C'est par Marie que le péché d'Adam a été détruit; c'est par elle que l'antique malédiction a été levée; c'est par elle que la nature humaine a été réformée et rétablie dans l'état primitif.

Non seulement les théologiens byzantins affirment souvent l'existence du péché originel, dans leurs œuvres iréniques, mais ils défendent parfois ce dogme contre les attaques des hérétiques. Léonce de Byzance, au VIe siècle, reproche à Théodore de Mopsueste d'avoir nié le péché originel. *Contra nestorianos*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1369. Au VIIe, le synode *in Trullo* donne son approbation officielle à la collection canonique des conciles africains, et fait entrer ainsi dans le droit byzantin les deux premiers canons du IIe concile de Milève, reproduits par le synode de Carthage de 418. On sait que le 1er de ces canons affirme l'immortalité primitive, et que le second proclame la nécessité du baptême pour les nouveau-nés, à cause du péché d'Adam : *ut in eis mundetur quod generatione contraxerunt.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 101-102. Expliquant la nature du péché originel, Anastase le Sinaïte se réfère au 1er canon de Milève, *Quæst.*, CXLIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 796. Les canonistes postérieurs commentent tous les décisions africaines contre Pélage.

Très explicites sur l'existence du péché originel, les Pères grecs et byzantins paraissent aux théologiens modernes très déficients sur la question de la nature de ce péché. Au fait, il faut bien reconnaître que les orientaux n'ont jamais agité *ex professo* le problème qui préoccupe les théologiens actuels : *Qu'est-ce qui constitue l'essence du péché originel?* On sait que ce problème n'est pas encore résolu. L'opinion la plus commune de nos jours est que cette essence consiste *uniquement* dans la privation de la grâce sanctifiante. Nous ne croyons pas que cette opinion soit irréformable, ni qu'elle réponde pleinement au concept total du péché originel. D'après nous, saint Thomas d'Aquin a trouvé la vraie formule, à laquelle il serait préférable de se tenir, parce qu'elle synthétise admirablement les données de la tradition patristique. Envisagé dans sa totalité et dans l'homme non justifié, le péché originel est l'opposé de la justice originelle considérée dans tout son ensemble (dons surnaturels proprement dits et dons préternaturels). On peut donc dire qu'il est constitué par la privation de tous les dons de la justice originelle, c'est-à-dire des dons surnaturels et préternaturels. Dans le dessein de Dieu, l'homme devrait naître revêtu de tous ces dons. Leur absence dans le nouveau-né constitue celui-ci dans un état d'opposition avec la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans un état de péché. Dieu, en effet, a élevé l'humanité à l'état surnaturel, et il continue à la vouloir dans cet état.

Mais il ne saurait y avoir vraiment péché sans transgression libre d'un précepte divin par une volonté créée. Dans le cas du péché originel, la privation en nous du surnaturel et du préternaturel est, aux yeux de Dieu, en relation avec le péché personnel d'Adam. Dieu nous voit tous en Adam comme ne faisant avec lui qu'un même *corps mystique* et en quelque sorte *physique*, tout de même qu'il voit en Jésus-Christ toute son Église. Adam est pour lui l'humanité entière. En donnant à notre premier père les dons surnaturels et préternaturels, c'est à la nature humaine qu'il les donnait. Adam pécheur est pour lui l'humanité pécheresse. Et cette volonté de Dieu par laquelle il voyait en Adam toute l'humanité n'était point arbitraire, mais fondée sur la réalité, puisqu'en fait, au point de vue physique, l'humanité entière était en Adam comme en puissance : *ex uno omnes.* Si celui-ci était resté fidèle, c'est l'humanité qui fût restée fidèle et qui aurait acquis pour toujours les dons surnaturels et préternaturels. Les péchés individuels n'auraient pas empêché la génération charnelle d'être à la fois le véhicule de la nature et de la surnature. Du moment qu'Adam a péché, c'est la nature humaine aussi qui a péché et qui a perdu en lui et par lui la justice originelle. A tout fils d'Adam Dieu refuse la grâce et les autres dons, parce qu'il voit dans ce descendant la nature qui a péché dans le premier père. Et cependant il continue à vouloir que cette nature ait le surnaturel et le préternaturel. C'est ce qui nous explique pourquoi la perte de la justice originelle est, à la fois, une peine et une faute. C'est une peine, parce que Dieu nous en prive à cause du péché de notre nature

en Adam. C'est une faute, parce que sa privation nous maintient en opposition avec la volonté de Dieu, qui nous veut toujours dans l'état surnaturel.

Si le péché originel dans sa totalité consiste dans la privation de tous les dons qu'il a fait perdre à notre nature en Adam, il est évident que la privation de n'importe lequel de ces dons *dans l'homme non justifié* déplaît à Dieu et constitue comme une partie du péché originel total. Cette privation revêt un caractère peccamineux en quelque manière, en tant qu'elle est contraire au plan divin primitif.

Il importe cependant de remarquer qu'il y avait une hiérarchie entre les divers privilèges concédés par Dieu à la nature humaine en Adam. La grâce sanctifiante était l'élément principal et comme la clef de voûte de l'état de justice originelle. C'est en considération de ce don, surnaturel dans son essence, que Dieu avait accordé à Adam les autres dons, dits préternaturels. On peut traduire cette doctrine par la formule scolastique : La grâce sanctifiante constituait le *formel* de la justice originelle; les dons préternaturels en constituaient l'élément *matériel*. C'est en employant une formule semblable que saint Thomas enseigne que l'élément formel du péché originel est constitué par la privation de la grâce sanctifiante, et que son élément matériel consiste dans la privation de l'immunité de la concupiscence et des autres dons préternaturels. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXII, a. 3, 4. Cet élément matériel a quelque chose de peccamineux dans le non-justifié; mais il cesse d'avoir ce caractère dans les baptisés et les justifiés. Car une fois que l'âme est ornée de la grâce sanctifiante, l'homme est pleinement réconcilié avec Dieu. Dieu ne lui tient plus rigueur de la privation des dons préternaturels. Cette privation devient une simple absence; elle n'a plus rien de peccamineux; selon le mot de saint Augustin parlant spécialement de la concupiscence : *transit reatu, manet actu* : le baptême nous délivre de tout péché, mais il ne nous délivre pas de tout mal. Ce n'est qu'à la résurrection générale que Dieu nous fera pleinement participer à la rédemption surabondante acquise par Jésus-Christ. Alors le dernier ennemi de l'homme, la mort, fruit du péché d'origine, sera détruite : *novissima autem inimica destruetur mors.* I Cor., XV, 26.

Cette conception thomiste du péché originel s'accorde d'abord parfaitement avec la doctrine officielle de l'Église. On sait que celle-ci n'a porté encore aucune définition expresse sur l'essence du péché originel. Un seul point peut être considéré comme indirectement proposé par le concile de Trente : c'est que la privation de la grâce sanctifiante appartient à la notion du péché originel. Chose remarquable : c'est dans ces derniers termes que le concile du Vatican se proposait de formuler un de ses canons : *Si quis dixerit peccatum originale formaliter esse ipsam concupiscentiam, aut physicum seu substantialem naturæ humanæ morbum, et negaverit privationem gratiæ sanctificantis de ejus ratione esse, anathema sit. Collectio Lacensis*, t. VII, p. 566. Le concile se gardait de dire que la privation de la grâce sanctifiante constitue *toute* la notion du péché d'origine. Il est défini que le baptême enlève le péché originel, que dans le baptisé il ne reste rien de peccamineux : *in renatis nihil odit Deus*, dit le concile de Trente; qu'en particulier, dans *les baptisés*, la *concupiscence n'est pas vraiment et proprement un péché : sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.* Denzinger-Bannwart. n. 792. Mais il n'est pas du tout défini *qu'avant le baptême*, la concupiscence et les autres privations ne présentent aux yeux de Dieu rien de peccamineux. Le concile de Trente est muet sur ce point; ou plutôt, il me paraît faire allusion à la doctrine augustinienne et thomiste, quand il dit dans le canon déjà cité : *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat.* Qu'on remarque l'expression : *reatus originalis peccati*. Une fois que l'homme a reçu par le baptême l'élément principal et formel de la justice originelle, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, Dieu ne lui impute plus les autres privations. Le *reatus* qui s'attachait à ces privations comme éléments secondaires du péché originel, envisagé dans sa totalité et sa complexité, n'existe plus. Dieu nous voit, dès ce moment, dans son Christ ressuscité et glorieux, et il nous laisse passagèrement sujets aux misères, suites du péché d'origine, pour que nous ayons part à la patience de Jésus et que par le combat, dans lequel la grâce nous soutient toujours, nous méritions notre couronne : *concupiscentia ad agonem relicta est.* Cf. Salmanticenses, *De vitiis et peccatis*, disp. XVI, dub. IV, § 3 et 4.

Inattaquable sur le terrain du dogme, la conception thomiste a le grand avantage de faciliter l'interprétation de la doctrine des Pères tant grecs que latins. Ceux-ci, à quelques rares exceptions près, ne se sont point posé les questions de la théologie actuelle : *Quelle est l'essence du péché originel?* ou encore : *Quel est l'élément principal de ce tout complexe qu'est le péché originel?* Ils ont simplement noté les différences qu'ils ont trouvées, d'après les données révélées, entre l'état d'Adam avant son péché et son état et le nôtre après sa chute. Tantôt ils ont donné de ces différences une énumération assez complète, tantôt ils ont été frappés davantage par l'une ou par l'autre, et l'ont mise en première ligne avec plus ou moins de bonheur. La plupart du temps, ils ont décrit le péché originel plus par le dehors que par le dedans, plus par ses suites visibles et sensibles que par son fond intime, c'est-à-dire la privation de la grâce sanctifiante et la mort spirituelle. C'est un fait que souvent ils ont mis en relief le secondaire au lieu du principal, sans du reste exclure celui-ci. Avec une conception trop rigide et trop étroite de l'essence du péché originel, on est dérouté par la manière des Pères. La pensée de ces derniers s'éclaire, au contraire, si l'on fait attention que, considérées antérieurement au baptême et à la justification, les privations autres que la privation de la grâce sanctifiante constituent aussi *partiellement* la nature humaine déchue en état d'opposition avec la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'état de péché. Et tel Père aura pu paraître identifier le péché originel avec la concupiscence ou la privation de l'immortalité — *celles-ci étant considérées dans le non-baptisé* — sans pour cela être dans l'erreur. Il aura exprimé simplement une vue incomplète du péché originel : il aura pu oublier dans le cas l'élément principal de ce péché, sans du reste pour cela l'exclure; il n'aura pas erré du tout au tout.

L'erreur de Luther et des protestants a été de ne pas distinguer, pour ce qui regarde ce que nous appelons les suites du péché originel, deux moments bien distincts : le moment avant le baptême, et le moment après le baptême. Dans le non-baptisé, la privation des dons préternaturels est à la fois une peine et aussi une *partie*, partie secondaire, de la faute héréditaire, de la tare de nature. Dans le baptisé, l'absence des dons préternaturels perd son caractère peccamineux, *transit reatu*; ce n'est plus qu'une suite pénale, que Dieu nous laisse *ad exercitium virtutis*, et qui disparaîtra pleinement un jour. Il semble que les théologiens modernes, préoccupés de réfuter l'erreur protestante, ont aussi trop exclusivement considéré le péché

originel en se plaçant dans le second moment, c'est-à-dire après le baptême, et pas assez l'état de nature déchue, considéré dans son intégrité et sa complexité, antérieurement à la justification Du fait que dans le baptisé il ne reste rien de peccamineux on a trop vite conclu que le péché originel consistait *uniquement* dans la privation de la grâce sanctifiante. C'est pour cela que la synthèse thomiste, envisageant le péché originel comme un tout s'opposant au tout de l'état de justice originelle, sauf à distinguer dans ce tout l'élément principal et l'élément secondaire, le formel et le matériel, nous paraît seule épuiser le concept total du péché d'origine, et merveilleusement condenser et coordonner toutes les données de l'Écriture et de la tradition.

Ces considérations un peu longues ne constituent point une digression inutile au sujet qui nous occupe. S'il est établi, en effet, que les Pères grecs et les théologiens byzantins désignent le péché originel plus souvent par son élément matériel que par son élément formel, et si, par ailleurs, ils écartent de la mère de Dieu cet élément matériel et secondaire, qui pour eux paraissait être le principal, nous serons en droit de conclure qu'ils ont enseigné la doctrine de la conception immaculée. Des textes qui, considérés en eux-mêmes et d'après les conceptions et la terminologie de la théologie actuelle, paraissent notoirement insuffisants pour exprimer l'idée dogmatique, peuvent avoir une tout autre portée, si on les interprète, comme on doit le faire, d'après le contexte de l'histoire, c'est-à-dire d'après l'idée que se faisaient communément du péché originel ceux qui les ont écrits. Si, pour ces derniers, le péché d'origine est l'ensemble de ce que nous appelons les suites de ce péché dans la nature déchue chez un sujet non justifié, et s'ils exemptent Marie de chacune ou des principales de ces suites, n'est-il pas évident qu'ils ont exprimé à leur manière l'essentiel du dogme défini par Pie IX?

Or sous quel angle les Pères grecs et les byzantins considèrent-ils le péché originel? La réponse est facile. La nature humaine, telle qu'elle se trouve en chaque descendant d'Adam, leur apparaît entachée d'une souillure, parce qu'elle est découronnée des privilèges de l'état de justice originelle. Parmi ces privilèges, l'immortalité et l'exemption de la concupiscence frappent surtout leur attention. Saint Jean Chrysostome, commentant le texte de saint Paul; *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, Rom., v, 18, s'exprime en ces termes : « Que le premier homme ayant péché et étant devenu mortel, ses descendants lui soient devenus semblables, rien que de naturel à cela; mais, si l'on dit que, par la désobéissance du premier, les seconds deviennent pécheurs, où est la logique? Car il est clair que celui-là n'est pas digne de châtiment qui n'est pas devenu pécheur par lui-même. Que signifie donc ici le mot « pécheurs »? A mon avis, il veut dire : « soumis au châtiment et condamnés à la mort », τό ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ. » *In Epist. ad Romanos*, homil. x, *P. G.*, t. LX, col. 477. On le voit, saint Jean Chrysostome réserve le mot de péché pour désigner le péché actuel; mais il ne nie pas pour cela ce que nous appelons le péché originel, puisqu'il déclare expressément que nous sommes soumis au châtiment et condamnés à la mort en vertu de notre descendance d'Adam pécheur. Le châtiment, la mort, ce sont là les termes généraux qu'il emploie pour exprimer le péché originel et ses suites. Par mort, du reste, nous savons qu'il entend et la mort du corps et la mort de l'âme, c'est-à-dire la privation de la grâce. Voir le texte cité ci-dessus. De nombreux théologiens byzantins, à l'exemple de saint Jean Chrysostome, signalent aussi en première ligne la privation de l'immortalité et de l'incorruptibilité, quand ils parlent du péché originel, privation qu'ils mettent clairement en rapport avec la faute personnelle d'Adam. Ainsi Gennade de Constantinople († 471), *In Epist. ad Romanos*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1672 et 1673, où il écrit : Ἡ ἁμαρτία τὴν ἑαυτῆς ἐν τῷ θανάτῳ καὶ διὰ τοῦ θανάτου δυνάστειαν ἐκράτυνεν; S Anastase Ier d'Antioche († 599), *De passione et impassibilitate Christi*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1350, 1352-1353; S. Sophrone de Jérusalem, *In S. Deiparæ Annuntiationem*, 12, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 3229; *De Hypapante*, 16, *ibid.*, col. 3298-3299; Anastase le Sinaïte, *Quæst.*, CXLIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 796; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. XCIV, col. 976; *In Epist. ad Romanos*, v, 12, 19, *P. G.*, t. XCV, col. 477; Théophylacte, *Expositio in Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 408.

D'autres docteurs, à la suite de saint Cyrille d'Alexandrie, insistent surtout sur la concupiscence. Comme saint Jean Chrysostome, saint Cyrille a été amené à dire sa pensée sur le péché d'origine en expliquant le passage du c. v de l'Épître aux Romains. Après avoir affirmé que, par suite de la transgression d'Adam, le péché a envahi la nature humaine, et qu'ainsi tous les hommes ont été constitués pécheurs, il poursuit : « Sans doute, dira-t-on, Adam est tombé, et son mépris du commandement divin l'a fait condamner à la corruption et à la mort. Mais comment les autres hommes ont-ils été constitués pécheurs à cause de lui? Que nous importent à nous ses péchés personnels? Comment donc avons-nous été condamnés avec lui, alors que Dieu dit : « Les pères ne mourront pas « pour leurs enfants ni les enfants pour leurs pères; « celui-là mourra qui péchera, » Deut., XXIV, 16? Que répondrons-nous à cela? Il est bien vrai que c'est celui qui péchera qui mourra. Or, nous sommes devenus pécheurs, à cause de la désobéissance d'Adam, de la manière suivante : Adam avait été créé incorruptible et immortel. Sa vie dans le paradis de délices était sainte; sans cesse son esprit était occupé à contempler Dieu; son corps, à l'abri de toute atteinte du plaisir honteux, jouissait d'un calme parfait et ignorait le trouble des mouvements désordonnés. Mais, après qu'il fut tombé dans le péché et qu'il eut glissé dans la corruption, les plaisirs impurs envahirent la chair et la loi bestiale qui règne dans nos membres se manifesta. La nature devint donc malade de la maladie du péché, à cause de la désobéissance d'un seul, c'est-à-dire d'Adam. Et ainsi tous les hommes ont été constitués pécheurs, non qu'ils aient péché avec Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils ont sa nature, soumise désormais à la loi du péché. » *In Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 788-789. Ainsi, d'après saint Cyrille, nous sommes constitués pécheurs par la faute d'Adam, parce que nous tenons de lui une nature privée de ses anciens privilèges. Ce saint insiste visiblement sur la concupiscence, mais il serait faux de dire que c'est elle uniquement qui constitue pour lui le péché. Voici un passage d'un de ses écrits où la privation de la grâce est mise en première ligne : « Ayant échangé contre un plaisir coupable la grâce qu'elle tenait de Dieu et, par suite, ayant été dépouillée des biens qu'elle possédait à l'origine, la nature humaine fut chassée du paradis de délices; elle perdit aussitôt sa beauté et fut désormais en proie à la corruption. » *De adoratione in spiritu et veritate*, I, *P. G.*, t LXVIII, col. 149.

Un disciple de saint Jean Damascène, Théodore Aboucara ou Abou-Kourra, écrit : « Adam avait reçu de Dieu une nature immaculée; il la souilla par le péché et les passions, τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ τοῖς πάθεσι, et c'est dans cet état qu'elle nous a été transmise. » *Opuscula*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1524. Ailleurs, il insiste beaucoup sur l'une des suites de la faute originelle:

l'esclavage du démon. Jésus-Christ, dit-il, nous a délivrés de cinq ennemis mortels, qui sont : la mort, le diable, la malédiction de la loi et la condamnation, le péché, l'enfer. Nous sommes devenus sujets du diable, en lui obéissant et en désobéissant à Dieu. A l'origine, Dieu avait créé l'homme fort et invincible. Ne pouvant arriver à le vaincre, le diable usa de ruse pour le dépouiller de la grâce, qui faisait sa force. Une fois ce résultat obtenu, il n'eut pas de peine à le précipiter dans toute sorte de plaisirs, de péchés et de désobéissances. Et Dieu permit justement que celui qui l'avait abandonné et avait passé à l'ennemi fût soumis à la tyrannie de celui-ci. » *Ibid.*, col. 1464. Proclus avait dit avant lui : « Par l'intermédiaire d'Adam nous avons tous souscrit au péché; le diable nous retenait captifs. » *Homil.*, I, *de laudibus B. Mariæ*, *P. G.*, t. LXV, col. 686.

Souillée, avant le baptême, par le fait qu'elle n'a plus les dons de la justice originelle, notre nature redevient innocente aux yeux de Dieu par le sacrement de la régénération. Les théologiens orientaux sont parfaitement d'accord avec le concile de Trente : *in renatis nihil odit Deus.* Commentant le passage du ps. L : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, Hésychius de Jérusalem écrit : « Ces paroles ne font pas seulement allusion à la souillure qui vient d'Adam. A cause de lui, en effet, nous sommes regardés comme souillés dès notre naissance, et, avant que nous ayons atteint l'âge de discerner le bien et le mal, nous avons besoin de purification, tenant de nos parents une tache. » *Fragmenta in ps.*, ps. L, *P. G.*, t. XCIII, col. 1201. Olympiodore, diacre d'Alexandrie au VIIe siècle, déclare que le baptême « efface réellement et complètement la sentence et le péché, ἀποφάσεως καὶ ἁμαρτίας, de notre premier père Adam, qui nous ont atteints nous-mêmes. C'est pourquoi les enfants baptisés, étant absolument purs de toute iniquité et de tout péché, ayant reçu l'Esprit et revêtu le Christ, meurent souvent au moment du baptême ou après, et sont immaculés et saints. » Citation faite par Anastase le Sinaïte, *In Hexaem.*, l. VI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 938. Théodore Abou-Kourra n'est pas moins explicite : « Le Christ nous baptise dans l'eau et dans l'Esprit, et la grâce du Saint-Esprit efface toute infirmité et tout péché, et nous rétablit dans l'ancienne vigueur et dans la beauté d'avant la chute, καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον σθένος καὶ κάλλος τὸ πρὸ τῆς παραβάσεως ἀποκαθίστησιν. » *Opuscula*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1469. Théodore, qui nous a dit tout à l'heure qu'Adam nous transmet une nature souillée par le péché et les passions, semble oublier ici que la concupiscence persiste après le baptême. N'est-ce pas nous enseigner indirectement que la concupiscence dans le baptisé ne souille plus la nature aux yeux de Dieu? Au XIe siècle, Siméon, le nouveau théologien, écrit dans le même sens : *Quilibet baptizatus talis jam qualis ille erat qui primus est conditus. Orationes, P. G.*, t. CXX, col. 324.

Ces quelques citations, qu'il serait facile de multiplier, suffisent, croyons-nous, à établir que les byzantins croyaient au dogme de la faute héréditaire, qu'ils en parlaient plus souvent qu'on ne le dit communément, qu'ils voyaient dans cette tare originelle quelque chose de complexe, c'est-à-dire la privation, due au péché d'Adam, des divers dons de la justice originelle, et que cette privation, dans les non-baptisés, constitue une faute, une souillure que le baptême fait disparaître. En vertu même de cette doctrine, les textes qui, dans les écrits de ces docteurs, écartent positivement de la mère de Dieu la concupiscence, la corruption du tombeau, l'esclavage du démon, à plus forte raison la privation de la grâce divine, ou même n'importe quelle souillure, reviennent à dire que Marie a été exempte du péché originel.

Cette signification est d'autant plus certaine que jamais, pendant toute la période byzantine, il n'y a eu, dans l'Église grecque, de controverse sur la question de savoir si Marie a été préservée de la faute originelle dès le premier instant de l'union de son âme avec son corps. Au contraire, il est évident pour quiconque parcourt l'énorme littérature mariologique de cette époque, tant celle qui est publiée que celle qui se cache encore dans les manuscrits, qu'à Byzance, la mère de Dieu, la *Panaghia*, est unanimement considérée comme la créature humaine idéale, l'homme par excellence, comme diront de nombreux théologiens, et que, suivant le mot de Théodore Prodrome, au XIIe siècle : « Il est absolument impossible de supposer ou d'imaginer en elle la moindre trace de souillure ou de péché, » ἐν ᾗ οὐδὲν ὁπωστιοῦν ῥυπαρίας ἢ ἁμαρτίας ἴχνος ὑπονοῆσαι ἢ φαντασθῆναι ὅλως ἐνδέχεται. H. M. Stevenson, *Theodori Prodromi commentarios in carmina sacra melodorum Cosmæ hierosolymitani et Joannis Damasceni*, Rome, 1888, p. 52. C'est bien là le canon mariologique byzantin, au moins à partir du concile d'Éphèse. A quelques rares exceptions près, il mesure exactement l'idée que se font de Marie et les prélats et les fidèles, et les savants et les ignorants. Il importe de s'en souvenir, quand il s'agit d'apprécier la portée réelle de certaines expressions, qui ne nous donnent, à nous, que l'impression de l'implicite, mais qui, en réalité, traduisaient une croyance explicite dans l'esprit de ceux qui les employaient.

Après ces considérations préliminaires, qui nous ont paru indispensables pour la pleine intelligence des témoignages qui vont suivre, nous allons aborder l'examen de ces derniers, en suivant l'ordre chronologique. Nous donnerons, à propos de chaque auteur, ce qu'il a dit de plus clair sur la matière. Cet examen de la doctrine des théologiens grecs sera divisé en deux sections. Dans la première, nous interrogerons ceux qui ont vécu du concile d'Éphèse à la consommation du schisme byzantin, sous Michel Cérulaire. Dans la seconde, nous poursuivrons l'histoire de la tradition grecque jusqu'au XVe siècle inclusivement. Nous devrons ensuite parler de la fête de la Conception dans l'Église grecque et de la valeur des témoignages empruntés aux livres liturgiques. Nous terminerons par un bref aperçu de l'histoire de la doctrine dans l'Église grecque et dans l'Église russe à partir du XVIe siècle jusqu'à nos jours. Nous avertissons le lecteur que, dans cette étude, nous n'utiliserons pas seulement les sources éditées, mais aussi plusieurs sources encore manuscrites. Ce sont même ces dernières qui nous fourniront les témoignages les plus explicites de la croyance des byzantins au privilège de l'Immaculée.

II. L'IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE DU CONCILE D'ÉPHÈSE A MICHEL CÉRULAIRE. — Il est incontestable que le concile d'Éphèse eut sur le développement de la théologie mariale en Orient une influence considérable. En proclamant solennellement que la Vierge Marie était véritablement mère de Dieu, θεοτόκος, il attira l'attention des docteurs sur la dignité sublime exprimée par ce titre, et l'on vit bientôt éclore sur les lèvres des prédicateurs ces magnifiques éloges, ces gracieuses comparaisons, ces litanies interminables d'épithètes laudatives, où se complaît l'abondance byzantine. En même temps, le culte marial progresse rapidement : les fêtes en l'honneur de la Vierge-mère se répandent de la Ville sainte dans tout le monde oriental. Celle qui semble avoir inauguré le cycle, la fête de l'Annonciation, est célébrée dès le Ve siècle, à Jérusalem, à Constantinople et, sans doute, en d'autres endroits, bien que ce ne soit que vers le milieu du VIe siècle, qu'elle reçoive sa date fixe du 25 mars. S. Vailhé, *Origines de la fête de l'Annonciation*, dans les *Échos d'Orient*, t. IX, p. 141 sq. Cf.

M. Jugie, *Abraham d'Éphèse et ses écrits*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXII, p. 41-45. On rencontre encore chez quelques Pères contemporains de la controverse nestorienne des affirmations sur la sainte Vierge qui étonnent notre piété. La doctrine mariale contenue dans les écrits authentiques de saint Cyrille d'Alexandrie ne dépasse pas celle des Pères grecs du IVe siècle. Saint Cyrille prête encore à Marie des doutes et des ignorances sur la résurrection de Jésus, lorsqu'elle le voit crucifié sur le Calvaire. *In Joa.*, XIX, 26-27, *P. G.*, t. LXXIV, col. 661-665; *Homilia in occursum Domini*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1049; *In Lucam*, *P. G.*, t. LXXII, col. 505. Voir col. 886 sq. Mais ce sont là des exceptions. Bientôt les docteurs sont unanimes à exalter la parfaite sainteté de la mère de Dieu et à éloigner d'elle toute souillure de l'âme et du corps. En agissant ainsi, du reste, ils n'innovent pas; ils ne font que se conformer au sentiment qui a été général dans l'Église dès l'origine et que les opinions particulières de quelques exégètes ne doivent pas obscurcir pour nous.

1° *Pères du Ve siècle.* — Chose curieuse, l'adversaire du *théotocos*, Nestorius, semble soustraire Marie au péché originel. Il affirme d'abord que c'est par elle que la bénédiction et la justification sont arrivées au genre humain, comme c'était par Ève que la malédiction était venue : *Diabolus peccatum ex Adam tanquam chirographum proferebat, et e diverso Christus ex carne sine peccato debiti hujus evacuatione nitebatur. Ille condemnationem, quæ per Evam adversus totam naturam processerat, relegebat; Christus vero justificationem, quæ per beatam Mariam generi obvenerat, referebat.* Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 349. Cette opposition entre Ève et Marie, cette naissance du Christ d'une *chair sans péché*, méritent déjà d'attirer l'attention. Nestorius continue le parallèle entre les deux mères de l'humanité. La première enfante dans la douleur. Ces douleurs de l'enfantement sont pour les femmes, filles d'Ève, une peine du péché d'origine : *Multiplices gemitus in parturitione feminarum pœna peccati est; et parere quidem non est maledictum; non enim benedictio in maledictum daretur; in tristitia autem parere, hoc ex maledicto illo trahitur post peccatum... In mœroribus paries filios; huic sententiæ socium est quod nascitur et quod parit, unum eorum in mœroribus pariens, alterum vero in mœroribus nascens.* Loofs, *op. cit.*, p. 324-325. A la seconde Dieu a préparé un enfantement sans douleur. Marie est la nouvelle mère, mais une mère vierge, que Dieu a donnée à la nature humaine. La condamnation prononcée contre Ève a été détruite par le salut de l'ange à Marie. A Ève les douleurs et les gémissements, fruits du péché; à Marie la joie, fruit de la grâce dont elle est remplie. Ève enfante des pécheurs dans la tristesse; le fruit du sein de Marie est béni : *Miserator Dominus non despexit illos fœtus condemnatos, sed feminæ in uterum adveniens, vertit in illa matre consuetudinem pariendi et mutavit in illa partuum leges* (*parturitiones enim sanctæ Virgini immunes a mœroribus præparaverat*) *et naturæ humanæ matrem donavit innuptam, non spernens fructus nuptiarum neque despiciens. Respice omnium harum tristium sententiarum a Christo præstitam resolutionem :* (τὸ) « *multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitus tuos* » *per hoc solvit, ubi dictum est : Ave, gratia Dei plena;* (τὸ) « *in tristitia paries filios,* » *solvit per id quod scriptum est : « Benedictus fructus ventris tui. »* *Ibid.*, p. 326. Cf. M. Jugie, *Nestorius*, p. 285-286. Ainsi Nestorius exempte explicitement Marie de la peine du péché originel spéciale aux femmes; d'après lui, Dieu avait *préparé* à la sainte Vierge un enfantement sans douleur, et c'est elle qu'il a donnée comme mère nouvelle à l'humanité. C'est du reste à Jésus que Marie doit d'échapper à la loi commune; car c'est par lui qu'est levée la sentence portée contre la femme : *Respice harum tristium sententiarum a Christo præstitam resolutionem;* et c'est l'ange qui annonce à Marie son privilège, en lui disant : *Ave, gratia plena.* Tout cela n'est sans doute pas aussi clair que nous le désirerions; mais cela est fort suggestif. Si l'on ne peut affirmer avec certitude que, pour Nestorius, exempter Marie des peines du péché originel équivalait à l'exempter du péché originel lui-même, je ne crois pas qu'on puisse avancer non plus que sûrement cette équivalence n'existait pas dans son esprit.

Nous trouvons quelque chose de plus explicite dans les écrits d'un des principaux membres du concile d'Éphèse, Théodote, évêque d'Ancyre, en Galatie, qui, malgré son ancienne amitié pour Nestorius, embrassa résolument la cause de l'orthodoxie. On a de lui six homélies, traitant toutes du mystère de l'incarnation. La plus remarquable au point de vue de la doctrine mariologique est celle qui vient la dernière dans la Patrologie grecque de Migne, t. LXXVII, col. 1418-1432. Elle fut éditée pour la première fois par Combefis dans le t. I de sa *Bibliotheca concionatoria*, p. 45, en traduction latine seulement. C'est cette édition que reproduit la *P. G.* de Migne. Nous avons pu consulter le texte grec, qui se trouve dans un manuscrit du Xe siècle, le cod. *1171* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 96 v°-117. L'orateur commence par rappeler le récit de la création de l'homme, décrit son état au paradis terrestre et fait un tableau éloquent des tristes suites du péché de nos premiers parents. Ce tableau est complet : perte de la justice originelle : πῶς ἐν ἁμαρτίᾳ ὁ ἐν δικαιοσύνῃ; perte de l'immortalité : πῶς ἐν θανάτῳ ὁ ἐν ἀθανασίᾳ; perte de l'impassibilité : πῶς ἐν φθορᾷ ὁ ἐν ἀφθαρσίᾳ; πῶς ἐν ἀδυναμίᾳ ὁ ἐν θυμηδίᾳ; perte de la rectitude morale et sujétion à la concupiscence : πῶς ἐν κακίᾳ ὁ ἐν ἀκακίᾳ; πῶς ἐν ἀτιμίᾳ ὁ ἐν τιμῇ; πῶς ἐν πολέμοις ὁ ἐν εἰρηνικοῖς; πῶς ἐν πονηροῖς λογισμοῖς ὁ ἐν ἀγαθοῖς λογισμοῖς; ignorance : πῶς τὸ οἰκητήριον τοῦ φωτὸς σπήλαιον γέγονεν σκοτασμοῦ; servitude du démon, sur laquelle Théodote insiste particulièrement : πῶς ἐν τυραννίδι ὁ ἐν δυναστείᾳ; εἴχετο τῆς καθ' ἡμῶν τυραννίδος ὁ διάβολος, κατεδούλου πᾶσαν ψυχήν. Ces maux n'ont pas seulement atteint Adam; ils sont le lot commun de tous ses descendants; son histoire est la nôtre : κοινὸν τὸ πάθος καὶ κοινὸν τὸ πένθος. Théodote a une notion très nette de la déchéance de notre nature à cause du péché d'Adam. Cela ressort non seulement de ce qu'il dit dans cette homélie sixième, mais aussi d'autres passages. Cf. *Homil.*, I, 11, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1368; *Homil.*, II, 10, col. 1381.

C'est après avoir décrit ainsi l'état lamentable de l'homme déchu que notre orateur en vient à parler du rédempteur et de sa mère, du nouvel Adam et de la nouvelle Ève : « Lorsqu'est arrivée la plénitude des temps, quand a sonné l'heure des miséricordes divines, alors Celui qui est puissant a manifesté les moyens de salut. A la place du dragon infernal, auteur du mal, qui avait plongé le monde dans la tristesse, voici venir l'archange porteur d'un message de joie. Au lieu de celui qui, par une rapine sacrilège, prétendait devenir l'égal de Dieu, voici que Celui qui est Dieu par nature et le Seigneur de tout vient régénérer lui-même la nature qu'il avait créée. A la place de la vierge Ève, médiatrice de mort, une Vierge a été remplie de grâce pour nous donner la vie, θεοχαρίτωτο παρθένος εἰς λειτουργίαν ζωῆς. *ms. cité*, fol. 103; une Vierge a été façonnée possédant la nature de la femme, mais sans la malice féminine, προσεχειρίζετο παρθένος ἐντὸς γυναικείας φύσεως καὶ ἐκτὸς γυναικείας σκαιότητος; Vierge innocente, sans tache, tout *immaculée*, πανάμωμος, intègre, sans souillure, sainte d'âme et de corps, ayant poussé comme un lis au milieu des épines, ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν βλαστήσασα; qui n'a pas été instruite des

vices d'Ève, οὐ μαθητευθεῖσα τοῖς τῆς Εὔας κακοῖς. » *Ibid.*, fol. 104 recto. Ces vices d'Ève, l'orateur les énumère; il s'agit surtout de la vanité et de la coquetterie. Puis, il continue l'éloge de Marie : « Consacrée à Dieu avant sa naissance, et une fois née, offerte à Dieu en signe de reconnaissance pour être élevée dans le sanctuaire du temple, revêtue de la grâce divine comme d'un vêtement, περιβεβλημένη θείαν χάριν ὡς θέριστρον, l'âme remplie d'une divine sagesse, épouse de Dieu par le cœur..., elle a reçu Dieu dans son sein; elle est véritablement *théotocos*, et pour ainsi parler, elle est toute belle, comme un objet de complaisance, et toute agréable comme un sachet d'aromates, τῇ γαστρὶ θεοδόχος, τῷ ἔργῳ θεοτόκος, καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, ὅλη καλὴ, ὡς εὐδοκία, καὶ ὅλη ἡδεῖα, ὡς ἀπόδεσμος ἀρωμάτων. C'est cette Vierge digne de Celui qui l'a créée, que la divine providence nous a donnée, pour nous communiquer le salut, ταύτην ἡμῖν τὴν ἀξίαν τοῦ κτίσαντος ἡ θεία δεδώρηται πρόνοια. »

L'éloge continue, toujours magnifique, toujours à la hauteur de celle qui en est l'objet. L'archange Gabriel admire sa vertu et sa sainteté et la déclare toute vénérable, toute bonne, toute glorieuse, toute noyée dans la lumière. C'est par elle que la tristesse d'Ève a cessé, par elle que la sentence de condamnation a été effacée, ἐξήλειπται διὰ σοῦ τὰ τῆς καταδίκης; à cause d'elle qu'Ève a été rachetée, λελύτρωται Εὔα διὰ σέ : « Car c'est un Fils saint qui est né de la sainte, le saint par excellence et le Seigneur de tous les saints, le Saint auteur de toute sainteté. L'Excellente a donné le jour à l'Excellent, l'Ineffable à l'Ineffable, la Très-Haute au Fils du Très-Haut. » De l'ensemble de ces expressions il ressort, à notre avis, que Théodote d'Ancyre croyait d'une foi explicite que Marie a été préservée de la faute originelle, et qu'elle a toujours été en grâce avec Dieu. Le passage principal où sa pensée se manifeste d'une manière suffisamment claire est celui-ci : « A la place de la Vierge Ève, médiatrice de mort, une Vierge a été remplie de grâce, θεοχαρίτωτο, pour nous donner la vie; une Vierge a été façonnée possédant la nature féminine, mais sans la déviation et la déformation de cette nature, ἐκτὸς γυναικείας σκαιότητος. » Ces paroles indiquent une intervention spéciale de Dieu pour préparer à son Fils une mère digne de lui. Ce qui précède et surtout ce qui suit, montre suffisamment que, si Marie a été remplie de grâce, cela a été fait dès le premier instant de son existence, et que la déformation de la nature à laquelle elle a échappé doit s'entendre de la faute originelle, qui a faussé l'œuvre primitive du créateur.

Nous ne pouvons taire cependant qu'un passage de la quatrième homélie attribuée à Théodote paraît exprimer une doctrine différente de celle que nous venons de trouver dans la VIe homélie. Ce passage est ainsi conçu : « Les adversaires de la maternité divine n'ont pas voulu comprendre l'enseignement des nôtres touchant la transformation de sainteté qu'éprouva la Vierge, τὴν εἰς ἁγιασμὸν ἀλλοίωσιν τῆς παρθένου. Mais des comparaisons empruntées à des choses tangibles peuvent nous donner une idée du mystère. Si un morceau de fer tout noir et chargé de scories se dépouille, dès qu'on le jette dans le feu, des corps étrangers, et prend, en un instant, la pureté de sa nature; s'il acquiert la ressemblance de la flamme qui le purifie, devient inaccessible au toucher et consume toute matière qu'on en approche, quoi d'étonnant si la Vierge tout immaculée fut portée à une pureté parfaite par le contact du feu divin et immatériel; si elle fut purifiée de tout ce qui était matériel et étranger à la nature, et constituée dans tout l'éclat de beauté de la nature, de manière à être désormais inaccessible et fermée et soustraite à tout abâtardissement charnel, καὶ ἀπεσμήχη μὲν τῶν ὑλικῶν ἁπάντων καὶ τῶν παρὰ φύσιν, κατέστη δὲ διαυγῶς ἐν καλῷ τῆς φύσεως, ὡς εἶναι λοιπὸν ἀδιάβατον καὶ ἄοικτον καὶ ἀπρόσβλεπτον τοῖς σαρκικοῖς παρανοθεύμασι. Et de même que celui qui se place sous une cascade est mouillé de la tête aux pieds, de même la Vierge mère de Dieu fut, c'est notre conviction, ointe entièrement de la sainteté du Saint-Esprit, qui descendit sur elle : puis elle reçut le Verbe de Dieu vivant dans la chambre toute parfumée de son sein virginal. » *Homil.*, IV, *in S. Deiparam et Simeonem*, 6, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1397. Si la seconde comparaison employée par Théodote s'entend facilement d'une augmentation de sainteté reçue par la Vierge au moment de l'incarnation du Verbe, la première, il faut le reconnaître, suggère, au premier abord, quelque chose de difficilement conciliable avec la sainteté originelle de Marie Que peuvent bien être ces choses matérielles et étrangères à la nature considérée dans sa pureté idéale, dont fut purifiée la mère de Dieu? Ne sont-ce pas comme des restes du péché originel? Ou bien l'orateur aura-t-il été entraîné par sa comparaison du fer chargé de scories au delà de sa véritable pensée? Ce qui est sûr, c'est que ce passage ne cadre pas, pris à la lettre, avec la doctrine de la VIe homélie. Il ne reste que deux hypothèses : ou la pensée de Théodote sur la sainteté de Marie a passé par une certaine évolution, ou l'auteur de la sixième homélie n'est pas le même que l'auteur de la quatrième. Ce n'est pas le lieu de chercher à éclaircir ici le problème littéraire.

Un contemporain de Théodote d'Ancyre, saint Proclus, patriarche de Constantinople († 446), a laissé trois homélies mariales, dont deux sont unanimement reconnues comme authentiques, Dans la première, *P. G.*, t. LXV, col. 679-692, il affirme clairement l'existence du péché originel. « Par l'intermédiaire d'Adam, dit-il, nous avons tous souscrit au péché et le diable nous retenait captifs... La nature humaine tout entière était asservie au péché. » *Loc. cit.*, col. 686, 688. D'un passage de sa lettre aux Arméniens il ressort que pour lui la génération humaine est le véhicule de la tare originelle, et il dit que la corruption, φθορά, qu'il paraît entendre dans un sens particulièrement matériel, est le prélude de tout enfantement naturel. *Epist.*, II, *ad Armenios*, *ibid.*, col. 868, 869 Marie a-t-elle été soustraite à cette tare originelle? Proclus paraît l'enseigner dans les deux homélies sûrement authentiques. Il est préoccupé, comme tous les docteurs antinestoriens de l'époque, de montrer qu'il n'a pas été indigne de Dieu de se faire homme dans le sein d'une Vierge et pour établir sa thèse, il déclare que Dieu lui-même a façonné sa future mère, mais sur le modèle primitif : « Dieu, dit-il, n'a pas été souillé en prenant chair dans celle à laquelle il a donné la première forme sans contracter de tache. » ἀλλ' ἣν ἀναπλάττων οὐκ ἐμολύνθη, ἐν αὐτῇ σαρκωθεὶς καὶ ἐξ αὐτῆς γεννηθεὶς οὐκ ἐμιάνθη. *Homil.*, V, *de laudibus S. Mariæ*, *P. G.*, *l. cit.*, col. 717. Le mot important dans ce texte est le verbe ἀναπλάττων, qui signifie d'une manière générale : modeler, façonner de nouveau, restaurer, et qui est un des termes classiques de la théologie grecque pour exprimer la restauration de l'homme dans le Christ, le rétablissement de l'état primitif. Proclus veut dire que Dieu est intervenu d'une manière spéciale pour créer Marie, et qu'il a fait d'elle une créature nouvelle, semblable à Adam avant sa chute. Que ce soit bien là le sens que notre orateur attribue à ἀναπλάττων, c'est ce qui ressort de ce qu'il dit dans d'autres passages. Après avoir parlé de la chair immaculée de la Vierge, ἡ τῆς παρθένου ἀμόλυντος σάρξ, il ajoute : « Le Verbe n'a pas été souillé en habitant le sein que lui-même a créé sans déshonneur... L'argile ne souille pas le potier lorsque celui-ci renouvelle le vase qu'il a

façonné, » οὐκ ἐμολύνθη οἰκήσας μήτραν, ἥνπερ αὐτὸς ἀνυβρίστως ἐδημιούργησεν.... Οὐ μιαίνει πηλὸς τὸν κεραμέα ἀνακαινίζοντα ὅπερ ἔπλασε σκεῦος. *Homil.*, I, *de laudibus S. Mariæ*, *ibid.*, col. 681, 684. Qu'on remarque de nouveau ici l'emploi du verbe ἀνακαινίζω, un synonyme d'ἀναπλάττω, pour exprimer le rétablissement de l'état primitif.

Ce qui n'est qu'insinué dans les deux homélies dont nous venons de parler reçoit une expression beaucoup plus claire dans une troisième homélie intitulée : *De laudibus S. Mariæ*, que plusieurs critiques, à la suite de Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1709, t. XIV, p. 800-801, rejettent comme apocryphe. Les raisons qu'ils font valoir sont uniquement tirées de la critique interne. Après un examen attentif, aucune ne nous paraît décisive, et jusqu'à preuve positive du contraire, nous acceptons l'authenticité de cette pièce, d'autant plus que la doctrine mariale qui y est contenue est en accord parfait avec celle que nous avons trouvée dans les deux autres homélies. En particulier, l'intervention spéciale de Dieu pour former sa future mère y est bien mise en lumière. Qu'on en juge par les passages suivants : « Joseph ne se souvenait pas que celle qui avait été formée d'un limon pur, ἡ ἐκ τοῦ καθαροῦ πεπλασμένη πηλοῦ, devait devenir le temple de Dieu; il ignorait que le second Adam devait de nouveau être façonné du paradis virginal, ἐκ τοῦ παρθενικοῦ παραδείσου, par les mains immaculées du Seigneur... Eh quoi ! se disent les démons entre eux avons-nous affaire de nouveau à une seconde Ève? Faut-il nous préparer au combat contre une femme exempte de la corruption? πρὸς ἄφθορον γυναῖκα ἡ παράταξις. Allons-nous être obligés d'adorer le second Adam?... La femme de l'Adam terrestre a été facilement la victime de ses yeux, mais celle-ci, l'Adam céleste l'a prise sous sa protection et l'entoure comme d'un rempart redoutable. Marie est le sanctuaire sacré de l'impeccabilité, le temple sanctifié de Dieu..., l'arche dorée à l'intérieur et à l'extérieur, sanctifiée dans le corps et dans l'esprit, la génisse blonde dont la cendre, c'est-à-dire le corps du Seigneur pris d'elle, purifie ceux qui sont rendus impurs par la souillure du péché..., le champ de la bénédiction paternelle, αὕτη τῆς πατρικῆς εὐλογίας ὁ ἀγρός, dans lequel a été déposé le trésor de l'économie divine..., l'épouse toute belle des Cantiques, qui a déposé la vieille tunique, αὕτη ἡ καλὴ τῶν ᾀσμάτων νύμφη, ἡ τὸν παλαιὸν χιτῶνα ἀποδυσαμένη... Elle est le paradis verdoyant et incorruptible dans lequel l'arbre de vie a été planté pour donner à tous le fruit de l'immortalité. Elle est le globe céleste de la nouvelle création qui porte le soleil de justice, αὕτη ἡ εὐθαλὴς καὶ ἄφθαρτος παράδεισος, ἐν ᾗ τὸ τῆς ζωῆς ξύλον φυτευθὲν πᾶσιν ἀκωλύτως χορηγεῖ τῆς ἀθανασίας τὸν καρπόν. Αὕτη τῆς καινῆς κτίσεως ἡ οὐράνιος σφαῖρα, ἐν ᾗ ὁ ἀειφανὴς τῆς δικαιοσύνης ἥλιος. » *De laudibus S. Mariæ*, homil. VI, *P. G.*, *ibid.*, col. 733, 752, 753, 756, 757. L'idée maîtresse qui se dégage de tous ces textes est que Marie a été soustraite à cette corruption, φθορά, qui accompagne d'après Proclus, toute naissance humaine et qui est une conséquence du péché d'Adam. Par une intervention spéciale de Dieu, Marie a reçu une nature immaculée, sanctifiée, ne tombant pas sous la malédiction originelle et faisant d'elle une créature régénérée, renouvelée, façonnée selon le modèle primitif. Les expressions : « formée d'un limon pur », « femme incorruptible », « sanctuaire sacré de l'impeccabilité », « temple sanctifié de Dieu », « sanctifiée dans le corps et dans l'esprit », « champ de la bénédiction paternelle », « épouse toute belle dépouillée de la vieille tunique », « paradis exempt de corruption », « globe céleste de la nouvelle création », ne signifient pas autre chose. D'après nous, Proclus a enseigné *explicitement* la doctrine de l'immaculée conception.

Hésychius, prêtre de Jérusalem († vers 450), dont nous avons cité plus haut, col. 903, un passage affirmant si clairement l'existence de la tache originelle, ῥύπος, que chacun reçoit par la génération, parle de Marie en trois de ses discours. Il insiste surtout sur sa perpétuelle virginité, dont il trouve de nombreux et gracieux symboles dans l'Ancien Testament, mais il a aussi un long passage, qui suggère fortement l'idée de l'immaculée conception. Commentant le verset du ps CXXXI : *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ*, il s'adresse d'abord au Fils de Dieu : « Lève-toi, Seigneur, afin de relever ceux qui sont tombés, afin de redresser ceux qui se sont donné une entorse, afin de reprendre ton bien, que l'ennemi détient tyranniquement jusqu'à ce jour. » Puis il continue : « Lève-toi, Seigneur, toi et l'arche de ta sainteté; l'arche de ta sainteté, c'est-à-dire la Vierge, la théotocos. Si tu es une perle, elle en est l'écrin. Si tu es le soleil, on l'appellera ton ciel. Tu es une fleur qui ne se fane pas; la Vierge est donc une plante d'incorruptibilité, un paradis d'immortalité, ἐπειδὴ σὺ ἄνθος τυγχάνεις ἀμάραντον, ἄρα ἡ παρθένος ἀφθαρσίας φυτόν, ἀθανασίας παράδεισος. C'est d'elle qu'Isaïe a prononcé cet oracle : Voici, la Vierge concevra, etc. Voici la Vierge : laquelle ? La plus excellente des femmes, la perle des vierges, l'ornement éclatant de notre nature, τὸ σεμνὸν τῆς ἡμετέρας φύσεως ἐγκαλλώπισμα, l'orgueil de notre limon, τὸ τοῦ ἡμετέρου πηλοῦ καύχημα. C'est elle qui a délivré Ève de sa honte, Adam de la menace qui pesait sur lui; elle qui a réprimé l'insolence du dragon. La fumée de la concupiscence ne l'a point atteinte et le ver de la volupté ne l'a point entamée, ἡ τὴν παρρησίαν ἀποτεμοῦσα τοῦ δράκοντος, ἧς καπνὸς ἐπιθυμίας οὐχ ἥψατο, οὐδὲ σκώληξ αὐτὴν ἡδυπαθείας ἔβλαψεν... Elle a gardé incorruptible le temple [du Verbe] et son tabernacle exempt de toute souillure, τὸν ναὸν ἄφθαρτον καὶ τὴν σκηνὴν ῥύπου παντὸς ἐλευθέραν ἐτήρησας. » *Homil.*, V, *de sancta Maria Deipara*, *P. G.*, t. XLIII, col. 1464-1465. Incorruptibilité, immortalité, immunité de la concupiscence, impeccabilité, triomphe sur le démon, rôle de corédemptrice : tels sont les glorieux privilèges qu'Hésychius réunit ici en quelques mots sur la tête de la Vierge-mère et qui sont au privilège de l'immaculée conception ce que les effets sont à la cause, ce que les parties sont au tout. On remarquera surtout la gracieuse comparaison tirée de la fleur. Jésus est la rose qui ne se fane pas, la rose immortelle. Le rosier sur lequel s'épanouit cette rose participe à ses qualités. Lui aussi est à l'abri de la corruption et de la mort, et, donc, ne porte point dans sa racine le virus originel.

Dans un passage de son discours sur l'Hypapante, Hésychius paraît séparer Marie du reste de l'humanité. Il déclare qu'elle n'était pas soumise à la loi de la purification mosaïque, parce que mère vierge, et il en conclut que l'offrande qui fut faite au temple « ne fut pas faite pour elle, mais pour tout le genre humain, » ὥστε οὐχ ὑπὲρ αὐτῆς ἡ προσφορά, ὑπὲρ ὅλου τοῦ γένους ἐγένετο : « car c'est à cause de nous que le Christ est circoncis, pour nous qu'il est baptisé, sur nous que s'accomplissent les purifications de la loi...; lorsqu'il est couvert de crachats, c'est Adam qu'il délivre du crachat de la malédiction. » *Homil.*, VI, *ibid.*, col. 1469. Par contre, notre orateur, quand il parle du glaive qui transperça l'âme de la Vierge, a une exégèse voisine de celle des Pères du IVe siècle. Le glaive s'entend des pensées contradictoires qui agitent l'âme et la tiennent dans l'incertitude. Non seulement les disciples de Jésus, mais sa mère elle-même connurent ces agitations intérieures au moment de la Passion, « car bien que Marie fût vierge, elle était femme; bien que mère de Dieu, elle était de notre masse. » Hésychius, cependant, ne dit pas que Marie a douté au point de

commettre une faute. Ses paroles peuvent s'entendre d'une sorte d'angoisse intérieure et de tentation, πάντες ἐσινιάνθησαν καὶ ἐσαλεύθησαν. *Ibid.*, col. 1476.

Chrysippe, prêtre de Jérusalem († 479), dans un sermon sur l'Annonciation, commente, comme Hésychius, les paroles du ps. cxxxi : *Surge Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ.* Comme lui, il voit dans cette arche la Vierge Marie, mais ce qu'il en dit, loin de favoriser la doctrine de la conception immaculée, paraît, à première vue, en être la négation explicite. Voici le discours qu'il met sur les lèvres du psalmiste : « Levez-vous, Seigneur; venez au lieu de votre repos. Le lieu de votre repos, c'est la Vierge, c'est son sein, qui deviendra votre lit et votre demeure. Levez-vous, Seigneur, dit le prophète, car si nous ne vous levez pas du sein de votre Père, notre race, qui est tombée autrefois, ne se relèvera pas, πεπτωκὸς πάλαι τὸ γένος ἡμῶν οὐκ ἀναστήσεται. Levez-vous, vous et l'arche de votre sainteté. Car c'est lorsque vous vous lèverez du sein paternel et que vous scellerez l'arche de votre sainteté, que l'arche, elle aussi, se relèvera avec tous les autres de la chute dans laquelle l'a établie, même elle, la parenté d'Ève, ὅταν γὰρ σὺ ἐκεῖθεν ἐξαναστὰς, τὴν τοῦ σοῦ ἁγιάσματος κιβωτὸν σφραγίσῃς, τότε καὶ ἡ κιβωτὸς μετὰ πάντων ἐξαναστήσεται ἐκ τοῦ πτώματος, ἐν ᾧ κατέστησε καὶ αὐτὴν ἡ τῆς Εὔας συγγένεια. » *Bibliotheca veterum Patrum*, édit. de Fronton le Duc, Paris, 1624, t. II, p. 426. Chrysippe semble bien soumettre ici la sainte Vierge à la loi commune de la chute originelle. Ce qui est encore plus étonnant, c'est qu'il paraît retarder jusqu'au jour de l'annonciation, ***jusqu'au moment où le Verbe viendra sceller l'arche par sa présence***, la justification de Marie. Mais avant de porter un jugement définitif, écoutons d'autres passages de la même homélie.

C'est encore David qui parle et s'adresse en ces termes à Marie, sa fille : « Écoute, ma fille, regarde et prête l'oreille; oublie ton peuple et la maison de ton père, Ps. XLIV, 11; car un peuple méchant te déshonore par la proche parenté que tu as avec lui, πονηρὸς γάρ σε λαὸς ἐνυβρίζει τῇ ἀγχιστείᾳ τῇ παρ' αὐτοῦ, un peuple dépourvu de sens est apparenté à toi, qui es un rejeton irrépréhensible par nature; et c'est un champ couvert d'épines qui produit ta rose, λαὸς ἀγνώμων προσοικειοῦταί σοι τῷ ἀμώμῳ βλαστήματι φύσει, καὶ τὸ σὸν φύσει ῥόδον ἀκανθοφόρον γεώργιον. » *Op. cit.*, p. 427. Décidément, Chrysippe est déconcertant. Tout à l'heure, il nous a paru soumettre Marie au péché originel. Ici, il paraît bien l'en exempter, puisqu'il l'appelle « un rejeton irrépréhensible par nature », « une rose poussée dans un champ d'épines ». Un certain déshonneur rejaillit cependant pour elle du fait qu'elle est fille d'Adam pécheur. Cela fait penser à ce que les théologiens appellent le *debitum remotum;* en vertu de sa naissance par la voie naturelle, Marie devait contracter la faute originelle. Si elle l'a évitée, c'est par un privilège spécial de Dieu. Ce serait donc dans ce sens qu'il faudrait interpréter le premier passage. D'autres expressions de la même homélie nous inclinent à croire que cette interprétation a chance d'être la vraie.

L'orateur appelle, en effet, Marie la tige de Jessé *toujours verdoyante*, ἡ ἀειθαλὴς ῥάβδος Ἰεσσαί, le jardin du Père, la prairie de toute la bonne odeur de l'Esprit, ὁ κῆπος ὁ τοῦ Πατρός, ὁ λειμὼν ὅλης τῆς εὐωδίας τοῦ Πνεύματος, l'arche dont Dieu a été l'architecte et l'habitant, le pilote et le passager, le compagnon et le conducteur, κιβωτὸς ἧς ἀρχιτέκτων καὶ ἔνοικος, κυβερνήτης καὶ ἔμπορος, συνοδοιπόρος καὶ ἡγεμὼν ὁ τῆς κτίσεως ὅλης δημιουργός. Surtout, il met en relief la victoire de Marie sur le démon, son rôle de nouvelle Ève : « Comment se fait-il, se dit le diable, que la femme qui, à l'origine, avait été mon auxiliaire, soit maintenant devenue mon adversaire? Une femme me prêta son concours pour soumettre le genre humain à ma tyrannie, et c'est une femme qui m'a fait perdre mon empire. L'Ève antique causa mon élévation; l'Ève nouvelle m'a précipité dans la ruine, ἡ Εὔα ἡ πάλαια με ἀνύψωσε καὶ ἡ νέα κατέβαλεν. » *Op. cit.*, p. 428. Marie, ajoute Chrysippe, est la plus belle d'entre les femmes, comme Jésus est le plus beau des hommes, μετὰ τῆς ὡραίας ἐν γυναιξὶν ὁ ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων

Deux autres orateurs de la seconde moitié du v[e] siècle, Basile de Séleucie et Antipater de Bostra, se font de la sainteté de la Vierge-mère une idée très élevée. Basile appelle Marie la Vierge toute sainte, παναγία παρθένος, *Homilia in Annuntiationem*, 6, *P. G.*, t. LXXXV, col. 452; il l'exalte au-dessus des anges et des saints. *Ibid.*, col. 429, 448. C'est dans son sein immaculé que le décret de condamnation porté à cause du péché a été déchiré, ἐν ᾗ τὸ τῆς ἁμαρτίας διερράγη χειρόγραφον (allusion au péché originel), col. 437. Elle est la médiatrice du salut, un temple digne de Dieu, ναὸς ὑπάρχεις ὄντως ἀξιόθεος, col. 444. Elle est la Vierge enfantant sans malédiction, que Dieu oppose à Ève, ἀντὶ τῆς Εὔας, παρθένον χωρὶς κατάρας ὠδίνουσαν. *Orat.*, III, *in Adamum*, *loc. cit.* col. 62.

Pour Antipater de Bostra, Marie est la sainte par excellence, ἡ ἁγία. *In Annuntiationem Deiparæ*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1777, 1784. Marie était sainte au moment où l'ange vint la saluer. La descente du Saint-Esprit lui procura une augmentation de sainteté : ἁγία μὲν ὑπάρχεις δεῖ δὲ σε γενέσθαι ἁγιωτέραν. « Lorsqu'un menuisier prend un morceau de bois ou lorsqu'un forgeron prend du fer, il le travaille et le purifie encore, pour le rendre plus apte au but artistique qu'il se propose; de même toi, tu es vierge, sans doute; mais il faut que tu deviennes plus sainte pour concevoir le Saint. » *Ibid.*, col. 1781. Comme Basile de Séleucie, Antipater met aussi en relief la coopération de Marie à l'œuvre du salut. Elle répare la faute d'Ève, παρθένος παρθένου ἀνακαλουμένη τὸ σφάλμα, col. 781. Dans son homélie sur saint Jean-Baptiste, il répète la même idée, à plusieurs reprises. Marie est bénie, parce qu'elle apporte la délivrance de la malédiction, εὐλογημένη ἡ τῆς κατάρας τὴν λύσιν βαστάζουσα. *Ibid.*, col. 1776. Mais elle est bénie aussi, parce que son sein a été un temple saint, ἧς ἱερὸν ὅσιον ὑπῆρξεν ἡ γαστήρ. *Ibid.* Elle a trouvé la grâce que perdit la première femme, χάριν εὗρες, ἣν ἀπώλεσεν ἡ πρωτόπλαστος, col. 1773.

Contre l'immaculée conception on pourrait objecter les deux passages suivants : « Qui dira que la condamnée est venue, portant le juge dans son sein? Τίς λέξει ὅτιπερ ἡ κατάκριτος ἐλήλυθεν ἔνδον ἔχουσα τὸν κριτήν. *Ibid.*, col. 1765. Salut, ô toi qui as été la première et la seule à engendrer un enfant exempt de la malédiction, χαῖρε, ἡ πρώτη καὶ μόνη τίκτουσα βρέφος κατάρας ἐλεύθερον, col. 1772. Mais il ressort, d'après le contexte, que la condamnée, ἡ κατάκριτος, dont il s'agit dans la première affirmation, est la femme en général ou, si l'on veut, la fille d'Ève la condamnée. Quant à la seconde proposition, elle n'exclut pas, par elle-même, le privilège de Marie; elle vise avant tout le fait de la conception virginale, qui ferme radicalement la voie au péché originel. Marie, elle, par le fait de sa naissance, reste toujours soumise au *debitum remotum.* Du reste, les propositions générales ne prouvent rien contre l'exception dont la mère de Dieu a été l'objet. On les trouve sous la plume d'écrivains qui ont explicitement enseigné le privilège marial

Somme toute, si Basile de Séleucie et Antipater de Bostra ne parlent pas plus clairement de la sainteté

originelle de la mère de Dieu, ce n'est point parce qu'ils étaient opposés à cette doctrine; ce n'est point parce qu'ils ignoraient l'existence du péché originel, dont ils font si souvent mention; c'est parce que, pour eux, l'absolue sainteté de Marie allait de soi; qu'elle s'imposait à leur esprit à l'égal d'un axiome. Il aurait fallu une controverse pour les amener à énoncer plus explicitement ce qu'ils supposaient comme une vérité incontestable. Ils ne sont pas les seuls à donner cette impression; c'est celle qui se dégage de toute la littérature mariologique des byzantins.

2° *Pères des VIe et VIIe siècles.* — Le célèbre mélode saint Romanos, qui vivait sous le règne de Justinien, a laissé sur la naissance de Jésus-Christ un beau cantique, dans lequel nous relevons l'expression suivante: « Le Christ a levé la malédiction par l'intermédiaire de la Vierge et a rétabli Adam dans son premier état, τὸν Ἀδὰμ ἀνακαλέσας, ἦρεν ἀρὰν διὰ παρθένου. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. I, p. 226. Dans un autre cantique sur la naissance de Marie, que conserve encore la liturgie grecque, la Vierge est déclarée un temple saint dès sa naissance, ὑπάρχεις. τεχθεῖσα, ναὸς ἅγιος. » *Ibid.*, p. 199. Les tribus d'Israël apprennent qu'Anne a enfanté l'Immaculée, ὅτι ἔτεκεν Ἄννα τὴν ἄχραντον. *Ibid.* « Dans ta sainte naissance, ô Immaculée, Joachim et Anne ont été délivrés de l'opprobre de la stérilité, et Adam et Ève de la corruption de la mort, καὶ Ἀδὰμ καὶ Εὔα ἐκ τῆς φθορᾶς τοῦ θανάτου ἠλευθερώθησαν, ἄχραντε, ἐν τῇ ἁγίᾳ γεννήσει σου. » *Ibid.*, p. 198. Pour saisir toute la portée de ces dernières paroles, il faut se rappeler qu'à l'époque de Romanos, on ne distinguait pas encore entre la fête de la Conception et la fête de la Nativité proprement dite. Celle-ci célébrait la venue au monde de la Vierge, aussi bien sa conception d'une mère stérile que son enfantement et le terme de γέννησις désigne ces deux moments. La venue au monde de la Vierge est sainte. Elle ne fait pas seulement cesser l'opprobre de Joachim et d'Anne; elle délivre encore Adam et Ève, c'est-à-dire la nature humaine, de la corruption de la mort, c'est-à-dire de la tare originelle. Le premier sujet de cette délivrance n'est-il pas Marie elle-même au jour de sa sainte naissance (= conception et enfantement)?

Saint Anastase Ier, patriarche d'Antioche († 599), dans son troisième discours dogmatique, écrit cette phrase : « Le Verbe, voulant se faire homme, parce que l'homme ne pouvait être sauvé autrement, descendit dans un sein virginal et exempt de toute corruption; car Marie était une vierge chaste de corps et d'esprit. » *Orat.*, III, *de incarnatione*, 6, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1338. On remarquera qu'Anastase ne parle pas seulement de la virginité corporelle, mais aussi de la virginité spirituelle, de la sainteté. L'exemption de toute corruption s'applique donc et au corps et à l'âme, et c'est cette pureté totale qui a valu à Marie d'être choisie par le Verbe. Dans la première homélie sur l'Annonciation qui est attribuée au même auteur, nous lisons le passage suivant : « Salut, pleine de grâce; le Seigneur est avec toi, parce que tu es devenue pour nous la voie du salut, qui conduit au ciel... C'est pourquoi avec toutes les générations nous te proclamons bienheureuse seule parmi toutes les femmes, toi en qui le soleil n'a point allumé la flamme de la volupté et à qui la lune n'a point fait sentir, pendant la nuit, son influence déprimante. Car tu n'as point laissé chanceler le pied de ton âme (Ps. CXX, 3), mais tu l'as posé sur le rocher, et tu es demeurée inébranlable. Et le Seigneur t'a gardée, ἣν οὐκ ἐξέκαυσεν ἥλιος, ἡδονῆς φλόγα ἐπάγων οὐδὲ νυκτός, σελήνη βοώδης ἔβλαψε δύναμις. » *Serm.*, II, *in Annunt. Deiparæ*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1377. Dans un second discours pour la même fête, Anastase salue en Marie la « seule parmi les vierges qui ait été remplie de grâce, » et l'appelle « la belle, l'immaculée, la sainte », τὴν μόνην ἐν παρθένοις κεχαριτωμένην, τὴν καλήν, τὴν ἄσπιλον, τὴν ἁγίαν. *Serm.*, III, *in Annunt.*, *ibid.*, col. 1388. Si Marie a ignoré les suites du péché originel comme la concupiscence et certaines autres misères, si elle n'a point péché, si Dieu l'a gardée, si elle est l'immaculée, la sainte par excellence, si elle a été exempte de toute corruption, cela ne signifie-t-il point qu'elle a ignoré cette souillure de l'âme et du corps qui atteint tout homme venant en ce monde?

Dans son homélie sur la fête de la Dormition, le patriarche de Jérusalem, saint Modeste († 634), proclame la Théotocos toute sainte, παναγία, plus sainte et plus glorieuse que les chérubins et les séraphins, *P. G.*, t. LXXXVIb, col. 3280, et lui donne le second rang après Dieu. *Ibid.*, col. 3281. « Le Christ la choisit entre toutes les créatures raisonnables et spirituelles pour en faire sa mère toute sainte, et il la remplit de grâce au suprême degré, » ἐκλεξάμενον γενέσθαι παναγίαν μητέρα αὐτοῦ καὶ ὑπερτέραν τοῦ παντὸς χαριτώσαντα αὐτήν, col. 3284. Il la *sanctifia* pour qu'elle devînt son séjour, ἁγιάσας αὐτὴν εἶναι θεοδόχον χωρίον. *Ibid.*; cf. col. 3280, θεόθεν ἡγιασμένη. Quand s'est produite cette sanctification, cette χαρίτωσις? Modeste ne le dit pas expressément, mais il l'insinue suffisamment quand il dit que la Vierge est un propitiatoire construit par Dieu lui-même, ἱλαστήριον θεοΐδρυτον, col. 3305. et qu'elle est la porte orientale dans laquelle le mensonge n'a jamais eu accès, ἐν ᾗ τὸ ψεῦδος οὐ προσεπέλασεν. col. 3301. Quant à la préservation du corps de Marie de la corruption du tombeau, le patriarche hiérosolymitain l'attribue directement à la toute-puissance du Sauveur, col. 3293. Ajoutons enfin que Modeste n'oublie pas de signaler le rôle de Marie dans la rédemption de l'humanité : « Ballottée sur l'océan de ce monde, l'humanité a été sauvée en toi, et par toi a recouvré les dons et les biens éternels, » ἡ ἀνθρωπότης σέσωσται ἐν σοὶ καὶ διὰ σοῦ ἀνεκτήσατο χαρίσματα καὶ αἰώνια ἀγαθά, col. 3305.

Le successeur immédiat de saint Modeste sur le siège de Jérusalem, saint Sophrone († 638), célèbre en termes magnifiques la sainteté de la mère de Dieu tant dans sa *Lettre synodique à Sergius* que dans ses homélies, spécialement dans la longue homélie sur l'Annonciation. Notons tout d'abord que Sophrone affirme très souvent et d'une manière très explicite l'existence de la faute originelle et de ses suites pour tous les descendants d'Adam. Il parle de notre chute en Adam, de la condamnation de notre nature à cause de notre désobéissance en Adam. *Encomium in S. Joannem Baptistam*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3328. En faisant tomber Adam, le diable a rendu tous les hommes transgresseurs du divin commandement. *Orat.*, II, *in Annuntiationem*, *ibid.*, col. 3244. « Nous tenons d'Adam un corps mortel parce que nous contractons la souillure du même Adam, notre premier père. » *Orat.*, III, *de Hypapante*, *ibid.*, col 3298-3299. Sur les suites du péché originel, voir l'homélie sur l'Annonciation, col. 3229-3232. Voir aussi col. 3202-3203, 3736, 3160.

La lettre dogmatique envoyée par saint Sophrone à Sergius de Constantinople et aussi aux autres patriarches, après le synode de Jérusalem de 634, est un document théologique de grande valeur tant parce qu'elle est rédigée sous la forme d'une profession de foi que parce qu'elle reçut l'approbation des Pères du VIe concile œcuménique, à la XIe session. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 461-508. La doctrine de la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu y est clairement insinuée dans le passage suivant : « Au sujet de l'Incarnation, je crois que Dieu le Verbe, le Fils unique du Père..., pris

de pitié pour notre nature déchue, τοῦ ἀνθρωπίνου ἡμῶν ὀλισθήματος, de son libre mouvement, par la volonté de Dieu qui l'a engendré et avec le divin agrément de l'Esprit..., est descendu vers notre bassesse... et que, pénétrant dans le sein tout éclatant de virginale pureté de Marie, la sainte, la radieuse Vierge, pleine d'une divine sagesse et exempte de toute souillure du corps, de l'âme et de l'esprit, καὶ παντὸς ἐλευθέρας μολύσματος τοῦ τε κατὰ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ διάνοιαν, il s'est incarné, lui l'incorporel... Il a voulu devenir homme pour purifier le semblable par le semblable, le frère par le frère... Voilà pourquoi, διὰ τοῦτο, une Vierge sainte est choisie; elle est sanctifiée dans son âme et dans son corps, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἁγιάζεται; et parce qu'elle est pure, chaste et immaculée, elle devient la coopératrice de l'incarnation du créateur, καὶ οὕτως ὑπουργεῖ τῇ σαρκώσει τοῦ κτίσαντος ὡς καθαρὰ καὶ ἁγνὴ καὶ ἀμόλυντος. » *Epist. synodica ad Sergium*, *P. G.*, *t. cit.*, col. 3160-3161. Dans ce passage, saint Sophrone, qui, nous le savons, considérait le péché originel comme une souillure, ne se contente pas d'affirmer que Marie a été exempte de toute souillure du corps, de l'âme et de l'esprit, ni de parler de l'action de Dieu, qui l'a sanctifiée dans son âme et dans son corps; il indique aussi la raison profonde de cette pureté immaculée : Parce que le Verbe voulait purifier la nature humaine par cette nature même, il fallait de toute nécessité que l'instrument et l'auxiliaire de la purification fût lui-même indemne de toute tache. Voilà pourquoi une Vierge immaculée est choisie; voilà pourquoi elle est sanctifiée. Ce que Sophrone ne dit pas explicitement, c'est le moment de cette sanctification. L'homélie sur l'Annonciation va nous donner de nouvelles précisions.

Dans ce morceau aux belles envolées oratoires, Marie est d'abord déclarée sainte et immaculée avant la descente de l'Esprit-Saint, qui l'a rendue féconde : « L'Esprit-Saint va descendre sur toi, l'immaculée, lui dit l'ange, pour te rendre plus pure et te donner la vertu fécondante Πνεῦμα ἅγιον ἐπὶ σέ, τὴν ἀμόλυντον, κάτεισι, καθαρωτέραν σε ποιησόμενον. » *Loc. cit.*, col. 3273. En expliquant la parole de l'ange : « Tu as trouvé grâce devant Dieu, » l'orateur fait allusion à une purification préalable, unique en son genre, dont la Vierge a été l'objet, purification qui n'est pas l'augmentation de sainteté reçue au jour de l'annonciation : « Tu as trouvé auprès de Dieu une grâce immortelle; tu as trouvé auprès de Dieu une grâce d'un éclat souverain; tu as trouvé auprès de Dieu une grâce immuable, une grâce éternelle. Beaucoup de saints ont paru avant toi, mais aucun n'a été rempli de grâce comme toi, οὐδεὶς κατὰ σὲ κεχαρίτωται; aucun n'a été béatifié comme toi; aucun n'a été pleinement sanctifié comme toi, οὐδεὶς κατὰ σὲ καθηγίασται; aucun n'a été exalté comme toi. Comme toi aucun n'a été purifié à l'avance, οὐδεὶς κατὰ σὲ προκεκάθαρται... Aucun n'a été aussi enrichi que toi des dons divins; aucun n'a reçu la grâce dans la même mesure que toi ... Les dons que Dieu a répartis à tous les hommes sont inférieurs à ce que tu as reçu. » *Ibid.*, col. 3246-3247. Nous ne croyons pas fausser la pensée de saint Sophrone en voyant dans la purification préalable, unique en son genre, qu'il attribue à Marie, l'équivalent exact de la préservation de la tache originelle dont parle la définition de Pie IX. Cette purification préalable elle-même a pour synonyme la pleine sanctification, καθηγίασται, également unique, dont la Vierge a été l'objet Sur la fin de son homélie, l'orateur, du reste, nous livre sa pensée d'une manière encore plus claire : « Le second Adam ayant pris la terre vierge et s'étant donné à lui-même une forme nouvelle à la ressemblance humaine, établit pour l'humainté un second commencement, renouvelant la vétusté du premier, » ὁ δεύτερος Ἀδὰμ τὴν παρθένον γῆν προσλαβόμενος, ἀναμορφώσας ἑαυτὸν ἀνθρωπίνῳ τῷ σχήματι, δευτέραν ἀρχὴν τῇ ἀνθρωπότητι τίθεται. *Ibid.*, col. 3285. Le premier Adam a été formé de la terre vierge, encore immaculée, encore non maudite. Le second Adam, qui établit pour l'humanité un nouveau commencement, est aussi formé de la terre vierge, τὴν παρθένον γῆν, c'est-à-dire de la Vierge immaculée, restée étrangère à la vétusté de la première humanité. Tout doit être nouveau pour le nouveau commencement qu'inaugure le nouvel Adam.

Inutile, après cela, de relever dans l'homélie de notre orateur les nombreux passages où il exalte la pureté et la sainteté de Marie au-dessus de la pureté de toute créature, ceux aussi où il montre son rôle de corédemptrice, déclarant que « par elle les hommes ont été délivrés de l'antique malédiction. » Cf. col. 3237, 3241.

L'idée transcendante qu'il se fait de la sainteté de la mère de Dieu se manifeste encore par l'interprétation qu'il donne de la prophétie du vieillard Siméon : *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Il l'entend d'une angoisse et d'une stupeur passagères qui envahirent l'âme de la Vierge au pied de la croix, mais qui n'arrivèrent pas à lui faire douter de la divinité de Jésus ni à lui faire oublier les merveilles de sa maternité divine : *Non persistet, neque omnino in te permanebit gladius ille pertransiens; nunquam enim, o Dei mater, in divini ex te conceptus miræque ex te progenerationis oblivionem adducta fueris. De Hypapante, ibid.*, col. 3298. A la même époque, Léonce de Neapolis expliquait les paroles de Siméon à peu près de la même manière : « A mon avis, dit-il, le glaive fait allusion à l'épreuve passagère qui survint à la sainte Vierge au pied de la croix par la tristesse qu'elle ressentit, » τὴν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ γενομένην τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ διὰ τῆς λύπης δοκιμασίαν. *Sermo in Symeonem*, *P. G.*, t. XCIII, col. 1580. C'était déjà l'exégèse d'Abraham d'Éphèse, au milieu du VI[e] siècle. M. Jugie, *Abraham d'Éphèse et ses écrits, Sermon sur l'Hypapante*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXII, p. 58. Cf. aussi le pseudo-Chrysostome, *P. G.*, t. L, col. 810-811. Timothée, prêtre de Jérusalem, voit dans le glaive qui transperça l'âme de Marie la douleur qu'elle éprouva de la perte de Jésus arrivé à l'âge de douze ans. *In Hypapanten*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 245. A l'époque où nous sommes arrivés, l'exégèse origéniste prêtant à Marie des doutes positifs sur la divinité de Jésus est décidément écartée.

3° *Pères des VII[e], VIII[e] et IX[e] siècles.* — A partir du VIII[e] siècle, les panégyristes de l'immaculée deviennent plus nombreux et plus explicites. Le premier que nous rencontrons est saint André de Crète († 740). Les ouvrages qui nous restent de lui consistent presque uniquement en sermons et en poésies liturgiques. C'est dans ses huit homélies mariales (quatre sur la Nativité, une sur l'Annonciation, trois sur la Dormition) et dans ses deux canons pour la fête de la Conception d'Anne et pour la fête de la Nativité de Marie, que nous trouvons les multiples expressions de sa croyance à la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu. Sa doctrine peut se résumer dans les propositions suivantes : 1. La conception et la naissance de Marie ont été saintes; 2. elle est fille de Dieu, θεόπαις, à un titre spécial, et Dieu est intervenu d'une manière particulière au moment de sa conception; 3. elle est les prémices de l'humanité restaurée et reflète en sa personne la beauté primitive; 4. sa mort a eu une autre cause que celle des autres hommes.

Saint André est le premier témoin irrécusable de l'existence de la fête de la Conception d'Anne dans l'Église d'Orient. Dans le canon qu'il a composé pour cette solennité, il parle tour à tour de la conception

d'Anne et de la conception de Marie. Dans son esprit comme dans la réalité, ces deux termes sont corrélatifs et il s'arrête tantôt à l'un, tantôt à l'autre. C'est ainsi qu'il dit à un endroit : « Dieu exauce la prière de Joachim et d'Anne et leur accorde celle qui est véritablement la porte de la vie. Honorons sa sainte conception, ἧς τὴν ἁγίαν τιμήσωμεν σύλληψιν. *P. G.*, t. XCVII, col. 1309. La même expression revient un peu plus loin, col. 1313. Si la conception de Marie est sainte, sa naissance doit l'être aussi. André le déclare positivement dans le canon pour la Nativité : « Votre naissance est immaculée, ô Vierge immaculée, » ἄχραντός σου ἡ γέννησις, παρθένε ἄχραντε, col. 1316, 1321.

Les expressions : « conception sainte », « naissance immaculée », si elles étaient isolées, ne suffiraient pas à écarter tout doute sur la véritable pensée de notre auteur. La liturgie grecque appelle sainte, aussi, la conception de saint Jean-Baptiste. Mais sous la plume de saint André, les mots : *conception sainte*, ont bien toute leur valeur théologique. C'est ce qui ressort, tout d'abord, de l'appellation de « fille de Dieu », θεόπαις, qu'il donne si souvent à Marie et que les prédicateurs byzantins vont répéter après lui à satiété. Marie est fille de Dieu, non seulement parce qu'elle est fille de la promesse, que sa naissance d'une mère stérile, annoncée à l'avance par un ange, est due à un miracle du Tout-Puissant, mais encore parce qu'elle est « une argile divinement façonnée par l'artiste divin, la matière parfaitement assortie de la divine incarnation, » ἡ παναρμόνιος τῆς θεϊκῆς σωματώσεως ὕλη, ὁ θεοτελὴς τοῦ παντούργου καὶ ἀριστοτέχνου πηλός, *Homil.*, I, *in Dormitionem, ibid.*, col. 1068; « le levain saint pétri par Dieu, grâce auquel toute la masse du genre humain est entrée en fermentation, » ζύμη ἁγία θεοτελής. *Homil. in Annunt.*, col. 896. La conception d'Anne s'est produite par une intervention spéciale de Dieu, ἐκ Θεοῦ, ou, suivant une variante, en Dieu, ἐν Θεῷ. *Canon in B. Annæ conceptionem*, col. 1312.

Dans une autre série de textes, André nous présente la mère de Dieu comme les prémices de l'humanité renouvelée et l'image parfaitement ressemblante de la beauté primitive. Voici ce que nous lisons dans la première homélie sur la Nativité de la Vierge : « Aujourd'hui Adam offre Marie à Dieu en notre nom comme les prémices de notre nature... Aujourd'hui, l'humanité, dans tout l'éclat de sa noblesse immaculée, reçoit le don de sa première formation par les mains divines et retrouve son ancienne beauté, σήμερον ἡ καθαρὰ τῶν ἀνθρώπων εὐγένεια τῆς πρώτης θεοπλαστίας ἀπολαμβάνει τὸ χάρισμα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπανέρχεται. Les hontes du péché avaient obscurci la splendeur et les charmes de la nature humaine; mais lorsque naît la mère du Beau par excellence, cette nature recouvre en elle ses anciens privilèges et est façonnée suivant un modèle parfait et vraiment digne de Dieu. Et cette formation est une parfaite restauration, et cette restauration une divinisation; et celle-ci une assimilation à l'état primitif, καὶ ἣν ἀπημαύρωσε τοῦ κάλλους εὐπρέπειαν ἡ τῆς κακίας δυσγένεια, ταύτην ἡ φύσις τεχθείσῃ τῇ Μητρὶ τοῦ ὡραίου προσέχουσα, πλάσιν ἀρίστην τε καὶ θεοπρεπεστάτην εἰσδέχεται. Καὶ γίνεται κυρίως πλάσις ἀνάκλησις, καὶ ἡ ἀνάκλησις θέωσις, ἡ δὲ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἐξομοίωσις... Et pour tout dire en un mot, aujourd'hui la réformation de notre nature commence, et le monde vieilli, soumis à une transformation toute divine, reçoit les prémices de la seconde création, σήμερον ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀναμόρφωσις ἄρχεται, καὶ ὁ γηράσας κόσμος θεοειδεστάτην λαμβάνων στοιχείωσιν, δευτέρας θεοπλαστίας προοίμια δέχεται. » *In Nativit. B. Mariæ*, I, col. 812. Même doctrine dans la première homélie sur la Dormition : « Le corps de la Vierge est une terre que Dieu a travaillée, les prémices de la masse adamique qui a été divinisée dans le Christ, l'image tout à fait ressemblante de la beauté primitive..., l'argile pétrie par les mains de l'artiste divin, » ἡ θεογεώργητος γῆ, ἡ ἀπαρχὴ τοῦ ἐν Χριστῷ θεωθέντος ἀδαμιαίου φυράματος, τὸ πανόμοιον τῆς ἀρχικῆς ὡραιότητος ἴνδαλμα. *Homil.*, I, *in Dormitionem B. Mariæ*, col. 1068.

Et pourquoi ces attentions délicates de Dieu à l'égard de la Vierge ? « Pourquoi ces privilèges royaux, qui la rendent toute belle? » *Homil.*, IV, *in Nativ.*, col. 864. C'est parce qu'il fallait qu'un palais fût préparé au roi avant sa venue. Il fallait que les langes royaux fussent tissés à l'avance pour recevoir l'enfant royal à sa naissance. Il fallait enfin que l'argile reçût une préparation préalable avant l'arrivée du potier, τέλος ἔδει προφυραθῆναι τὸν πηλὸν, καὶ τότε παρεῖναι τὸν κεραμέα. *Homil.*, III, *in Nativ. B. Mariæ*, col. 860. Le rédempteur du genre humain, voulant introduire une nouvelle naissance et réformation à la place de la première, choisit dans toute la nature cette Vierge pure et toute immaculée pour opérer sa propre incarnation, de même qu'il avait autrefois pris de l'argile d'une terre vierge et intacte pour former le premier Adam. Marie est, en effet, la terre vraiment désirable, la terre vierge, ἡ παρθένος γῆ, d'où le potier a pris l'argile de notre terre pour remettre à neuf le vase brisé par le péché. *Homil.*, I, *in Nativit.*, col. 813-814; *Homil.*, IV, *in Nativ.*, col. 866-867; *Homil.*, I, *in Dormit.*, col. 1069.

Un lien étroit unit les deux mystères de l'immaculée conception et de l'assomption. D'après le plan divin, si Adam était resté fidèle à Dieu, ni lui ni sa postérité n'auraient connu les affres de l'agonie et la corruption du tombeau. La mort, la dissolution du corps est, après la privation de la grâce déifiante, le grand châtiment du péché d'origine. Si Marie a été préservée de ce péché, il semble qu'elle aurait dû l'être aussi de la mort. Mais on conçoit d'autres pensées, quand, avant de considérer la mère, on jette les yeux sur le fils expirant sur la croix. Saint André de Crète a compris la nécessité de suivre cette méthode. Aussi avant de parler de la dormition de Marie, éprouve-t-il le besoin d'examiner les raisons pour lesquelles le Fils de Dieu est mort. Ces raisons sont au nombre de trois : 1. Jésus a voulu payer à notre place la rançon du péché; 2. il a voulu se rendre semblable à nous en tout, hormis le péché et établir la réalité de sa nature humaine; 3. il fallait aussi que les arrêts de l'antique malédiction ne fussent pas complètement suspendus. « Car c'était la sentence de Dieu que ceux qui seraient tirés une fois de la terre devraient y retourner. » *Homil.*, I, *in Dormit.*, col. 1048. Après ces explications sur la mort du Fils, André se trouve à l'aise pour parler de la mort de la mère. D'après lui, Marie n'est pas morte, comme nous, à cause de l'antique sentence prononcée contre l'homme coupable. Elle a ignoré la corruption du tombeau. Sa courte dormition a eu pour cause des motifs analogues à ceux qui expliquent la mort de Jésus. Elle est morte pour ressembler à son divin Fils, pour se soumettre comme lui aux décrets de la Providence, pour confirmer la foi en l'incarnation, pour montrer en sa personne comment l'on passe de la corruption à l'incorruptibilité. « Si, d'après l'Écriture, aucun homme ne doit échapper à la mort et si celle que nous célébrons était véritablement homme et au-dessus des hommes, il est clair qu'elle aussi a dû passer par la même loi que nous, bien que, sans doute, non de la même manière que nous, mais d'une manière plus excellente, et pour un motif supérieur, bien différent de celui qui nous conduit à ce terme fatal, » εἰ καὶ μὴ καθ' ἡμᾶς ἴσως ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τὴν αἰτίαν, ὑπὲρ ἧς τοῦτο πάντως παθεῖν ἐναγόμεθα. *Ibid.*, col. 1053.

Quel est ce motif supérieur? André répond : « L'amère sentence de mort est abrogée et n'a plus d'effet. La puissance de la malédiction est détruite. Mais on ne

saurait outrepasser les règles établies autrefois par Dieu. Celui qui est Dieu par nature, qui change et modifie tout au gré de sa volonté miséricordieuse, s'y est soumis lui-même.. Il convient donc qu'il règle le sort de sa mère sur le sien propre. Il montrera ainsi non seulement que sa mère appartient véritablement à la nature humaine, mais encore il confirmera la réalité du mystère qui s'est accompli en elle, » πρέπει δ'ἂν ἀραρότως αὐτῷ καὶ τὰ νῦν ἐπὶ μητρὶ καινουργῆσαι. *Homil.*, II, in *Dormit.*, col. 1081.

Après toutes ces expressions de la foi d'André de Crète à la perpétuelle sainteté de Marie, on comprendra toute la portée qu'ont sur ses lèvres des phrases comme celles-ci : « Marie est la seule sainte, la plus sainte de tous les saints. Elle est apparue toute pure à celui qui tout entier, corps et âme, a habité en elle. » *Homil.*, II, *in Nativ.*, col. 832. « Tu es toute belle, ô mon amie, tu es toute belle, et il n'y a rien à reprendre en toi, » καὶ μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί. *Homil.*, IV, *in Nativ.*, col. 872. « Tu es véritablement celle qui est véritablement belle ... Après Dieu, tu tiens le premier rang, » σὺ γὰρ εἶ ἀληθῶς ἡ ὄντως καλή, ἡ χωρὶς Θεοῦ μόνου, πάντων ανωτέρα ὑπάρχουσα. *Homil.*, III, *in Dormit.*, col. 1097, 1100.

La doctrine mariale de saint Germain, patriarche de Constantinople de 715 à 729, ressemble à celle du métropolite de Crète, son contemporain. On a parfois contesté l'authenticité de ses homélies sur les fêtes de la sainte Vierge : deux homélies pour la fête de la Présentation au temple, une sur l'Annonciation, trois sur la Dormition, une sur la ceinture de la Vierge et les langes de l'enfant Jésus. Cette authenticité est maintenant suffisamment établie. Cf. Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1855, t. I, p. 249-258; 1857, t. II, p. 285-295; M. Jugie, *Les homélies de saint Germain de Constantinople sur la dormition de la sainte Vierge*, dans les *Échos d'Orient*, t. XVI, p. 219-221. Il est clair, tout d'abord, que, d'après saint Germain, la sainteté de Marie est antérieure au jour de l'annonciation, car l'ange la trouve, à ce moment, « tout entière et en tout pure et irréprochable, » ὅλη δι' ὅλου καθαρὰ καὶ ἄμεμπτος τυγχάνουσα. *Homil. in Annuntiationem Deiparæ*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 328. Cette sainteté existe au moment où la Vierge, âgée de trois ans, est conduite au temple par ses parents, car Anne l'offre au Seigneur « comme un don sanctifié et éclatant d'une beauté divine, » δῶρον θεοκαλλώπιστον ἡγιασμένον. *Homil.*, I, *in Præsent. Deiparæ*, *ibid.*, col. 297. Ce n'est pas le temple qui la sanctifie; « c'est plutôt elle qui sanctifie le Saint des saints. » *Ibid.*, col. 301. Elle est la colombe au plumage d'un jaune d'or, « brillant sous les reflets de l'Esprit-Saint, qui l'illumine. » *Ibid.*, col. 308. Cette sainteté existe dès le premier moment de l'existence de Marie, car celle-ci est une créature nouvelle, réformée, ἀνάπλασις γὰρ εἶ, *Homil. in Dormit.*, II, col. 357, et le ferment de la réformation d'Adam, et la délivrance des opprobres d'Ève, σὺ εἶ τῆς ἀναπλάσεως τοῦ Ἀδὰμ ἡ ζύμη, σὺ εἶ τῶν ὀνειδισμῶν τῆς Εὔας ἡ ἐλευθερία. *Ibid.*, col. 349. Dieu est intervenu d'une manière spéciale au moment de sa conception; car elle est la fille de Dieu par excellence, ἡ θεόπαις, *In Præsent.*, I, col. 300, un dépôt divin reçu dans le sein d'Anne, τὴν ἐκ Θεοῦ παρακαταθήκην ὑποδεξαμένη. *In Præsent.*, II, col. 313. Joachim et Anne disent au Seigneur : « Prends celle que tu nous a donnée... Reçois celle que tu as choisie, prédestinée et sanctifiée, celle que tu as triée comme un lis parmi les épines de notre indignité, » ἣν ᾑρετίσω, καὶ προωρίσας, καὶ ἡγιάσας.., ἣν ὡς κρίνον ἐξ ἀκανθῶν τῆς ἡμετέρας ἀναξιότητος ἐξελέξω. *In Præsent.*, I, col. 300.

Comme saint André de Crète, saint Germain attribue la mort de la Vierge non au péché originel, cause de la dissolution du cadavre, mais à des raisons d'ordre supérieur : « Comment la mort aurait-elle pu te réduire en cendres et en poussière, toi qui, par l'incarnation de ton Fils, as délivré l'homme de la corruption de la mort? Tu as donc quitté la terre, afin de confirmer la mystérieuse réalité de la redoutable incarnation. En te voyant émigrer de ce séjour de passage et soumise aux lois fixées par Dieu et la nature, on a été amené à croire que le Dieu que tu as enfanté est sorti de toi homme parfait, Fils véritable d'une mère véritable, possédant un corps comme le nôtre, et pour céla, n'échappant pas au sort commun. Ton Fils, lui aussi, a, de la même manière, goûté une mort semblable pour le salut du genre humain. Mais il a entouré de la même gloire et son sépulcre vivifiant, et le tombeau, réceptacle de vie, de ta dormition. Vos deux corps ont été ensevelis, mais n'ont pas connu la corruption. » *In Dormitionem*, I, col. 345. « Loin de toi la dissolution, ô Théotocos; car tu es une créature nouvelle et la reine de ceux qui, tirés d'un limon fangeux, sont soumis à la corruption, » ἐρρέτω χοῦς ἐπὶ σοί, ἀνάπλασις γὰρ εἶ, ὅτι τοῖς ἐν ἰλύϊ πηλοῦ διαφθαρεῖσι κεχρηματικας δέσποινα. *In Dormit.*, II, col. 357.

Comme saint André de Crète et saint Germain, Jean de Damas a vécu dans la première moitié du VIIIe siècle. Se fondant sur deux passages de ses œuvres, plusieurs théologiens grecs dissidents des temps modernes ont prétendu qu'il avait nié l'immaculée conception. Le premier de ces passages est tiré du IIIe livre de l'*Exposition de la foi orthodoxe :* « Après le consentement de la sainte Vierge, suivant la parole du Seigneur dite par l'ange, le Saint-Esprit descendit sur elle pour la purifier, la rendre capable de recevoir la divinité du Verbe et lui donner la fécondité, » καθαῖρον αὐτήν. *De fide orthodoxa*, l. III, c. II, *P. G.*, t. XCIV, col. 985. Le second se trouve dans la 1re homélie sur la Dormition et exprime les mêmes idées : « La puissance sanctificatrice de l'Esprit, survenant en elle, la purifia, la sanctifia et la rendit féconde », ἐκαθῆρέ τε καὶ ἡγίασε. *Homil.*, I, *in Dormit.*, *P. G.*, t. XCVI, col. 704. Les grecs entendent la purification dont parle ici le Damascène de l'effacement de la faute originelle, qui serait restée en Marie jusqu'au jour de l'annonciation. Que ce ne soit pas là la véritable pensée du saint docteur, c'est ce qui ressort tout d'abord des autres données mariologiques, que renferme l'*Exposition de la foi orthodoxe*. On y lit, en effet, que la sainte Vierge, à l'époque, où elle vivait dans le temple, était déjà toute sainte : « Plantée dans la maison de Dieu et engraissée par l'Esprit comme un olivier fertile, elle devint le séjour de toutes les vertus. Tenant son esprit éloigné de tout désir séculier et charnel, elle conserva la virginité de l'âme avec celle du corps, comme il convenait à celle qui devait recevoir Dieu en son sein. En poursuivant la sainteté, elle devint un temple saint, admirable et digne du Dieu Très-Haut. » *De fide orthodoxa*, l. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1160. La purification du jour de l'annonciation ne peut donc s'interpréter, d'après les principes mêmes du Damascène, que d'une pureté plus parfaite, d'une sainteté plus grande, idée que nous avons déjà rencontrée chez plusieurs docteurs.

La fausseté de l'exégèse schismatique éclate encore avec plus d'évidence à la lumière d'autres textes tirés des autres écrits authentiques du docteur de Damas, notamment de ses trois homélies sur la Dormition et de la 1re homélie sur la Nativité de la Vierge éditée dans ses œuvres, la IIe homélie sur le même sujet appartenant à saint Théodore Studite. Dans l'homélie sur la Nativité, nous lisons le passage suivant : « O Joachim et Anne, couple bienheureux! Toute la création vous est redevable; car par vous elle a offert

au créateur le plus excellent de tous les dons, une mère vénérable, seule digne de celui qui l'a créée. O heureux lombes de Joachim, qui avez émis un germe tout immaculé! O admirable sein d'Anne, où se développa petit à petit et se forma une enfant toute sainte, ὢ ὀσφὺς τοῦ Ἰωακεὶμ παμμακάριστε, ἐξ ἧς κατεβλήθη σπέρμα πανάμωμον· ὢ μήτρα τῆς Ἄννης ἀοίδιμε, ἐν ᾗ ταῖς κατὰ μικρὸν ἐξ αὐτῆς προσθήκαις ηὐξήθη καὶ διαμορφωθὲν ἐτέχθη βρέφος πανάγιον... Aujourd'hui le fils du charpentier, le Verbe, artiste de l'univers, s'est préparé une échelle vivante dont la base s'appuie sur la terre, mais dont le sommet atteint le ciel. » *Homil. in Nativ. Deiparæ*, *P. G.*, t. XCVI, col. 672. Comment ne pas voir dans ce passage l'idée de la sainteté initiale de Marie? D'autres expressions de la même homélie confirment cette vue : « Joachim et Anne implorèrent le Seigneur, et il leur naquit une progéniture de sainteté, » γέννημα δικαιοσύνης. *Ibid.*, col. 673. « Marie est toute belle, toute proche de Dieu. Elle est un lis qui a poussé au milieu des épines. Les traits enflammés de l'ennemi n'ont pu l'atteindre. Elle a vécu dans la chambre nuptiale de l'Esprit et a été gardée immaculée pour être à la fois épouse et mère de Dieu. » *Ibid.*, col. 669, 672. Elle a ignoré les révoltes de la concupiscence : « Image vivante de la divinité, en laquelle le créateur se complaît, elle a l'esprit uniquement appliqué à Dieu et docile à sa direction. Tous ses désirs sont tendus vers l'unique désirable... Son cœur pur et immaculé n'a de regards et de soupirs que pour le Dieu immaculé. » *Ibid.*, col. 676. « Elle a toujours été vierge d'esprit, d'âme et de corps, » νῷ καὶ ψυχῇ καὶ σώματι ἀειπαρθενεύουσαν, col. 668.

Parlant de la dormition de Marie, notre orateur s'étonne d'abord que Marie soit morte : « Comment, ô Immaculée, s'écrie-t-il, pourras-tu mourir? » καὶ πῶς θανάτου γεύσῃ, ἡ ἄχραντος. *Homil.*, II, *in Dormitionem*, col. 733. La solution de l'énigme est facile à trouver. « Elle se soumet à la loi posée par son Fils, et comme fille du vieil Adam, elle accepte de payer la dette paternelle, parce que son Fils, qui est la Vie même, ne s'y est pas soustrait non plus, » ἐπεὶ καὶ ὁ ταύτης υἱός ἡ αὐτοζωή, ταύτας οὐκ ἀπήνατο. *Ibid.*, col. 725. Cf. *Homil.*, I, *in Dormit.*, col. 713. Mais comme son Fils aussi, elle ignorera la corruption du tombeau. Son corps virginal et tout immaculé n'a pas été abandonné dans la terre. *Homil.*, I, *in Dormit.*, col. 720. « La mort des pécheurs est détestable. Mais pour celle en qui l'aiguillon de la mort, le péché, était mort, ἐν ᾗ δὲ τὸ κέντρον τοῦ θανάτου νενέκρωτο, que dirons-nous, sinon que la mort a été le principe d'une vie meilleure et éternelle ? » *Homil.*, II, *in Dormit.*, col. 728. Loin de mettre la mort de Marie en relation avec le péché originel, qui, d'après lui, nous rend sujets à la mort, *In Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. XCV, col. 477, 481, saint Jean Damascène affirme expressément que l'aiguillon de la mort était mort en elle, et que c'est la raison pour laquelle son corps n'a pas connu la corruption. Il reste donc établi que le docteur de Damas professe une doctrine identique à celle de saint André et de saint Germain.

Dans son homélie pour la fête de la Conception de la mère de Dieu, Jean, évêque d'Eubée († vers 750), parle en termes suffisamment clairs de la sainteté originelle de Marie. La Trinité sainte est intervenue d'une manière spéciale pour préparer au Verbe incarné un temple digne de lui. Elle a fait de la Vierge une créature nouvelle : « Nous devons, dit l'auteur, célébrer cette fête de la conception, dans laquelle le temple de Dieu a été bâti, mais non de main d'homme. C'est le jour où la sainte mère Théotocos a été conçue dans le sein d'Anne. Avec le bon plaisir du Père et la coopération du Saint-Esprit vivifiant, le Christ, Fils de Dieu, la pierre angulaire, s'est bâti lui-même ce temple, et lui-même y a établi sa demeure... Le créateur lui-même a fait avec la terre vieillie un ciel nouveau et un trône inaccessible aux flammes. Il a transformé le vieil homme pour préparer au Verbe un séjour tout céleste, αὐτὸς ὁ δημιουργὸς ἐκ τῆς παλαιωθείσης γῆς ἐποίησεν οὐρανὸν καινὸν καὶ θρόνον ἀκατάφλεκτον, καὶ τὸν παλαιωθέντα χοϊκὸν εἰς ἐπουράνιον παστάδα μετέβαλεν. Chantez au Seigneur un cantique nouveau... Car voici que le diable, tyran de notre nature, a été vaincu Voici qu'un trône plus merveilleux que le trône chérubique est préparé sur la terre... Voici que le palais du roi céleste est bâti sans le secours des hommes..., palais plus élevé que les cieux, plus vaste que toute la création. » *Homil. in Concept. Deiparæ*, *P. G.*, t. XCVI, col. 1500, 1485, 1488. « Heureux et trois fois heureux êtes-vous, Joachim et Anne, mais cent fois plus heureuse, la descendante de David, votre fille. Car vous autres, vous êtes terre, mais elle est un ciel, ὑμεῖς γὰρ γῆ ἐστε, αὐτὴ δὲ οὐρανός. Vous êtes terrestres, tandis que c'est par elle que les fils de la terre deviennent habitants du ciel. » *Ibid.*, col. 1477. Marie a sans doute été tirée de la terre vieillie, du vieux limon; mais Dieu est intervenu pour en faire une créature nouvelle, un ciel nouveau; c'est-à-dire qu'il l'a créée dans l'état de justice originelle.

Saint Taraise, patriarche de Constantinople († 806), a laissé une homélie sur la Présentation de la Vierge au temple, dans laquelle nous relevons le passage suivant : « Prédestinée dès la création du monde, choisie parmi toutes les générations pour être le séjour immaculé du Verbe, et offerte au Tout-Puissant dans le temple saint, la Vierge n'est-elle pas digne d'honneur, pure et immaculée? N'est-elle pas l'offrande immaculée de la nature humaine, οὐχὶ προσφορὰ ἄμωμος τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως? » *P. G.*, t. XCVIII, col. 1497. Cette pureté immaculée exclut bien, dans la pensée de l'orateur, la tache originelle, comme il ressort d'autres expressions de la même homélie où Marie est déclarée la « fille de Dieu par excellence », ἡ θεόπαις, col. 1481, 1485, 1488, l'« immaculée par excellence », ἡ ἄμωμος, col. 1485, « qui a délivré Adam de la malédiction et payé la dette d'Ève, » τοῦ Ἀδὰμ τῆς κατάρας ἡ λύσις, τῆς Εὔας τοῦ ὀφλήματος ἡ πλήρωσις, col. 1489.

C'est à saint Théodore Studite († 826) qu'il faut sûrement attribuer une homélie sur la Nativité de la Vierge que Le Quien a éditée sous le nom de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCVI, col. 679-698. La doctrine de la conception immaculée s'y trouve exprimée de diverses manières. D'après Théodore, Marie est le monde nouveau que Dieu a préparé pour recevoir le nouvel Adam. Avant de former le premier homme, Dieu lui avait élevé le magnifique palais de la création. Placé dans le paradis, l'homme s'en fit chasser par sa désobéissance, et il devint avec tous ses descendants la proie de la corruption. Mais celui qui est riche en miséricorde a eu pitié de l'œuvre de ses mains, et il a décidé de créer un nouveau ciel, une nouvelle terre, une nouvelle mer pour servir de séjour à l'Incompréhensible, désireux de réformer le genre humain, δι' ἀνάπλασιν τοῦ γένους. Quel est ce monde nouveau, cette création nouvelle, ἡ νεοφανὴς κτίσις ? » C'est la bienheureuse Vierge digne de toute louange. « Elle est le ciel qui montre le Soleil de justice, la terre qui produit l'épi de vie, la mer qui apporte la perle spirituelle... Que ce monde est magnifique! Que cette création est admirable, avec sa belle végétation de vertus, avec les fleurs odorantes de la virginité!... Quoi de plus pur, quoi de plus irrépréhensible que la Vierge? Dieu, lumière souveraine et tout immaculée, a trouvé en elle tant de charmes qu'il s'est uni à elle substantiellement, par la descente du Saint-Esprit... Marie est une terre sur laquelle l'épine du péché n'a

point poussé. Tout au contraire, elle a produit le rejeton par lequel le péché a été arraché jusqu'à la racine. C'est une terre qui n'a point été maudite comme la première, féconde en épines et en chardons, mais sur laquelle est descendue la bénédiction du Seigneur; et son fruit est béni, comme dit l'oracle divin, » γῆ ἐστιν, ἐφ' ἣν τῆς ἁμαρτίας ἄκανθα οὐκ ἀνέτειλε. Τουνάντιον δὲ μᾶλλον διὰ τοῦ ταύτης ἔρνους πρόρριζος ἐκτέτιλται. Γῆ ἐστιν, οὐχ ὡς ἡ πρότερον κατηραμένη... ἀλλ' ἐφ' ἣν εὐλογία Κυρίου. *P. G.*, *l. cit.*, col. 684-685. C'est bien de l'exemption du péché originel qu'il s'agit dans ces deux dernières phrases.

Plus loin, Théodore compare Marie au buisson ardent absolument inaccessible au péché, ἡ κατὰ στέρησιν ἄβατος τῇ ἁμαρτίᾳ, col. 689, au bois incorruptible que le ver de la corruption peccamineuse n'a pas entamé, ξύλον ἄσηπτον, ἡ φθορᾶς ἁμαρτικῆς μὴ προσηκαμένη σκώληκα, col. 693.

Marie est encore un paradis qui l'emporte sur l'antique Éden. « Elle est la nouvelle pâte de la divine réformation, les prémices toutes saintes du genre humain, la racine de la tige dont parle le prophète, » τὸ νεόν φύραμα τῆς θείας ἀναπλάσεως ἡ παναγία ἀπαρχὴ τοῦ γένους, ἡ ῥίζα τοῦ θεοφράστου κλάδου, col. 685. Toutes ces métaphores excluent le péché originel et supposent la sainteté initiale. Nous les avons déjà rencontrées chez d'autres docteurs, et il est inutile de faire ressortir à nouveau le sens profond qu'elles recouvrent.

Épiphane, moine et prêtre du couvent de Kallistratos, à Constantinople, vivait à la fin du VIIIe siècle et au commencement du IXe. Il a écrit une Vie de la sainte Vierge qui résume assez bien les données historiques et légendaires familières aux byzantins. Il affirme très clairement non seulement que Marie était « vraiment sainte » à l'époque où elle séjournait dans le temple, *De vita B. Virginis*, 6, *P. G.*, t. CXX, col. 193, mais encore qu'elle était par nature, donc, dès sa conception et sa naissance, exempte de la concupiscence : « Sa virginité et sa chasteté, dit-il, étaient à l'abri des tentations et des luttes qu'éprouvent les femmes les plus vertueuses. Elle tenait ces vertus de la nature, par un privilège qui l'élève au-dessus de toutes les femmes et de la nature humaine elle-même, » ἀλλ' ἐκ φύσεως, ὅπερ ἐστὶν ἐξαίρετον πασῶν τῶν γυναικῶν, καὶ ξένον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. *Ibid.*, col. 197. Si Marie n'a pas été soumise à la concupiscence, à *cette loi des membres*, qui est une des suites les plus humiliantes du péché d'origine et que certains Pères semblent presque confondre avec le péché originel lui-même, si cette immunité glorieuse découlait comme spontanément de sa nature, n'est-ce pas l'indice sûr que Dieu lui départit, dès sa conception, le don de la justice originelle?

Des innombrables tropaires en l'honneur de la mère de Dieu ou *theotokia* composés par saint Joseph l'Hymnographe († 883) et actuellement encore dispersés dans les divers livres liturgiques des grecs, nous extrayons quelques passages, qui montrent bien que leur auteur se faisait de la sainteté de la Vierge la même idée que ses contemporains. L'ange dit à Anne : Tu concevras et tu enfanteras une fille sainte, ἕξεις ἐν γαστρὶ καὶ τέξεις κόρην ἁγίαν. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. I, p. 398. Le canon pour la vigile de la Nativité de la Vierge renferme les passages suivants : « De la stérile naît celle qui frappe le péché de stérilité, Notre-Dame toute-sainte et tout-immaculée, » ἐκ στείρας προσέρχεται τῆς ἁμαρτίας ἡ στείρωσις, ἡ πάναγνος δέσποινα καὶ πανάμωμος. *P. G.*, t. CV, col. 984. « Une fille qui est plus élevée que les anges est enfantée sur la terre, dans une sainteté et une pureté incomparables, » ἐπὶ γῆς κόρη τίκτεται, ἐν ἁγιωσύνῃ οὖσα καὶ καθάρσει ἀσύγκριτος. *Ibid.*, col. 985. « O nature humaine, privée des grâces précieuses du divin Esprit, réjouis-toi, stérile, en voyant naître la fille de Dieu, τὴν θεόπαιδα... Aujourd'hui la terre exulte : elle a vu paraître le nouveau ciel de Dieu tout agréable, » τὸν νέον οὐρανὸν Θεοῦ τὸν τερπνότατον. *Ibid.*, col. 989. Notre hymnographe a encore d'autres manières d'exprimer sa foi à la sainteté originelle de Marie. Tantôt il déclare que la Vierge est toute sainte, toute pure, tantôt qu'elle est seule immaculée, seule belle parmi toutes les générations : « L'époux spirituel t'ayant découverte seule comme un lis très pur au milieu des épines, a fait en toi sa demeure, » σὲ μόνην τῶν ἀκανθῶν ἐν μέσῳ εὑράμενός σε τὴν ἀμώμητον. *Ibid.*, col. 1080. Parlant de la dormition de Marie, il écrit : « Les disciples du Verbe furent dans l'étonnement et la stupeur en te voyant dans le silence de la mort, ô Immaculée... Toi qui, au jour de ton enfantement, avais ignoré les lois de la nature, tu meurs maintenant en vertu d'une loi qui n'est pas faite pour toi, ô la seule pure, » νόμους φύσεως λαθοῦσα τῇ κυήσει σου, τῷ ἀνομίμῳ νόμῳ θνήσκεις, μόνη ἁγνή. *Canon*, III, *in pervigilio Dormitionis*, *ibid.*, col. 1000, 1001. Qu'on remarque l'énergie de l'expression grecque : τῷ ἀνομίμῳ νόμῳ θνήσκεις. La loi de la mort est illégale pour la Vierge, parce qu'elle est exempte de tout péché, parce qu'elle est la seule pure, μόνη ἁγνή.

On possède de Photius trois homélies mariales, l'une pour la fête de la Nativité de la sainte Vierge, deux sur l'Annonciation. D'un long passage de la IIe homélie sur l'Annonciation il ressort clairement que le père du schisme grec a enseigné que Marie avait été exempte de la faute originelle : « L'archange va vers Marie, la fleur odorante et immarcescible de la tribu de David, le grand et très beau chef-d'œuvre de la nature humaine, taillé par Dieu lui-même, τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ περικαλλὲς καὶ μέγα καὶ θεολάξευτον ἄγαλμα. Cette Vierge cultive les vertus pour ainsi dire dès le berceau ; elles croissent avec elle; sa vie sur la terre est digne des esprits immatériels... Aucun mouvement désordonné vers le plaisir, même par la seule pensée, dans cette bienheureuse Vierge. Elle était tout entière possédée du divin amour, ἣν ὅλη τῷ θείῳ κάτοχος ἔρωτι. Par cela et par tout le reste, elle annonçait et manifestait qu'elle avait été véritablement choisie pour épouse au créateur de toutes choses même avant sa naissance, εἰς νύμφην εἴη ἀφωρισμένη καὶ πρὸ γεννήσεως. La colère, ce monstre redoutable, elle l'enchaînait par les liens indissolubles du calme intérieur, et faisait de toute son âme le sanctuaire de la douceur. On ne la vit jamais relâcher les ressorts de sa mâle vertu et de son courage. Même durant la passion du Sauveur, dont elle fut témoin, elle ne laissa échapper aucune parole de malédiction et d'irritation. contrairement à ce que font les mères quand elles assistent au supplice de leurs enfants... C'est ainsi que la Vierge mena une vie surhumaine, montrant qu'elle était digne des noces de l'Époux céleste, et donnant l'éclat de sa propre beauté à notre nature informe, qu'avait souillée la tache originelle, καὶ τὴν ἡμετέραν ἄμορφον ἰδέαν, ἣν ὁ τῶν προγόνων κατεκηλίδωσε ῥύπος τῷ οἰκείῳ ἐναγλαΐζούσης. C'est à elle que Gabriel, ministre du mystère de l'avènement du Roi, tient ce noble langage : « Salut, pleine de grâce; le Seigneur est avec toi, qui, par ton intermédiaire, va délivrer tout le genre humain de l'antique tristesse et malédiction, » πᾶν τὸ γένος διὰ σοῦ τῆς παλαιᾶς ἀπαλλάσσων λύπης καὶ ἀρᾶς. *Homil.*, II, *in Annunt. Deiparæ*, dans S. Aristarchis, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι, Constantinople, 1901, t. II, p. 372-374. Marie, ajoute l'orateur un peu plus loin, est la Vierge sans tache et toujours vierge, la fille immaculée de notre race, ἡ τοῦ ἡμετέρου γένους ἄμωμος θυγάτηρ, qui a été choisie pour épouse au Roi et Seigneur de l'univers parmi toutes les habitantes de la terre. *Ibid.*, p. 376.

Dans ce passage, on le voit, Photius a condensé toute la doctrine de l'immaculée conception. Marie a été l'objet d'une prédestination spéciale. Elle a été choisie avant sa naissance, parmi toutes les générations humaines, pour être l'épouse du créateur, la mère du Verbe. Loin d'avoir été souillée par la tache originelle, elle embellit de sa propre beauté la nature humaine, privée de sa forme divine et maculée par le péché de nos premiers parents. Elle est la fille immaculée de notre race, le chef-d'œuvre que Dieu a taillé de ses propres mains. Elle a ignoré les mouvements désordonnés de la concupiscence, qui sont une suite du péché originel. Tout entière possédée du divin amour, son âme avait sur elle-même et sur le corps cette maîtrise parfaite qui était un des privilèges de l'état d'innocence. Aussi n'a-t-elle jamais commis de péché actuel, et sa sainteté acquise est allée de progrès en progrès.

Les mêmes idées se retrouvent en maints autres endroits de cette IIe homélie sur l'Annonciation, de la Ire sur le même sujet, et de l'homélie sur la Nativité. Détachons de cette dernière pièce le passage suivant, qui souligne la raison profonde du privilège de la mère de Dieu : « L'incarnation était, en effet, le seul moyen pour le Fils de Dieu de devenir fils de l'homme. Mais l'incarnation suppose la naissance; la naissance est le terme de la conception et de la gestation. L'une et l'autre exigent une mère. C'est pourquoi il fallait que sur terre une mère fût préparée au créateur pour refaçonner ce qui avait été brisé; et cette mère devait être vierge, afin que, comme le premier homme avait été formé d'une terre vierge, de même un sein vierge fût l'instrument de la réformation, et que fût écartée de l'enfantement du créateur toute idée de plaisir, même de celui qui est légitime... Mais quelle femme était digne de devenir la mère de Dieu et de prêter une chair à celui qui enrichit l'univers? Pas une autre que celle qui naît aujourd'hui miraculeusement de Joachim et d'Anne. » *Ibid.*, p. 348.

Expliquant les paroles de l'ange à Marie : « Tu as trouvé grâce devant Dieu, » Photius écrit : « La Vierge a trouvé grâce auprès de Dieu, parce qu'elle s'est rendue digne du créateur, parce qu'en ornant son âme de la beauté de la chasteté, elle a préparé au Verbe un séjour tout désirable. Elle a trouvé grâce auprès de Dieu, non seulement parce qu'elle a conservé une virginité immaculée, mais aussi parce qu'elle a, en même temps, conservé sans tache sa volonté; parce que, dès sa formation dans le sein maternel, elle fut pleinement sanctifiée pour être le temple vivant de Dieu, temple tout d'une pièce, construit pour le roi de gloire, » ὅτι οὐ μόνον τὴν παρθενίαν ἄχραντον διετήρησεν, ἀλλά γε καὶ τὴν προαίρεσιν ἀμόλυντον συνετήρησεν· ὅτι ἐκ βρέφους καθηγιάσθη Θεῷ ναὸς ἔμψυχος καὶ ἀλάξευτος, τῷ βασιλεῖ τῆς δόξης οἰκοδομούμενος. *Homil.*, I, *in Annunt.*, *ibid.*, p. 236. On remarquera la gradation établie par Photius; de la virginité du corps il passe à la virginité volontaire de l'âme, à la sainteté acquise; de celle-ci il remonte à la sainteté passive, à la sanctification reçue par Marie ἐκ βρέφους, c'est-à-dire dès sa formation dans le sein maternel, dès sa conception. On sait, en effet, que le mot βρέφος, dans son sens premier, désigne l'enfant dans le sein maternel.

La coopération de Marie à l'œuvre de la rédemption est exprimée en termes particulièrement énergiques dans les homélies photiennes. Marie a frappé le péché de stérilité, τῆς ἁμαρτίας ἡ στείρωσις. *In Nativit.*, *ibid.*, p. 334. Elle a réparé la défaite originelle, τῆς γυναικείας παραπτώσεως ἀνενεγκέσω τὸ ἥττημα. *Homil.*, I, *in Annunt.*, p. 244. Par elle le diable a été vaincu et foulé aux pieds, l'amère sentence portée contre le genre humain a été levée : χαῖρε, κεχαριτωμένη, δι' ἧς ἡ πικρὰ κατα του γένους ἀπόφασις τῷ γλυκασμῷ τῶν σῶν εὐαγγελίων ἀπαλείφεται. *Homil.*, II, *in Annunt.*, p. 379.

Notons enfin que, dans une homélie sur l'Hypapante, Photius rejette expressément l'exégèse d'Origène et de ceux qui l'ont suivi, sur le glaive qui transperça l'âme de Marie au pied de la croix : ὁ μέντοι λόγος ὁ λέγων ῥομφαίαν αὐτῆς τὴν ψυχὴν ἐξ ἀμφιβολίας διελθεῖν, ὡς μήποτ' οὐκ εἴη Θεὸς ὁ σταυρούμενος, εἰ καί τισιν ἐρρήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη. Aristarchis, *op. cit.*, t. I, p. 185. Pour lui, il trouve également recevables et l'opinion de ceux qui entendent le glaive, de la douleur que ressentit Marie de la mort de son Fils, et celle de ceux qui y voient une allusion aux angoisses causées par la perte de Jésus enfant.

Georges, métropolite de Nicomédie, ami intime de Photius et chaud partisan de son schisme, fut un prédicateur particulièrement fécond. On possède de lui 170 homélies, dont une dizaine seulement ont été publiées. Ces dernières, à l'exception d'une seule, célèbrent toutes la Vierge Marie. Les trois homélies sur la Présentation au temple sont particulièrement importantes pour le sujet qui nous occupe. L'orateur enseigne que non seulement Marie était pleine de grâce antérieurement à sa présentation au temple, *Homil.*, III, *in Præsentationem*, *P. G.*, t. C, col. 1453, mais encore que cette sainteté fut aussi ancienne qu'elle-même : « Marie est, en effet, les prémices magnifiques que la nature humaine a offertes au créateur, prémices vraiment dignes de Dieu, plus saintes et plus pures que ce qu'il y a en nous de plus pur. Notre sainteté ne peut, en aucune manière, être comparée à sa sainteté ineffable et immaculée. » *Ibid.*, col. 1444. La Vierge est la reine qui se tient à la droite du roi. Elle est belle par nature; point de tache en elle, ἡ ὡραία τῇ φύσει, καὶ μώμου ἀνεπίδεκτος. Elle est la véritable fontaine scellée, dont les eaux très pures arrosent la terre. On n'a pu surprendre dans sa limpidité le moindre vestige du limon bourbeux. Elle donne naissance au fleuve des grâces qui fait le tour de la terre, ἐν ᾗ τῆς ἐπιθολούσης ἰλύος οὐκ ἐφωράθη λείψανον. *In Præsent.*, II, col. 1425. Elle a été inaccessible à la concupiscence sous toutes ses formes; elle a été absolument impeccable. L'aliment céleste qu'elle recevait dans le temple n'opérait pas pour elle la purification des péchés, car elle n'avait point de péchés; elle était pure et indemne de toute souillure. καθαρά τε οὖσα καὶ ῥύψεως ἁπάσης ἀνενδεής. *In Præsent.*, III, col. 1448, 1449. Cette absolue pureté de l'âme rejaillissait sur le corps lui-même. Marie a ignoré certaines misères physiologiques qui font rougir les filles d'Ève pécheresse, lorsqu'elles arrivent à l'âge adulte. Aussi les Juifs auraient-ils pu la laisser dans le temple, même après qu'elle eut atteint l'âge de puberté, et faire en sa faveur une exception à la loi. *Ibid.*, col. 1452. C'est par elle, l'immaculée, que l'image de Dieu, qui avait été défigurée par le péché, a recouvré son ancienne beauté. Elle est la médiatrice de notre régénération et la cause de notre réformation. *In Præsent.*, I, col. 1416. Toutes ces expressions suffisent à montrer que Georges de Nicomédie partageait la doctrine de son ami Photius sur la perpétuelle et parfaite sainteté de la mère de Dieu.

Parmi les personnages qui jouèrent un rôle important dans l'affaire de Photius, se trouve le moine byzantin Théognoste, ami fidèle du patriarche Ignace et défenseur dévoué de sa cause. Les écrits qui nous restent de lui se réduisent à fort peu de chose. Parmi ceux-ci se trouve une homélie pour la fête de la Dormition renfermée dans le cod. *763* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, du Xe siècle, fol. 8-11. Cette pièce débute par un magnifique passage sur la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu, demeuré jusqu'ici inaperçu. Après une phrase banale, disant que les discours les plus agréables à entendre sont

ceux qui traitent de choses où le surnaturel et le divin se mêlent à l'humain, l'orateur poursuit en ces termes : « Il convenait, oui, en vérité, il convenait que celle qui, dès le commencement, grâce à une prière sainte, avait été conçue saintement (ou plus exactement : par une action sanctificatrice) dans le sein d'une mère sainte, et qui, sainte qu'elle était, avait, après sa naissance, été nourrie dans le Saint des saints, qui, par le message d'un ange, avait reçu le privilège d'une conception sainte, et avait eu pareillement un enfantement saint, il convenait, dis-je, que celle-là obtînt une dormition sainte. Car celle dont le commencement est saint, de celle-là aussi le milieu (c'est-à-dire la suite de la vie) est saint, sainte la fin, et sainte toute l'existence, » ἔπρεπεν γάρ, ἔπρεπεν ὄντως τὴν ἐξ ἀρχῆς δι' εὐχῆς ἁγίας εἰς μήτραν μητρὸς ἁγίας ἁγιαστικῶν ἐμβρυωθεῖσαν, καὶ μετὰ τόκον εἰς ἁγίων ἅγια ἁγίαν ἐντραφεῖσαν, δι' ἀγγέλου ἁγίαν σύλληψιν λαβοῦσαν, καὶ τὴν κύησιν ἁγίαν ἐσχηκυῖαν, ὁμοίως καὶ τὴν κοίμησιν ἁγίας κομίσασθαι. Ἧς γὰρ ἡ ἀρχὴ ἁγία, ταύτης καὶ τὰ μέσα ἅγια, καὶ το τέλος ἅγιον, καὶ πᾶσα ἡ ἔντευξις ἁγία. *Cod. 763 du fonds grec de la Bibl. nat. de Paris*, fol. 8 v°. De tous les témoignages que nous avons apportés jusqu'ici de la foi des Byzantins à la sainteté originelle de Marie, celui-ci est certainement le plus satisfaisant et le plus précis. On remarquera surtout l'expression du texte original, à peu près intraduisible en notre langue : τὴν ἐξ ἀρχῆς ἁγιαστικῶς ἐμβρυωθεῖσαν. Impossible de mieux rendre l'idée de la sanctification *in primo instanti*. L'adverbe ἁγιαστικῶς indique une action sanctificatrice de la part de Dieu. Théognoste ajoute : δι' εὐχῆς ἁγίας, « par l'intervention d'une prière sainte ». Cette prière des parents de Marie a été comme la cause instrumentale morale par laquelle Dieu a communiqué à sa future mère les dons de la grâce, dès le premier instant de son existence. L'intervention de Dieu dans la naissance de la Vierge n'a pas seulement consisté, en effet, à faire cesser la stérilité d'Anne. Il y a eu une action sanctificatrice directe, qui a fait que Marie a été vraiment *Fille de Dieu*, θεόπαις, au point de vue surnaturel. Remarquons aussi que Théognoste suppose admis le privilège de la conception immaculée, et s'en sert comme d'une majeure pour conclure au privilège de l'assomption glorieuse. Il fait valoir, comme le fera plus tard Scot, la raison de convenance, ἔπρεπεν. Mais l'objet, comme le point de départ de la démonstration, n'est pas le même. Pour le théologien byzantin, la conception immaculée va de soi et n'a pas besoin d'être prouvée.

Plus pâles sont les expressions de la sainteté originelle de Marie que nous rencontrons dans le panégyrique de Joachim et d'Anne, composé par Cosmas Vestitor, qu'on suppose avoir été un dignitaire de la cour de Léon le Sage. Dans ce morceau, Marie est appelée un paradis vivant, παράδεισος ἔμψυχος, un rameau sans défaut de la souche humaine, κλάδος ἀνέγκλητος, une perle immaculée, une colombe sans tache, la fille sanctifiée de Joachim et d'Anne, ἡγιασμένην θυγατέρα. Anne a conçu pure celle qui a été la mère virginale du Verbe, τὴν ἀσπόρως δεξαμένην τὸν ἀχώρητον Λόγον ἁγνὴν ἐν μήτρᾳ συνέλαβες. *Sermo in SS. Joachim et Annam*, *P. G.*, t. CVI, col. 1009. Cf. *Canon in Concept. Deiparæ*, *ibid.*, col. 1016.

Avant de clore ce paragraphe sur les docteurs des VII-IX[e] siècles, dont nous venons de constater l'entente parfaite sur la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu, nous devons signaler une voix discordante, celle du théologien arabe Abou-Qourra, évêque de Haran, mort après 813. Il fut disciple de saint Jean Damascène, et écrivit à la fois en grec et en arabe. Ses opuscules grecs publiés dans la *P. G.* de Migne, t. XCVII, col. 1461-1602, loin de contenir quoi que ce soit de contraire au privilège marial, paraissent plutôt l'insinuer. Marie y est appelée la toute-sainte et tout immaculée fille de David, ἡ παναγία καὶ πανάμωμος δαυιδικὴ νεᾶνις. *P. G.*, *l. cit.*, col. 1488. C'est de son sang immaculé que le Fils de Dieu s'est formé un corps pur et exempt de toute souillure du péché, ἑαυτῷ ἐκ τῶν ἀχράντων αἱμάτων τῆς παναγίας παρθένου Μαρίας διεπλάσατο καθαρὸν καὶ παντὸς μύσους ἁμαρτίας ἐλευθερόν. *Ibid.*, col. 1520. La mort de Marie n'a pas été une vraie mort; elle s'est endormie d'un sommeil extatique comme Adam pendant la création d'Ève, τὴν ψυχὴν τὴν παναγίαν τῷ Θεῷ, ὡς ἐν ὕπνῳ παρέθετο, col. 1593. L'Abou-Qourra grec paraît donc marcher dans la voie de la véritable tradition byzantine et parler en fidèle disciple du docteur de Damas. Il n'en va pas de même de l'Abou-Qourra arabe, tel, du moins, qu'il se présente à nous dans l'édition de ses œuvres, faite par Constantin Bacha, *Œuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque de Haran*, in-8°, Beyrouth, 200 pages. Dans le VI[e] traité ou *mimar*, qui parle de l'incarnation et de la rédemption, on lit : « Le corps du Verbe incarné ne fut pas pris de la Vierge Marie avant que le Saint-Esprit n'eût purifié celle-ci de toute tache du péché. Et le Fils éternel de Dieu a pris en elle ce corps de son sang pur, sans tache, immaculé et approprié par la descente de la divinité. » Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû-Qurra, Bischofs von Harran*, Paderborn, 1910, p. 182. Cf. C. Bacha, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Qurra, évêque de Haran*, Tripoli de Syrie, p. 10. Ce passage, où est niée si catégoriquement l'absolue sainteté de la mère de Dieu, est-il vraiment authentique? Je me permets d'en douter. On nous affirme sans doute que l'Abou-Qourra qui a écrit en arabe est bien le même que celui qui a écrit en grec. Mais je remarque que C. Bacha a tiré son texte arabe d'un manuscrit copié en 1735. C. Bacha, *Un traité des œuvres arabes*, etc., p. 8. C'est une date bien tardive. A cette époque, l'opinion d'après laquelle la sainte Vierge aurait été purifiée du péché originel, au jour de l'annonciation, était courante chez les dissidents orientaux de rite byzantin. L'affirmation du copiste, déclarant qu'il transcrit un manuscrit plus ancien, ne suffit pas à faire disparaître tout soupçon légitime. Il y aurait lieu, à notre avis, d'examiner la question de plus près, avant de porter un jugement définitif.

4° *Écrivains du X[e] siècle et de la première moitié du XI[e].* — Au seuil du X[e] siècle, nous rencontrons, parmi les panégyristes de l'immaculée, Nicétas David, dit le Paphlagonien, parce qu'il fut évêque de Dabybra, en Paphlagonie, Parmi les discours édités sous son nom se trouve une homélie sur la Nativité de la sainte Vierge, qui est curieuse à plus d'un titre. Nicétas unit, en effet, dans son discours, le souvenir de la naissance terrestre de Marie à sa naissance glorieuse, au ciel, le jour de son assomption. Certains théologiens n'y ont pas prêté attention, et ont invoqué en faveur de la conception immaculée le passage suivant : « Honorons en ce jour la naissance de la Théotocos, non pas seulement sa descendance charnelle d'une mère stérile, mais beaucoup plus encore sa naissance spirituelle de la grâce d'en haut, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὴν ἐκ τῆς ἄνωθεν χάριτος κατὰ πνεῦμα γέννησιν αὐτῆς. » *In diem natalem S. Mariæ*, *P. G.*, t. CV, col. 28. Or, cette naissance selon l'esprit produite par la grâce d'en haut est celle par laquelle « la Toute Sainte, affranchie complètement de la vie terrestre, est allée trouver le céleste Époux. » *Ibid.*, col. 28.

L'orateur soutient une autre théorie non moins surprenante pour nous : conformément à la doctrine de certains Pères grecs, entre autres de saint Cyrille d'Alexandrie, il enseigne que Marie, tout comme les apôtres, n'a reçu la donation personnelle de l'Esprit-Saint que le jour de la Pentecôte. Avant cette date,

elle n'avait que la sainteté imparfaite des justes de l'ancienne loi, sainteté qui excluait, du reste, la persistance du péché originel. Que, dès sa conception, la future mère de Dieu ait été exempte de ce péché, c'est ce qui ressort assez clairement du passage suivant : « Anne, c'est la grâce non pas seulement de nom, mais surtout de fait. Elle est le trésor de toutes les grâces divines, en tant qu'elle a donné naissance à la source des grâces, τὴν πηγὴν τῶν χαρίτων, et qu'elle a arrêté en elle-même les torrents de l'iniquité, et déversé sur le monde des fleuves de parfums, » καὶ χειμάρρους μὲν ἐν αὐτῇ τῆς κακίας ἀναστειλάσασα, εὐωδίας δὲ ποταμοὺς ἐπὶ πᾶσαν πλημμυροῦσα τὴν γῆν. *Ibid.*, col. 21. Que peuvent bien signifier ces torrents de l'iniquité, auxquels Anne a opposé une digue « en elle-même » en devenant mère de celle qui est la source de toutes les grâces? N'est-ce point là un langage imagé pour dire que la fille d'Anne a été préservée, dès sa conception dans le sein maternel, de la corruption originelle? Cette interprétation nous paraît la seule acceptable. Elle est, d'ailleurs, suggérée par plusieurs autres expressions du même discours. Marie est appelée la fille de Dieu, θεόπαις, à plusieurs reprises. Elle a été conçue dans un sein stérile plus par la force de la promesse de Dieu que par l'action de la nature, τῷ ῥήματι τῆς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ μᾶλλον ἢ τῷ λόγῳ τῆς φύσεως ἐν τῇ στειρωτικῇ συλληφθεῖσα καὶ κυοφορηθεῖσα γαστρί. *Ibid.*, col. 24. Elle est un don parfait et tout aimable, qui vient du Père des lumières et qui manifeste déjà quelque chose de sa gloire future, col. 25 Sa conception revêt, dès le début, un caractère extraordinaire et son entrée dans la vie est nouvelle, ἡ σύλληψις εὐθὺς ξένη καὶ ἡ πρὸς τὸν βίον αὐτῆς εἴσοδος καινοπρεπής, col. 17. Elle est l'enfant toute belle, la beauté de Jacob que Dieu a chérie, le trésor très saint du Saint-Esprit, le remède qui a chassé la tristesse originelle. La malédiction de nos premiers parents, sous laquelle tombait tout le genre humain, c'est elle qui l'a fait disparaître, τὸ τῆς ἀρχεγόνου λύπης ἀναιρετικὸν φάρμακον ἐβλάστησεν ἄρτι· ὅτι τῆς προγονικῆς ἀρᾶς, ἣ πᾶν τὸ βρότειον ὑποπεπτώκει γένος ἡ ἀφάνισις πάρεστι, col. 17. Comment, dès lors, admettre que cette malédiction l'ait atteinte elle-même? Si Nicétas n'apparaissait pas au milieu de contemporains qui ont parlé plus clairement que lui, sa véritable pensée pourrait rester douteuse pour nous; mais comme il est entouré de toute part de partisans avérés du privilège de Marie, il nous est permis de donner à ses expressions un peu vagues une signification en harmonie avec le contexte du milieu historique où il vivait.

Parmi les contemporains de Nicétas se trouve l'empereur Léon le Sage († 911), dont nous possédons quatre homélies mariales pour les fêtes de la Nativité, de la Présentation, de l'Annonciation et de la Dormition. Dans l'homélie sur la Présentation nous lisons le passage suivant : « Quelle est celle, s'écrie l'impérial orateur, qui s'élève comme un lis au milieu des épines de l'humaine malice? Quelles sont ces prémices insolites, ces prémices de toutes les plus précieuses? Voici que notre terre, qui ne produisait que des épines à cause de la malédiction, devient maintenant fructifère. A celui qui la rend fertile elle présente avec actions de grâces, comme prémices d'un grand prix, un fruit qui n'a point l'amertume coutumière, mais les saveurs de la bénédiction. Ce fruit, c'est Marie; c'est elle qui a été choisie pour l'épouse magnifique du Monogène, » τίς αὕτη ἡ ἀνατέλλουσα ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν τῆς ἀνθρωπίνης ἐν κακίᾳ συγχύσεως... Ἄρτι γὰρ ἡ διὰ κατάραν ἀκανθοφόρος, πρὸς τὸ εὔφορον μεταβαλοῦσα καὶ καρπὸν ἐνεγκοῦσα οὐ κατὰ τὴν συνήθη πικρίαν, ἀλλὰ γλυκασμὸν εὐλογίας ἐμφαίνοντα, ὡς ἔντιμον ἀπαρχὴν εὐχαριστοῦσα τῷ καρποδότῃ φέρει. *In B. Mariæ Præsentationem*, *P. G.*, t. CVII, col. 12. Ce passage peut se passer de commentaire. Il dit clairement que Marie n'est point tombée sous la malédiction primitive, qu'elle a été un fruit de bénédiction plein de suavité, où l'on ne trouve rien de l'amertume du péché et qui méritait bien d'être offert à Dieu comme prémices de notre nature. C'est aussi une fleur. C'est le lis au milieu des épines, dont nous ont déjà parlé plusieurs écrivains byzantins.

Dans une homélie pour la Noël, Léon affirme que la Vierge est la seule bénie parmi toutes les femmes, que par elle nous avons été délivrés du triste héritage de nos premiers parents, et qu'elle nous a laissé un héritage de bénédiction, ἡ μόνη ἐν γυναιξὶν εὐλογημένη. *In Christi natalem*, *ibid.*, col. 40. Enfin l'homélie sur la Dormition achève de nous révéler la pensée du basileus. Il se demande avec étonnement pourquoi celle qui a arraché le genre humain à la mort a voulu « entrer en relation » avec elle, et il n'en trouve pas d'autre raison que celle-ci : « Il ne fallait pas que tout en celle qui est la cause de notre restauration fût innovation, de peur que son origine humaine ne devînt une énigme, » ἵνα μὴ τὸ πάντα καινοτομεῖν τὴν φύσιν τῆς συγγενείας χωρίζηται. *In B. Mariæ Assumptionem*, col. 160.

Saint Euthyme, patriarche de Constantinople († 917), est l'auteur de deux homélies mariales, dont la Iʳᵉ fut composée pour la fête de la Conception d'Anne et se trouve dans le *Cod. laudianus 69* de la Bodléïenne, fol. 122-126, qui est du XIᵉ siècle, et la IIᵉ est consacrée à la fête de la ceinture de la Vierge et des langes du Seigneur. De cette dernière Lipomanus fit paraître une traduction latine dans le t. VI de son *De vitis sanctorum*, p. 217-219, reproduite dans *P. G.*, t. CXXXI, col. 1243-1250, en la mettant sous le nom d'Euthyme Zigabène. Nous en avons trouvé le texte original dans le *cod. Vatic. græcus 1671*, qui est du Xᵉ siècle, contemporain, par conséquent, de l'auteur de l'homélie. A l'exemple de Jean d'Eubée, Euthyme parle d'une intervention spéciale des trois personnes divines pour préparer au Fils de Dieu une mère digne de lui. Au jour de la conception d'Anne, le Père, par le concours de Joachim et d'Anne, façonne pour son Fils unique une mère sur la terre. Le Verbe se prépare une demeure, un trône, un lit de repos, une chair pure et immaculée, καὶ σάρκα καθαρὰν καὶ ἀμόλυντον. Au même jour, le Saint-Esprit fait briller sa lumière aux yeux de l'humanité, à laquelle il redonne la vie, qu'il délivre de la grande infection (du péché, évidemment), et qu'il remplit d'une joie immense et du parfum de la grâce, καὶ μεγίστης δυσωδίας ἐλευθερῶσαν. L'orateur parle ensuite de la chute de nos premiers parents, qui a entraîné celle de leur descendance. Il nous fait assister au conseil divin qui décrète l'incarnation du Verbe; mais avant de réaliser ce dessein, avant de descendre sur la terre pour relever sa créature déchue, le Fils de Dieu commence par se préparer une demeure toute brillante, un palais magnifique, un tabernacle très pur et très saint d'un sang pur, immaculé et illustre : « Ce tabernacle c'est aujourd'hui, ô mystère! qu'il le construit, le façonne, le sanctifie pleinement et le confie à la race élue entre toutes les générations, aux descendants de David et de Jessé, à Joachim et Anne, couple illustre et rempli de piété, » καὶ τοῦτο σήμερον, βαβαὶ τοῦ μυστηρίου, πλαστουργεῖ καὶ διαπλάττει καὶ καθαγιάζει καὶ παρέχει τῇ ἐκλελεγμένῃ ἐκ πασῶν γενεῶν φυλῇ. Nous avons bien là l'affirmation de la pleine sanctification de Marie *in primo instanti conceptionis.*

La même doctrine se retrouve, mais avec moins de relief, dans l'homélie sur la ceinture de la Vierge. La sainte Théotocos est élevée au-dessus de toute créature visible et invisible; elle est la pure, l'immaculée, l'innocente, la toute irréprochable et toute belle

Épouse du Père incompréhensible. Elle est glorieuse et glorifiée en tout, au-dessus de toute bénédiction, la toute-immaculée, ἡ κατὰ τὸ πᾶν δεδοξασμένη καὶ ὑπερευλογημένη, ἡ παναγίαχραντος.

Comme saint Euthyme, dont il fut le contemporain, Pierre, évêque d'Argos († après 920), a laissé un discours pour la fête de la Conception d'Anne. Comme lui, il enseigne clairement la sainteté originelle de la mère de Dieu : « Voici que nos premiers parents tressaillent en apprenant que va paraître la rose toute parfumée, plantée dans une terre stérile qui doit remplir l'univers de sa bonne odeur et chasser la puanteur de leur transgression. Aujourd'hui sont posés les fondements du palais resplendissant de pureté qui doit recevoir le Christ, le roi des rois... Aujourd'hui le paradis divin est planté dans un sein desséché... Je vous rends grâces, Seigneur, s'écrie la nature humaine, de ce que vous avez commencé à arracher les épines de ma condamnation et m'avez préparée par Joachim et Anne à porter des fruits... Voici que maintenant naît de moi dans le sein d'Anne cette rose qui s'appelle Marie, elle me délivre de la puanteur qui me venait de la corruption, et sa bonne odeur me remplit d'allégresse. Une femme jusqu'ici avait fait mon malheur, une femme maintenant me rend heureuse, νῦν ἐξ ἐμοῦ ῥόδον προφανὲν ἡ Μαριὰμ ἐν νηδύϊ τῆς Ἄννης, τὴν ἐκ φθορᾶς μου δυσωδίαν ἐκ μέσου ποιεῖ, καὶ τὴν ἑαυτῆς εὐωδίαν διδοῦσα θείας ἀγαλλιάσεως μεταδίδωσι. » *In Conceptionem S. Annæ*, *P. G.*, t. CIV, col. 1352, 1360. Voici donc que la nature humaine est délivrée de l'infection du péché originel en la personne de la Vierge, et cela dès sa conception dans le sein d'Anne, ἐν νηδύϊ τῆς Ἄννης. C'est bien, en effet, le péché originel qui est désigné par le mot « corruption », φθορά, car l'orateur a dit, quelques lignes plus haut, que le genre humain avait été condamné, à cause du péché, à la mort et à la corruption, διὰ τὴν ἁμαρτίαν θανάτῳ κατακριθέντες καὶ τῇ φθορᾷ. *Ibid.*, col. 1360. L'idée de la conception immaculée est encore insinuée par l'appellation de « fleur du genre humain » donnée à Marie, τὸ τοῦ γένους ἄνθος, col. 1361, et surtout par le passage suivant : « Réjouissons-nous tous en voyant commencer à être planté dans le sein d'Anne le rejeton de la noblesse originelle de notre nature, » ὁρῶντες τὴν τῆς ἡμετέρας εὐγένειαν φύσεως ἀρχομένην ἐν τῇ γαστρὶ τῆς Ἄννης φυτεύεσθαι. *Ibid.*, col. 1353. Saint André de Crète avait salué la Vierge comme l'image tout à fait ressemblante de la beauté primitive. C'est une pensée identique qu'exprime ici Pierre d'Argos, mais en la mettant expressément en relation avec le début de l'existence de Marie dans le sein de sa mère.

La vie de Jean le Géomètre est encore une énigme pour l'histoire. On le fait vivre habituellement dans la seconde moitié du Xe siècle, mais c'est plutôt une conjecture qu'une certitude. Son discours sur l'Annonciation et cinq hymnes en l'honneur de la Vierge permettent de le ranger parmi les docteurs du privilège marial. Jean établit d'abord le parallèle classique entre Marie et Ève : « De même que la malédiction et la tristesse ont été transmises au genre humain par un seul homme et une seule femme, c'est de même par un seul homme et une seule femme que nous arrivent la bénédiction et la joie. » *In Deiparæ Annuntiationem*, *P. G.*, t. CVI, col. 820. La bénédiction, la joie sont pour notre orateur synonymes de grâce sanctifiante, de vie divine, et s'opposent à la malédiction et à la tristesse, termes qui désignent le péché originel. Or, voici qu'il affirme expressément que Marie a été conçue dans la joie : « Salut, ô toi, qui as été conçue dans la joie, qui as été portée *in utero* dans la joie, qui es née dans la joie, χαῖρε χαρᾷ μὲν συλληφθεῖσα, χαρᾷ δὲ κυηθεῖσα, χαρᾷ δὲ τεχθεῖσα, et qui, à ton tour, as conçu dans la joie, as porté et enfanté dans la joie qui dépasse toute parole et tout sentiment. Tu es la commune joie du ciel et de la terre, l'orgueil de notre race, l'embellissement des cieux, l'ornement des deux mondes. » *Ibid.*, col. 845. Aussi, lorsque l'ange vient saluer la Vierge et lui faire les propositions du divin Époux, elle a sa dot toute prête. Cette dot, c'est la plénitude de la grâce, qu'elle a reçue de l'Esprit-Saint et qui l'a rendue digne de ces noces célestes. *Ibid.*, col. 817; cf. col. 820. Sans doute, le Saint-Esprit va descendre de nouveau en elle pour préparer la voie au Fils et rendre la chambre nuptiale brillante de pureté, προκαθαῖρον τὸν θάλαμον. Mais cette purification ne saurait être considérée que comme un décor de luxe qui vient s'ajouter à un embellissement déjà ancien, μᾶλλον δὲ προσκαλλωπίζον; car bien avant le salut de l'ange, dès sa conception, Marie a été purifiée et embellie, εἰ καὶ προκεκάθαρται καὶ προκεκαλλώπισται. *Ibid.*, col. 825.

Dans ses hymnes mariales, Jean le Géomètre exprime sa foi à la conception immaculée de deux autres manières. Il parle d'abord d'une intervention spéciale de Dieu, qui a eu pour résultat d'écarter d'elle toute atteinte du péché : « Salut, ô corps virginal formé par les mains divines. Salut, ô Vierge, en qui rien n'a passé du péché des mortels. Salut, ô corps tout immaculé, qui réunis en toi la beauté céleste et la beauté terrestre, » χαῖρε, δέμας παγὲν ὑψόθεν αἰγλήεντος Ὀλύμπου, ἡμερίης κακίης οὐδὲν ἀφελκομένη. *Hymnus*, III, *ibid.*, col. 861. Il déclare ensuite que la Vierge est venue au monde dans l'état de justice originelle. Parmi les épithètes qu'il lui donne dans la cinquième hymne, se trouvent celles de νεόκοσμος et de νεοπλάστης, « monde nouveau », « créature nouvelle ». La deuxième hymne renferme le salut suivant : « Salut, rejeton de la vieillesse, planté dès le début dans le jardin verdoyant et délicieux du paradis. » *Ibid.*, col. 857. Et dans la troisième, Marie est saluée comme l'orgueil de notre nature, le chef-d'œuvre de l'artiste divin, qui a mis tout son art à la façonner, la beauté idéale personnifiée, ornée, dès sa naissance sainte, des quatre vertus cardinales, χαῖρε, κόρη, φύσεως αὔχημα, ἄγαλμα πλαστόν, δεξάμενον τέχνην πᾶσαν ἀριστοτέχνου· χαῖρε, καὶ ἐκ πισύρων παγὲν ἐκ γενετῆς ἁγνοφύτου, ἀρχεγόνων ἀρετῶν ἔμπνοον αὐτόκαλον. *Ibid.*, col. 861. Notre poète met le comble à ces magnifiques éloges en appelant Marie la seconde après Dieu, la seconde après la Trinité, δευτέρα τῆς Τριάδος. *Hymnus*, I, col. 857.

5° *Témoignages d'auteurs inconnus ou anonymes.* — Nous n'avons cité jusqu'ici que des textes empruntés à des écrivains sur lesquels l'histoire fournit des données plus ou moins détaillées. En dehors de cette littérature authentique et suffisamment située dans le temps, il y a la littérature apocryphe mise sous le nom de quelque écrivain illustre, et la littérature attribuée à des auteurs dont le nom seul est connu, sans qu'il soit possible de dire à quelle époque ils ont vécu. Les écrits de l'une et l'autre espèce sont assez nombreux. Essayons d'y glaner quelques témoignages plus ou moins explicites de la croyance des byzantins à la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu.

Interrogeons d'abord la littérature apocryphe ou anonyme. Il existe trois homélies sur l'Annonciation faussement attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge. *P. G.*, t. III, col. 1145-1178. Elles paraissent avoir le même auteur, et sont sans doute postérieures au concile de Chalcédoine. Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. I, p. 288. On y trouve des passages dignes d'attention : « C'est à bon droit, lisons-nous dans la Ire, que Marie, la première entre toutes les femmes, a reçu ce salut de l'ange : *Ave gratia plena*. Car tout le

trésor de la grâce était en elle. Seule parmi toutes les générations, elle a été vierge de corps et d'esprit, » ἐκ πασῶν γὰρ γενεῶν, αὐτὴ μόνη παρθένος ἁγία σώματι καὶ πνεύματι γέγονεν. *P. G.*, *l. cit.*, col. 1149. « Avec la Belle est le plus beau des enfants des hommes; avec l'Immaculée celui qui sanctifie tout, » μετὰ τῆς ὡραίας ὁ ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, μετὰ τῆς ἀμιάντου ὁ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα. *Ibid.*, col. 1152. Marie est encore appelée la seule sainte, μόνην τὴν ἁγίαν, col. 1152, la seule en qui la chute d'Ève a été réparée, ἐν μόνῃ τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ τὸ ἐκείνης πταῖσμα ἀνασέσωσται, col. 1148.

La IIe homélie exalte la sainteté acquise de la Vierge. Elle a mené dans une chair mortelle une vie digne d'un être incorruptible. Elle a été engendrée plus sainte et plus pure que toute autre créature humaine, possédant une âme plus blanche que la neige et un corps plus épuré que l'or le plus net, col. 1157. C'est le paradis toujours verdoyant de l'incorruptibilité dans lequel l'arbre de vie a été planté pour offrir à tous le fruit de l'immortalité. Grâce à elle, les héritiers d'Ève ne craignent plus l'antique malédiction, et elle a été pour les filles d'Ève le principe de la réformation, σὺ αὐταῖς ἀρχὴ τῆς ἀναπλάσεως γέγονας... οὐκέτι οἱ κληρονόμοι τῆς Εὔας φοβοῦνται τὴν ἀρχαίαν κατάραν, col. 1157, 1160, 1165.

Dans la IIIe homélie, le passage suivant est surtout remarquable : « Gabriel fut envoyé pour préparer à l'Époux sans tache sa chambre nuptiale. Un serviteur incorporel fut envoyé vers une vierge immaculée. Celui qui était exempt de péché fut envoyé vers celle qui est à l'abri de la corruption, » ἀπεστάλη ὁ ἁμαρτίας ἐλεύθερος πρὸς τὴν φθορᾶς ἀνεπίδεκτον, col. 1172. L'usage des Pères grecs comme aussi le contexte indiquent assez que le mot φθορά désigne la tare originelle. Marie ressemble à l'ange par sa pureté et son impeccabilité. L'ange est incorporel; c'est pourquoi il est exempt de péché. Bien que revêtue d'une chair, la Vierge n'a contracté aucune souillure.

La lettre des prêtres et des diacres d'Achaïe sur le martyre de saint André n'est pas antérieure au Ve siècle. Écrite probablement en latin, elle fut de bonne heure traduite en grec et mérite, à ce titre, que nous nous en occupions. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. I, p. 135, et Bonnet, *La passion de l'apôtre André. En quelle langue a-t-elle été écrite?* dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. III, p. 458-469. On cite habituellement comme exprimant la doctrine de l'immaculée conception le passage suivant : « Puisque le premier homme, qui a introduit la mort dans le monde par la transgression du bois, avait été formé d'une terre sans tache, il était nécessaire que le Fils de Dieu naquît homme parfait d'une vierge immaculée pour renouveler la vie éternelle aux hommes qui l'avaient perdue par la faute d'Adam, » ἐπειδὴ ἐκ τῆς ἀμωμήτου γῆς ἐγεγόνει ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ὁ διὰ τῆς τοῦ ξύλου παραβάσεως τὸν θάνατον εἰς τὸν κόσμον εἰσαγαγών, ἀναγκαῖον ὑπῆρχεν ἵνα ἐκ τῆς ἀμωμήτου παρθένου ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱὸς τέλειος ἄνθρωπος γεννηθῇ, καὶ ζωὴν αἰώνιον, ἥνπερ ἀπολωλέκεισαν, διὰ τοῦ Ἀδὰμ αὐτὸς ἀνακαινουργήσῃ. *P. G.*, t. II, col. 1225. Ce texte est certainement très suggestif. Si Marie avait contracté la souillure originelle, elle n'aurait pu fournir au Verbe une chair immaculée destinée à purifier et à racheter la chair pécheresse; le nouvel Adam n'aurait pas été absolument semblable à l'ancien, formé d'un limon immaculé. La Vierge aurait pu, sans doute, être purifiée avant l'incarnation, mais cette purification, supposant une souillure antécédente, l'aurait mise en état d'infériorité vis-à-vis de la matière toute neuve et tout immaculée dont Dieu avait pétri le corps du premier homme, et cette infériorité aurait passé au nouvel Adam en regard de l'ancien. Une chair purifiée n'est pas une chair immaculée. C'est pourquoi « il était nécessaire que le Fils de Dieu naquît d'une vierge immaculée. »

Parmi les homélies faussement mises sous le nom de saint Athanase, celle qui est intitulée : *In occursum Domini*, dit de Marie qu'elle est un paradis planté par Dieu, παράδεισος θεοφύτευτος. *P. G.*, t. XXVIII, col. 993. Cette expression mérite d'être notée.

De l'homélie *De laudibus sanctæ Mariæ Deiparæ*, attribuée à saint Épiphane, signalons les expressions suivantes : Anne enfanta la sainte fille Marie, ciel et temple du Verbe, épouse de la Trinité, plus belle que les chérubins et les séraphins, brebis sans tache, lis immaculé, tenant le second rang après Dieu. Sa grâce n'a point de bornes, χάρις ἡ ἀπέραντος τῆς ἁγίας παρθένου. C'est elle qui a relevé Ève de sa chute et ouvert à Adam le paradis fermé. *P. G.*, t. XLIII, col. 488, 489, 492, 493, 496, 501. Nous n'avons trouvé aucun texte intéressant dans les autres homélies apocryphes attribuées aux Pères des quatre premiers siècles.

La *Chronique* d'Hippolyte de Thèbes, qui a dû être écrite entre 650 et 750, est mélangée de beaucoup d'interpolations. Le texte XIX dans l'édition de F. Diekamp, *Hippolytos von Theben*, Munster, 1898, p. 51, est ainsi conçu : « Après sa conception en vertu de la promesse et sa naissance d'un sein stérile, obtenue par la foi, la prière et la demande de ses parents, ceux-ci amènent au temple de Dieu, pour l'offrir comme un don au Dieu de toutes choses, la Vierge qui leur avait été donnée par faveur de la part du Dieu Très-Haut comme un don de sainteté, » ὡς δῶρον αὐτοῖς ἁγιάσματος πρὸς Θεοῦ τοῦ ὑψίστου δοθεῖσαν ἐν χάριτι. L'expression δῶρον ἁγιάσματος semble bien faire allusion à la sanctification initiale dont Marie a été l'objet dès sa conception.

Dans un sermon d'un anonyme du Xe-XIe siècle sur l'image miraculeuse de la Vierge dite *Romaia*, Ῥωμαία, *Texte und Untersuchungen*, 3e série, t. III, p. 258-259**, se trouve un long passage, qui développe l'idée simplement indiquée dans la lettre des clercs d'Achaïe sur le martyre de saint André, et d'où ressort, par voie de conclusion directe, que Marie a été exempte du péché originel : « Grande, dit l'orateur, est la gloire de la Théotocos, et non seulement les hommes, mais les anges eux-mêmes doivent la magnifier. Les hommes le doivent, parce que, si ce sanctuaire pur et tout immaculé de la divinité du Verbe ne se fût rencontré, aucune chair n'eût été sauvée. Tous les autres hommes, en effet, étaient doublement pécheurs, et par leur volonté, et par le péché d'origine. Ayant glissé dans la corruption, le chef du genre humain, ὁ γενάρχης, devint lui-même pécheur, misérable et mortel, et le genre humain lui aussi tout entier, en tant qu'il est conçu, porté dans le sein et enfanté du même père pécheur, mortel et corruptible, devint aussitôt pécheur, mortel et corruptible, ἐγένετο μὲν αὐτὸς ἁμαρτωλὸς καὶ ταλαίπωρος καὶ θνητός, ἐγένετο δὲ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ὅλον, ὡς ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ κυϊσκόμενον καὶ γεννώμενον, ἁμαρτωλὸν αὐτίκα καὶ θνητὸν καὶ φθαρτόν. Et comme ce premier père avait paru à l'existence *sine semine*, ἄνευ σπορᾶς, Dieu le façonna, en effet, d'une poussière prise d'une terre encore toute pure et sans souillure, ἀπὸ καθαρωτάτης ἔτι γῆς καὶ ἀμιάντου, voilà pourquoi pour la réformation, πρὸς ἀνάπλασιν, du chef et de toute sa race, la Vierge pure et sans tache engendra virginalement, ἄνευ σπορᾶς. Dieu, qui pénétra dans son sein tout immaculé, fut conçu, porté et enfanté homme parfait et Dieu parfait. Dès lors quelles dignes actions de grâces pourra rendre à la mère de Dieu la nature humaine, qui a été sauvée de cette manière. Mais quelle ne fut pas la pureté, quelle ne fut pas la beauté et l'éclat de l'âme

au-dessus de toute pureté de celle qui a contenu en elle l'Infini et l'Incompréhensible! » A lire attentivement ce passage, on voit clairement que l'orateur suppose que Marie a été exempte non seulement de toute faute personnelle, mais aussi de la faute originelle, dont il parle d'une manière si expresse. La Vierge est séparée de la masse des descendants pécheurs d'Adam pécheur. Si ce sanctuaire pur et immaculé de la divinité du Verbe ne se fût rencontré, nulle chair n'eût été sauvée. Et puis, il fallait que Marie jouât pour le second Adam le rôle de la terre toute pure et sans tache d'où le premier Adam avait été tiré.

Parmi les écrivains dont l'histoire ne connaît que le nom, signalons d'abord ce mélode Georges dont le cardinal Pitra transcrit une poésie liturgique dans ses *Analecta sacra*, t. I, p. 276. D'après cette pièce, Marie est seule immaculée, ἡ ἄχραντος μόνη, et l'emporte en pureté sur toute créature. Elle est le temple sanctifié de Dieu, une terre sainte, la toison qui n'a point été imbibée par la corruption, πόκον ἄνικμον φθορᾶς. On sait que le terme de φθορά est un de ceux qu'emploient couramment les byzantins pour désigner le péché originel.

Pitra donne également, *ibid.*, p. 528, un poème d'un autre mélode du nom de Cosmas, différent, semble-t-il, du célèbre Cosmas de Majuma. Dans la 7e strophe il est dit que Marie ne doit pas subir la corruption ignominieuse de la tombe, parce que Dieu, en vertu d'une prédilection, a fait d'elle une créature nouvelle à l'avance, c'est-à-dire avant le moment fixé ordinairement pour recevoir la grâce de la régénération, ὁ Θεὸς προανέπλασε κατ' ἐκλογήν. Cette ἀνάπλασις préalable et privilégiée, qui soustrait la Vierge à la corruption, paraît bien s'identifier avec ce que nous appelons la conception immaculée.

A. Ballerini a publié sous le nom de Théodore l'ermite, *Sylloge monumentorum*, t. II, p. 210-240, une homélie sur l'annonciation, dans laquelle Marie est appelée l'arche vivante et toute sainte de Dieu, qui n'a pas connu le déluge, le prix de rachat de nos fautes, ἀντίλυτρον τῶν πταισμάτων, la Beauté de notre nature, celle par laquelle nous avons obtenu de participer à la nature divine, nous que la désobéissance originelle avait rendus difformes, τὴν ὡραιότητα ἡμῶν τῆς φύσεως, δι' ἧς οἱ κακόμορφοι τῇ παρακοῇ, θείας ἀξιώθημεν γενέσθαι φύσεως. « Célébrons, dit l'orateur, nous, les terrestres, en notre titre de frères, celle qui est notre grand sujet de gloire auprès de Dieu, celle qui est l'ornement tout aimable de toute la création et qui s'est élevée de notre nature pécheresse, τὸ ἐκ τῆς ἁμαρτωλοῦ ἡμῶν ἀναβλαστῆσαν πάσης τῆς κτίσεως πολυπόθητον σέβασμα. Ne sais-tu pas, disent les hommes à l'ange Gabriel, que notre race possède en elle le seul contrepoids à sa chute? ὅτι μόνην αὐτὴν τὸ γένος ἀντιστήριγμα τῆς καταπτώσεως ἐκτήσατο. Ensevelis dans les ténèbres de nos péchés, nous n'avons pas d'autre œil lucide qu'elle seule pour contempler la Lumière sans déclin. » Il est clair que Théodore l'ermite sépare Marie de tout le reste du genre humain et suppose qu'elle a été exempte de la tare originelle.

6° *Conclusion sur cette première période.* — De la longue série des textes que nous avons mis sous les yeux du lecteur il ressort, si nous ne nous abusons, que les byzantins, à partir du concile d'Éphèse, n'ont pas seulement formulé d'une manière implicite le dogme catholique de l'immaculée conception, mais qu'ils l'ont cru d'une foi explicite, et nous ont laissé de cette foi explicite des expressions suffisamment claires. Sans doute, très souvent, ils ont donné de cette vérité une formule positive. Au lieu de dire : « Marie a été préservée de la souillure originelle, » ils ont dit : « Marie a été pleine de grâce, pleinement sanctifiée dès son apparition dans le sein maternel. Elle est une créature nouvelle, créée à la ressemblance d'Adam innocent, sur le modèle primitif. » Mais très souvent aussi, nous l'avons vu, ils ont employé l'expression négative. Le tout est de remarquer celle-ci, en se souvenant, d'une part, que le dogme de la chute originelle est constamment rappelé dans les écrits mariologiques des théologiens byzantins, et en faisant attention, d'autre part, à la terminologie particulière dont ces théologiens font usage pour désigner ce que nous appelons le péché originel.

Quant aux objections qu'on a fait valoir communément jusqu'ici pour faire disparaître ou du moins affaiblir la force probante des témoignages byzantins en faveur du dogme défini par Pie IX, elles ne tiennent pas debout, à la lumière des textes que nous avons produits. L'objection fondamentale, celle qui a trait à la prétendue ignorance du dogme de la chute originelle dans l'Église grecque, est une erreur historique de premier ordre, dont la persistance étonne. La purification dont Marie fut l'objet, d'après certains anciens Pères, le jour de l'annonciation, nous a été expliquée communément par les docteurs de l'époque que nous venons d'étudier, non de l'effacement d'une souillure quelconque, mais d'une augmentation de sainteté. C'est à peine si deux ou trois textes, celui de Théodote d'Ancyre, celui de Chrysippe de Jérusalem et celui de Théodore Aboucara présentent quelque difficulté; et encore avons-nous vu que, pour les deux premiers, on trouvait le pour et le contre. Il n'y a de vraiment hostile à la parfaite sainteté de la mère de Dieu que le texte arabe de Théodore Aboucara. C'est le cas de dire qu'une hirondelle ne fait pas le printemps.

Quant au glaive de la prophétie du vieillard Siméon, nous avons constaté également que l'exégèse origéniste, prêtant à Marie au pied de la croix un doute positif sur la divinité de Jésus, était définitivement écartée. Si quelques auteurs s'en inspirent encore, c'est pour transformer le doute positif en une sorte de tentation fugitive, qui n'a pas laissé d'impression dans l'âme de la Toute-Sainte. L'interprétation qui a cours maintenant est celle qui voit dans le glaive la douleur de la mère assistant et compatissant aux douleurs et à la mort de son Fils.

Il ne reste plus que les affirmations générales sur l'universalité du péché originel, ou les propositions qui disent que Dieu seul est saint et pur. Que ces sortes d'affirmations ne puissent être invoquées contre le privilège de la sainteté initiale de Marie, tant que ceux qui les profèrent n'en font point l'application expresse à celle-ci, c'est, je crois, ce qui n'a pas besoin d'être démontré autrement que par l'usage courant de l'Écriture, des Pères et des théologiens tant modernes qu'anciens : de formuler souvent la loi générale sans toujours signaler l'exception unique; d'autant plus que Marie n'a pas été précisément placée en dehors de la loi, mais soustraite à l'application de la loi.

Une fois que son attention a été attirée d'une manière spéciale sur la personne auguste de la Théotocos, la pensée grecque s'est élevée très vite à la contemplation de la pureté immaculée de la Toute-Sainte, saluée par l'ange pleine de grâce et bénie entre toutes les femmes. Si parfois cette pensée nous paraît si peu explicite, si elle s'exprime souvent par simples allusions, cela vient non de son imprécision foncière, mais de la possession pacifique où elle est d'une vérité qui pour elle va de soi, et que personne ne songe à contester. Il est presque à regretter qu'une petite controverse ne soit survenue pour obliger ces byzantins à nous parler plus clairement et à contenter ceux qui veulent toujours de l'explicite verbal et les termes mêmes de la définition *ex cathedra*.

III. Doctrine des byzantins, du XIe au XVe

SIÈCLE. — La consommation du schisme entre l'Église romaine et l'Église grecque sous Michel Cérulaire n'exerça aucune influence immédiate sur le développement de la théologie mariale chez les byzantins. Cette théologie continua sa marche pacifique jusqu'à la chute de Constantinople. C'est à peine si, à partir du XIVe siècle, le contact de la théologie occidentale l'oblige à préciser ses termes, et si l'on devine comme une influence de l'école dominicaine sur la pensée de deux ou trois auteurs. Autant que nous pouvons en juger, les byzantins restèrent à peu près étrangers à la célèbre controverse qui mit aux prises, en Occident, les fils de saint François et ceux de saint Dominique, à propos du privilège marial.

1° *Théologiens des XIe, XIIe et XIIIe siècles.* — Le premier panégyriste de l'immaculée que nous rencontrons autour de Michel Cérulaire est son ami intermittent, le célèbre polygraphe Michel Psellos († 119?), qui fut théologien à ses heures. Il nous reste de lui un discours encore inédit sur l'annonciation, qui se trouve dans le cod. *1630* du fonds grec, à la Bibliothèque nationale de Paris, XIVe siècle, fol. 240-244. Commentant la salutation angélique et développant le parallèle classique entre Ève et Marie, Psellos écrit : « L'ange ajoute : Tu es bénie entre les femmes. L'expression fait pendant à la malédiction, puisque la Vierge est introduite à la place d'Ève, comme Dieu à la place d'Adam. De même qu'au paradis, la transgression fut suivie de la malédiction, de même ici, la bénédiction s'attache à l'obéissance. Et jusqu'à la Vierge, notre race a hérité sans interruption de la malédiction de la première mère. Puis la digue contre le torrent a été construite, et c'est la Vierge qui est devenue le rempart qui a arrêté le déluge des maux. Bénie es-tu parmi les femmes, toi qui n'as ni goûté de l'arbre de la science ni transgressé le commandement, mais qui as été déifiée, et qui as déifié notre race, » καὶ μεμένηκε μέχρι τῆς παρθένου τοῦτο δὴ τὸ γένος κληρονομοῦν τὴν ἀρὰν τῆς προμήτορος. Εἶτα ᾠκοδομήθη τὸ ἔρυμα τῆς ἐπιρροῆς καὶ γέγονεν ἐπιτείχισμα ἡ παρθένος τῆς τῶν κακῶν ἐπιλύσεως. Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν ὡς μήτε τοῦ ξύλου γευσαμένη τῆς γνώσεως, μήτε παραβᾶσα τὴν ἐντολήν, ἡ αὐτή τε θεωθεῖσα καὶ τὸ γένος θεώσασα. *Loc. cit.*, fol. 242-243.

C'est bien de l'exemption de la faute originelle que parle ici Psellos. Notons aussi cet autre passage sur l'absolue pureté et sainteté de la Vierge : « Loin de contracter quelque impureté de son union avec la matière, l'âme de Marie communiquait à son corps une beauté toute spirituelle. Seule entre toutes les âmes humaines, cette âme brillait dans son corps immaculé comme une splendeur céleste. Elle le contenait plutôt qu'elle n'était contenue par lui, et lui communiquait son propre éclat, plongée qu'elle était tout entière en Dieu. On aurait dit un dieu avec un corps, μόνη γὰρ αὐτῆς ἡ θεοειδεστάτη ψυχή, ὥσπερ τις οὐρανία αἴγλη, τῷ ἀκηράτῳ ἐκείνῳ ἐπέλαμπε σώματι, fol. 241. Ce corps immaculé de la Vierge fut, du reste, formé de la plus pure substance des éléments et préparé pour être le sanctuaire de l'âme, » τὸ ἐκείνης σῶμα ἐκ κρείττονος τῆς τῶν στοιχείων οὐσίας συμπέπηκται, καὶ ὥσπερ ἱερὸν ἄδυτον τῇ ψυχῇ κατεσκεύασται. *Ibid.* Comme les autres théologiens de Byzance, notre orateur n'ignore pas que Marie a été l'objet, au moment de l'incarnation du Verbe, d'une certaine purification; mais, comme eux, il l'entend d'un surcroît de grâce et de lustre surnaturel donné à son âme par les irradiations de l'Esprit-Saint, ἁγιάζον τὴν φύσιν αὐτῆς, ἵνα μᾶλλον ἀστράφῃ καὶ πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ Λόγου τηλαυγεστέρα φανῇ. Il affirme positivement que, bien avant le salut de l'ange, la Vierge était remplie de la grâce de Dieu, κεχαρίτωτο γὰρ πάλαι, ὅλη προσανακειμένη Θεῷ. Il va même jusqu'à lui accorder la jouissance de la vision béatifique antérieurement à la conception de Jésus, ὑπὲρ τὰ Σεραφίμ, καὶ πρὶν ἢ συλλαβεῖν, ὁρῶσα Θεόν.

Jean Mauropus, métropolite d'Euchaïte, qui paraît avoir vécu dans la seconde moitié du XIe siècle, a laissé un long discours sur l'Assomption, publié par A. Ballerini, *op. cit.*, t. II, p. 549-602. Plusieurs passages de cet écrit montrent que son auteur se faisait de la sainteté de Marie la même idée que les théologiens antérieurs et contemporains. Il dit, d'une part, que, grâce à Marie, « nous ne sommes plus soumis aux châtiments originels, que nous ne sommes plus les esclaves de la malédiction et de la corruption et que la mort n'a plus d'empire sur nous, » Ballerini, *op. cit.*, p. 600, et de l'autre, il appelle Marie l'immortelle, ἡ ἀθανατος, les prémices de la vie, ἡ ἀπαρχὴ τῆς ζωῆς, la noblesse originelle, le type idéal de la nature humaine, ἡ τοῦ γένους εὐγένεια, le produit excellent de la création et le fruit magnifique du monde, ἡ εὐφορία τῆς κτίσεως, τὸ μέγα τοῦ κόσμου γεώργιον, la beauté incomparable de l'univers, τῶν ἐν κόσμῳ τὸ κάλλιστον. Parlant de sa mort, il s'écrie : « Non, la terre ne saurait retenir ce qui est céleste. ni la corruption entamer ce qui est immaculé. Aussi le corps tout incorruptible de la Vierge se réunit sans retard à son âme tout immaculée, » οὐ γὰρ ἤνεγκεν ἡ γῆ τὸ οὐράνιον· οὐδ' ἡ φθορὰ τὸ ἀκήρατον. Ἔνθεν τοι ψυχὴν ὅλως ἄμωμον ὅλως ἄφθαρτον σῶμα μεταδιώκει. *Ibid.*, p. 577. Qu'on remarque que, dans ce dernier passage, l'exemption de la corruption du tombeau, de ce fruit du péché originel, est mise en relation avec la pureté immaculée de l'âme et du corps de la Vierge. Comme tant d'autres théologiens. Jean Mauropus admet en Marie une augmentation de sainteté, au moment de l'incarnation du Verbe: « Par la voix de l'ange, Dieu la proclame bénie et pleine de grâce. Bénie, pleine de grâce, elle l'était déjà; elle va l'être davantage sur l'heure, » εὐλογημένην τε προσειπὼν καὶ κεχαριτωμένην καλέσας τὴν καὶ προϋπάρχουσαν ταῦτα καὶ παραχρῆμα πλέον ὑπάρξουσαν. *Ibid.*, p. 562.

C'est vraisemblablement aussi vers la fin du XIe siècle qu'a vécu ce Jacques le Moine dont A. Ballerini a publié cinq homélies mariales, en plus de celle qu'avait déjà éditée Combefis, *P. G.*, t. CXXVII, col. 543-700. C'est un écrivain diffus et sans originalité, qui s'est beaucoup inspiré de ses devanciers, particulièrement de Georges de Nicomédie. On trouve chez lui à peu près tous les lieux communs de la rhétorique mariale. Signalons les expressions qui insinuent ou supposent la sainteté originelle de Marie. Celle-ci est appelée ἡ ἀπειρόκακος, ἡ ἀπείρατος κακίας, celle qui a ignoré le mal et le péché. *In Deiparæ Visit.*, *loc. cit.*, col. 665; *In Annunt.*, col. 649. Dieu a conservé sa servante à l'abri de tout reproche et de toute condamnation, ἀκατάγνωστον τὴν οἰκέτιν σου διετήρησας. *In Visit.*, col. 665. Elle embellit la laideur de la nature, et fait disparaître par sa maternité l'ignominie que cette nature tient de la transgression originelle, αὕτη τὸ ἀκαλλὲς ἐγκαλλωπίζει τῆς φύσεως, καὶ τὴν ἐκ παραβασέως προσγενομένην ἀδοξίαν τῷ οἰκείῳ δοξάζει τόκῳ. *Ibid.*, col. 681. Elle est les prémices, les seules prémices du genre humain, les prémices de la bénédiction, ἡ τῆς εὐλογίας ἀπαρχή, *In Visit.*, col. 681; cf. col. 564; le rejeton verdoyant et non dégénéré de notre race, le seul rejeton qui ait été l'objet d'un amour souverain, ἡ εὐθαλὴς παραφυάς, ἡ εὐγενὴς παραφυὰς τοῦ γένους τὸ μόνον τῆς φύσεως ὑπερηγαπημένον βλάστημα, *In Nativit.*, col. 589; *In Præsent.*, col. 628, 629; la source non bourbeuse, ἡ ἀθόλωτος πηγή. *In Visit.*, col. 677. Sa beauté n'a pas été altérée. τὴν ἀνόθευτον περικειμένη ὡραιότητα. *In Nativ.*, col. 589. La concupiscence n'a eu aucune prise sur elle, et l'amour divin a progressé en elle parallèlement à la croissance

du corps. *In Annunt.*, col. 637, 649; *In Visit.*, col. 676.

Nous trouvons une doctrine plus explicite chez Théophylacte, archevêque de Bulgarie († fin du XIe siècle). Dans son homélie sur la Présentation de la Vierge au temple, il affirme positivement que Marie fut justifiée dès le sein maternel : « Il fallait, dit-il, que celle qui, par sa pureté et sa sainteté, l'emportait sur toute la nature, et qui avait été justifiée dès le sein maternel, échappât à la sévérité d'une loi qui n'était pas faite pour le juste, mais pour les seuls pécheurs » (il s'agit de la loi qui interdisait l'entrée du saint des saints). τὴν ὑπὲρ πᾶσαν τὴν φύσιν ἁγιασθεῖσαν τῇ καθαρότητι καὶ δικαιωθεῖσαν ἐκ μήτρας. *In Præsent. B. Mariæ, P. G.*, t. CXXVI, col. 137. L'expression ἐκ μήτρας, *ab utero*, est vague par elle-même, et peut s'entendre de tout le temps de la gestation. La justification ἐκ μήτρας peut tout aussi bien signifier la justification *in primo instanti conceptionis* que la sanctification *in utero matris, sed post conceptionem*. Les Pères disent que l'union du Verbe avec la nature humaine a eu lieu ἐκ μήτρας, c'est-à-dire *dès le premier instant de la conception*. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Commonitorium ad Cælestinum papam*, *P. G.*, t. LXXV, col. 85, 87; pseudo-Athanase, *Contra Apollinarium*, l. I, c. I, *P. G.*, t. XXVI, col. 1097. Par contre, la liturgie grecque emploie la même expression en parlant de la sanctification postérieure à la conception, de la sanctification *in utero* de saint Jean-Baptiste et de plusieurs autres personnages comme Samuel, Jérémie, Euthyme le Grand. Cf. les *Ménées* au 20 janvier, au 1er mai, etc. Quel sens Théophylacte donne-t-il, dans le cas présent, aux mots : δικαιωθεῖσαν ἐκ μήτρας ? Nul doute, d'après nous, qu'il ne veuille dire ce que nous a déjà dit le moine Théognoste, à savoir que Marie a reçu la grâce de la justification dès le premier instant de sa conception, et que, par conséquent, elle n'a pas contracté la tache originelle. Cette interprétation n'est pas seulement dans le sens général de la pensée byzantine, à l'époque où nous sommes arrivés. Elle est aussi commandée par le contexte et par d'autres passages des écrits de Théophylacte. Qu'on remarque, en effet, que les mots : δικαιωθεῖσαν ἐκ μήτρας, sont précédés de l'affirmation de la sainteté et de la pureté de Marie au-dessus de toute créature. Comment la mère de Dieu aurait-elle surpassé en pureté toute créature, si elle avait contracté, dès le premier instant de son existence, la souillure des enfants d'Adam, pour en être purifiée peu après par la grâce justifiante? Voici du reste un autre passage de la même homélie sur la Présentation qui nous indique suffisamment la véritable pensée de l'archevêque de Bulgarie : « La mort, escortée par le péché, qui lui prêtait main forte, étendait partout son empire et exerçait contre nous un pouvoir absolu. Conçus dans l'iniquité et enfantés dans le péché, nous devions nécessairement devenir la proie de la corruption. Aussi fallait-il que la génération humaine fût sanctifiée, et que le torrent de la mort, coulant par la vallée de la génération, fût arrêté dans son cours par le grand rempart de la sainteté. Puis donc qu'il en était ainsi, puisqu'il fallait que la voie qui nous introduit dans cette vie mortelle fût d'abord sanctifiée par la grâce : afin que le début et le terme se répondissent, celle qui doit enfanter le Verbe incarné est choisie, embellie de toutes les vertus et élevée au-dessus de toute créature. Elle naît de la tribu royale de Juda. A ses parents elle apparaît comme un fruit donné de Dieu... Elle les surpasse par la grâce et la sainteté autant que le mode d'habitation de Dieu en elle l'a emporté sur le mode d'habitation de Dieu en eux, » ἵνα καὶ τὰ τέλη τούτοις ἐπακολουθήσῃ κατάλληλα, ἐκλέγεται καὶ ἡ πρὸς τὸν τόκον ὑπηρετίσουσα, πάσαις χαριτωθεῖσα ταῖς ἀρεταῖς καὶ πάσης κτίσεως ὑπερέχουσα... καρπὸς ἀναφανεῖσα θεόσδοτος. *Ibid.*, col. 132-133. Notons enfin que, commentant les paroles de la salutation angélique et s'arrêtant sur le mot : εὐλογημένη, *benedicta*, Théophylacte lance, en passant, cette affirmation : « Ève avait été maudite, Marie est bénie, » ἐπεὶ δὲ κεκατήρατο ἡ Εὔα, εὐλογημένη αὕτη ἀκούει. *Enarratio in Evangelium Lucæ*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 701.

Dans un discours sur la Dormition de la sainte Vierge Jean Phournès, qui vivait au début du XIIe siècle, énumère parmi les merveilles dont Marie a été l'objet de la part de Dieu la suivante : « A cela il faut ajouter qu'aucune pensée coupable n'a jamais eu accès dans son cœur, à cause de sa pureté éminente... Sirach dit : Qui pourra se glorifier d'avoir un cœur pur, et qui pourra se proclamer en toute sincérité innocent de tout péché ?(Prov., XX, 9.) Comme la Vierge toute sainte appartenait à la famille humaine, elle aurait dû, elle aussi, comme les autres, être comprise dans cette sentence, mais parce que l'Esprit-Saint et bon et miséricordieux habitait dans son cœur et le sanctifiait, jamais elle ne fut assaillie d'aucune pensée coupable... A cause de la désobéissance d'Adam, notre âme se trouve divisée comme en deux parties; la partie inférieure subit la tyrannie des passions; la partie supérieure aspire aux choses célestes. Par l'action du Saint-Esprit, notre âme redevient une et peut s'attacher au bien par un élan indivisible. Mais si cet effet se produit en nous, qui sommes tout entiers de la terre et du limon fangeux, que faudra-t-il dire de celle qui est devenue la demeure de la divinité, après être née de la promesse, après avoir été donnée à ses parents comme un fruit sacré de leur prière, de celle que le Saint-Esprit forma et éleva dès le berceau, qu'il nourrit d'une nourriture céleste dans le Saint des saints? » εἰ δὲ τοῦτο ἐφ' ἡμῶν, τῶν τῆς γῆς ὅλων ὄντων καὶ τῆς βορβορώδους ἰλύος καὶ αἰσθήσεως, τί χρὴ περὶ τῆς θεότητος δοχεῖον γενομένης, ἐξ ἐπαγγελίας φυείσης πρότερον καὶ καρπὸς εὐχῆς ἱερὸς ἱερῶν γεννητόρων οὔσης, ἣν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον νηπιόθεν διέπλασε καὶ ἐπαιδαγώγησε. *In Dormitionem Deiparæ*, édité à la fin des homélies de Théophane Kérameus par G. Palamas : Θεοφανοῦς τοῦ Κεραμέως ὁμιλίαι εἰς εὐαγγέλια κυριακὰ καὶ ἑορτὰς τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, Jérusalem, 1860, p. 272. Phournès, on le voit, met clairement en relation l'impeccabilité de Marie et son exemption de la concupiscence avec sa sainteté originelle, due à une intervention spéciale de Dieu. Marie n'est pas, comme nous, de la terre et du limon fangeux. Sa naissance a été sainte. Elle est le fruit sacré de la prière.

C'est par l'exemption de la tare originelle que le même orateur explique le privilège de l'assomption glorieuse, dont la mère de Dieu a été l'objet : « Dès l'origine, dit-il, les deux corps de nos premiers parents devinrent la proie de la corruption, à cause de la transgression qui causa leur chute; d'eux le virus mortel de cette corruption s'est transmis à nous tous. Voilà pourquoi maintenant, pour la première fois, deux corps, secouant la corruption, sont devenus les prémices de l'incorruptibilité que nous attendons, » διὰ τοῦτο καὶ νῦν δύο σώματα πρώτως τὴν φθορὰν ἀποτιναξάμενα, ἀπαρχὴ τῆς ἐλπιζομένης ἀφθαρσίας γεγόνασι. *Ibid.*, p. 273. Adam et Ève pèchent, et leurs corps subissent les premiers le châtiment qui va atteindre leur postérité. Jésus et Marie, parce qu'ils n'ont jamais péché, parce qu'ils n'ont aucune part à la faute originelle, échappent au châtiment qui accompagne cette faute, et leurs corps sont les premiers à revêtir l'incorruptibilité. Jésus et Marie forment donc un groupe à part dans l'humanité. Lui est le nouvel Adam; elle est l'Ève nouvelle. Tout comme le premier Adam et la première Ève présidaient à l'humanité déchue, ainsi eux deux sont à la tête de l'humanité renouvelée, qui vit dans l'espoir de l'immortalité glorieuse.

Le poète Théodore Prodromos, qui vivait sous les Comnènes, a laissé un *Commentaire des canons de saint Cosmas de Jérusalem et de saint Jean de Damas*, dans lequel se lit le passage suivant : « Le feu de la divinité ne consuma point le sein virginal, dit le mélode. S'il est vrai, comme dit l'Écriture, que Dieu est un feu qui consume le péché, comment aurait-il pu consumer la Vierge qui le reçut dans son sein? Il est absolument impossible, en effet, de supposer ou d'imaginer en elle la plus légère trace de souillure ou de péché... Comment, dès lors, ce feu immatériel, qui dévore les péchés, aurait-il pu consumer le corps saint, immaculé et complètement exempt de toute souillure de la Toujours-Vierge? Rien dans ce corps qui pût être la proie des flammes divines, rien de peccamineux, » ἐν ᾗ οὐδὲν ὁπωστιοῦν ῥυπαρίας ἢ ἁμαρτίας ἴχνος ὑπονοῆσαι ἢ φαντασθῆναι ὅλως ἐνδέχεται. Πῶς ἂν ἔφλεξε τὸ ἄσπιλον καὶ παναῤῥύπαρον καὶ ἅγιον τῆς ἀειπαρθένου σῶμα. H. M. Stevenson, *Theodori Prodromi commentarii in carmina sacra melodorum Cosmæ Hierosolymitani et Joannis Damasceni*, Rome, 1888, p. 52. Quand Théodore affirme qu'il est absolument impossible de supposer ou d'imaginer en Marie la moindre trace de souillure ou de péché, il n'a pas seulement en vue les péchés personnels, mais aussi la souillure originelle. Ce théologien d'aventure, en effet, parle plus de vingt fois de cette souillure dans le commentaire liturgique d'où nous avons tiré le passage qu'on vient de lire. Il l'appelle « le péché qui se glisse furtivement en nous pour notre malheur, » ἡ παρεισφθαρεῖσα κακῶς ἡμῖν ἁμαρτία, *ibid.*, p. 35; la mort, la corruption, la souillure que lave le baptême, la souillure peccamineuse de la nature humaine, βάπτισμα κάθαρσις ὑπάρχει τῆς ἁμαρτίας τῶν ἐκ γῆς πλασθέντων, — ὁ ἁμαρτητικὸς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ῥύπος, p. 76, 79.

L'historien et théologien Michel Glykas, qui mourut dans les premières années du XIIe siècle, a manifesté sa croyance à la conception immaculée de Marie en parlant de son assomption glorieuse. A deux reprises, dans ses *Annales*, *P. G.*, t. CLXVIII, col. 440, et dans sa *XXIIe lettre théologique*, S. Eustratradès, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, Athènes, 1906, t. I, p. 262, il a transcrit le passage de l'homélie de Jean Phournès sur la Dormition que nous avons cité plus haut, où il est question des deux corps de Jésus et de Marie, prémices de l'incorruptibilité, par opposition aux deux corps d'Adam et d'Ève soumis aux ravages de la corruption à cause de la transgression.

Nous trouvons aussi un témoin du privilège marial en Néophyte le Reclus († vers 1220), qui a laissé un volumineux sermonnaire encore inédit. Le cod. *1189* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris renferme deux de ses homélies mariales pour les fêtes de la Nativité et de la Présentation au temple. L'homélie sur la Nativité contient ce passage significatif : « Anne, délivrée par le créateur de la nature des liens de la stérilité, conçoit de son époux, Joachim, Marie, la Fille de Dieu, qu'elle a enfantée aujourd'hui comme les prémices de notre salut et la mère immaculée de Dieu le Verbe, et comme les prémices de la rénovation de notre nature vieillie et ternie par la transgression du commandement divin, καὶ ἀπαρχὴν καινουργίας τῆς παλαιωθείσης διὰ παραβάσεως θείας ἐντολῆς καὶ ἀφανισθείσης φύσεως ἡμῶν. Imitant la femme de la parabole, qui mêle un peu de levain à trois mesures de farine pour faire lever toute la pâte, le créateur a renouvelé par ce levain très pur formé de ses mains divines (la Vierge) toute notre pâte vieillie, διὰ τῆς θεοπλάστου ζύμης ταύτης καὶ ὑπερκαθάρου ὅλον τὸ παλαιωθὲν φύραμα ἡμῶν ἀναπλάσας ὁ πλαστουργὸς ἐκαινούργησε. Mais voici le plus étonnant, la merveille des merveilles : le Boulanger divin, qui est la bonté même, s'est mêlé lui-même d'une manière ineffable à ce levain très pur, et, en ayant pris une petite partie, il a travaillé d'une manière admirable toute la pâte et toute la fournée. C'est pourquoi il disait dans la suite : Je suis le pain vivant; je suis le pain de vie. Celui qui me mange n'aura jamais faim; » τῇ καθαρωτάτῃ ζύμῃ ταύτῃ συνέμιξεν ἑαυτὸν ἀῤῥήτως ὁ ὑπερκάθαρος ἀρτοποιός, καὶ ἐξ αὐτῆς μέρος τι ἀναλαβόμενος, ὅλον τὸ φύραμα ἡμῶν καὶ ὅλην τὴν διαρτίαν εἰργάσατο θαυμασίως. *Cod. cit.*, fol. 13 v°. Sous une comparaison vulgaire, Néophyte cache ici une pensée profonde. Il indique bien la raison pour laquelle la Vierge devait être séparée de la masse du genre humain infecté par le péché d'origine. Devant fournir au Verbe une chair immaculée, il fallait qu'elle fût elle-même exempte de toute souillure; il fallait qu'elle fût les prémices de l'humanité restaurée. C'est pourquoi Dieu est intervenu directement pour former sa future mère, que notre moine appelle un levain pétri de ses mains divines, θεόπλαστος ζύμη.

Germain II, patriarche de Constantinople (1222-1240), a composé, entre autres discours, une longue homélie sur l'Annonciation, qu'a publiée A. Ballerini, *Sylloge*, t. II, p. 283-382. Deux passages de cette pièce méritent d'être cités ici. Expliquant les paroles de la Vierge à l'ange : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? » l'orateur s'écrie : « Que tu ne connaisses point d'homme, ce n'est pas là pour toi chose bien considérable. La merveille, c'est que ton esprit est d'une pureté souveraine et reste inaccessible au moindre mouvement déréglé et inconvenant. Tu es un paradis planté par Dieu, et dès que tu as été engendrée d'après les lois particulières qui t'ont donné ta nature, Dieu a chargé les chérubins d'agiter en cercle autour de toi leur épée flamboyante pour te conserver de toute part inaccessible aux embûches du serpent perfide, » παράδεισος εἶ θεοφύτευτος· καὶ ἐξ ὅτου τοῖς σοῖς πεφυτουργῆσαι φυτοσπόροις φύσεως νόμοις, τὰ Χερουβὶμ ἔταξεν ὁ Θεός καὶ τὴν φλογινὴν ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην κυκλόθεν σου στρέφεσθαι, καὶ παντόθεν ἀνεπιβούλευτον συντηρεῖν ἐκ τοῦ δολιόφρονος ὄφεως. *Op. cit.*, p. 370-371. L'idée de la sainteté originelle de Marie et de sa préservation de la tache originelle nous paraît se dégager clairement de ce passage. Germain marque bien que l'intervention spéciale de Dieu dans la formation de sa future mère a eu lieu dès le premier instant de sa conception, ἐξ ὅτου πεφυτουργῆσαι τοῖς σοῖς φυτοσπόροις φύσεως νόμοις. Du reste, la même doctrine est exprimée dans cet autre passage : « Ève a été maudite; Marie a été remplie de la grâce. La racine est amère; le fruit est plus doux que le miel. La racine a été ensevelie dans la terre pour y être la proie de la corruption; le fruit plane au-dessus de la terre par l'incorruptibilité qui vient de la sainteté; car là où se trouve la sainteté, là aussi se trouve l'incorruptibilité, κεκατήραται ἡ Εὔα, κεχαρίτωται δὲ ἡ Μαριάμ· ἡ ῥίζα πικρά, ὁ δὲ καρπὸς γλυκύτερος μέλιτος... ὅπου γὰρ ἡ ἁγιωσύνη, ἐκεῖσε καὶ τὸ ἀκήρατον. Les premiers membres de notre nature ont été ensevelis dans la terre pour servir de tête (de souche à l'arbre de l'humanité), et ces racines sont devenues la proie des vers. Mais voici qu'enfin le fruit a reçu l'incorruptibilité en partage, et, contrairement à l'ordre de la nature, il infuse cette incorruptibilité aux racines. Le rejeton régénère ceux qui l'ont porté... La Vierge, en effet, surpassant incomparablement par son innocence et sa pureté la nature dont elle est issue, et placée comme au sommet de l'humanité, a reçu la première la pluie divine qui descend du ciel. » *Ibid.*, p. 308-310.

2° *Théologiens des XIVe et XVe siècles.* — Au XIVe siècle, la théologie mariale atteint son apogée, à Byzance. Tous les grands théologiens de cette époque rivalisent

de zèle pour honorer la Toute-Sainte par quelque discours particulièrement soigné. La plupart de ces morceaux sont malheureusement inédits. Nous avons pu en consulter quelques-uns. Ils sont en général remarquables pour le fond comme pour la forme, et presque tous formulent d'une manière expresse ou équivalente la doctrine de la conception immaculée.

Signalons d'abord le discours de Jean Gabras sur la Présentation de Marie au temple, publié dans le IIIe volume des *Anecdota græca* de Boissonnade, Paris, 1831, p. 71-111, et non encore utilisé par les historiens de l'immaculée conception, Migne ayant oublié de l'insérer dans sa Patrologie. L'intervention spéciale de Dieu dans la naissance de Marie y est particulièrement mise en relief : « De même, dit l'orateur, que, lorsque Dieu créait le ciel et disposait le cours harmonieux des astres, tous les anges le louèrent; de même, lorsque Dieu créait cette Vierge, lui donnant d'abord les premiers traits encore indistincts, puis achevant de lui donner la forme humaine, tout le chœur de l'armée céleste, instruit par Dieu lui-même de la grandeur du mystère, éclata en hymnes de louange. C'était là, en effet, une grande œuvre, une merveille jetant dans l'admiration les anges et les hommes. Les choses les plus éloignées les unes des autres se trouvaient réunies. La terre, oublieuse de sa nature, s'élevait miraculeusement jusqu'au ciel, et le ciel, sans rien perdre de sa dignité, s'abaissait vers la terre. La terre fut alors remplie de la connaissance de la gloire du Seigneur (Habacuc, II, 14); l'univers se sentit près de Dieu, et une joie divine s'empara de lui. » *Op. cit.*, p. 82-83. Cette joie apportée par la naissance de Marie, Gabras l'oppose à la tristesse causée aux hommes par la désobéissance d'Adam et d'Ève, désobéissance qui a attiré sur les hommes la condamnation. *Ibid.*, p. 84. C'est qu'en effet Marie doit, d'après les desseins éternels de Dieu, régénérer l'humanité pécheresse. *Ibid.*, p. 100.

De Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique († 1360), soixante-cinq homélies ont été publiées; quarante-trois se trouvent dans la *P. G.* de Migne, t. CLI, vingt-deux autres dans le recueil de Sophoclis, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι κβ', Athènes, 1861. La doctrine mariale qui y est contenue, et qui est restée inaperçue, est de tout point remarquable et mérite de retenir l'attention. Quand on parcourt ces pièces, une chose frappe tout d'abord : c'est l'insistance que met le docteur hésychiaste à rappeler l'universalité du péché originel, à dire que Jésus-Christ seul a été conçu sans péché, et qu'il n'aurait pu être immaculé ni un homme nouveau, s'il avait eu un père selon la chair. Il semble que l'idée de la sainteté initiale de la mère de Dieu soit résolument écartée par ces déclarations réitérées. Il n'en est rien cependant. Palamas a eu une vue très nette de la difficulté à concilier la conception immaculée de la Vierge avec sa naissance selon les lois ordinaires, difficulté d'autant plus grande pour lui qu'il paraît, à certains endroits, considérer le péché originel comme une sorte de qualité morbide se transmettant par la génération. Cette difficulté, il l'a résolue d'une manière tout à fait inattendue. Voici le texte capital qui nous livre le fond de sa pensée. Il est tiré d'une homélie sur la généalogie du Christ et de sa mère : « Le premier homme, cédant aux suggestions malignes du Méchant, transgressa le commandement divin, perdit l'Esprit, gage de sa filiation divine, et traversa ainsi le dessein de Dieu. Mais comme la grâce est sans repentance et son dessein infaillible, un choix est fait parmi les descendants d'Adam, afin qu'après de longs siècles se trouve à la fin un vaisseau convenable de cette grâce et de cette divine filiation pour la réalisation du plan divin, afin qu'apparaisse un vase d'élection digne de servir à l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine, union qui non seulement élèvera notre nature à un état surnaturel, mais qui rétablira dans l'état primitif le genre humain tout entier. Ce vaisseau, ce vase d'élection, c'est la fille de Dieu, la Vierge, mère de Dieu, qui l'a été. C'est pourquoi elle a été proclamée pleine de grâce par l'archange Gabriel, comme étant véritablement l'élue des élues et le vase sans tache et immaculé, bien digne de coopérer à l'incarnation et de recevoir la personne théandrique. Cette Vierge, Dieu se l'est donc réservée avant tous les siècles. Il l'a choisie parmi toutes les générations et lui a départi la grâce dans une mesure supérieure à celle de tous les autres, faisant d'elle-même, avant même son enfantement merveilleux, la Sainte des saints, et lui faisant les honneurs de sa propre maison dans le Saint des saints. » *In Christi genealogiam*, Sophoclis, *op. cit.*, p. 213-214. Palamas explique ensuite en quoi a consisté ce choix de Dieu parmi les descendants d'Adam, et il nomme quelques-uns des ancêtres bénis de la Vierge : Seth, Énos, Hénoch, Lamech, Noé. Puis il continue en ces termes : « L'Esprit-Saint préparait à l'avance la venue en ce monde de la mère de Dieu. Il choisissait dès l'origine et purifiait la série de ses ancêtres, admettant ceux qui étaient dignes de ce choix, rejetant complètement les indignes. C'est au sujet de ces derniers que le Seigneur dit un jour : Mon Esprit ne restera point dans ces hommes, parce qu'ils sont chair (Gen., VI, 3). C'est qu'en effet, bien que la Vierge, à qui le Christ a emprunté son humanité, soit née de la chair et de la semence d'Adam, cette naissance ne s'est cependant pas produite sans l'intervention du Saint-Esprit qui, dès l'origine, a, de diverses manières, purifié les ancêtres, les choisissant suivant leurs mérites parmi les générations. Voyez comme il est clair, pour tous ceux dont l'Esprit-Saint illumine l'intelligence, que toute l'Écriture inspirée a été composée à cause de la Vierge, mère de Dieu, » προφκονόμει δὲ καὶ τὴν ταύτης εἰς τὸ εἶναι πρόοδον ἄνωθεν ἐκλεγόμενον καὶ ἀνακαθαῖρον τὴν τοῦ γένους σειρὰν... Εἰ γὰρ καὶ ἐκ σαρκὸς καὶ σπέρματος Ἀδὰμ ἡ Παρθένος, ἐξ ἧς τὸ κατὰ σάρκα Χριστός, ἀλλ' ἐκ Πνεύματος ἁγίου, κἀκείνου πολυειδῶς ἄνωθεν καθαιρομένου, τῶν κατὰ γενεὰς ἀριστίνδην ἐκλεγομένων. *Ibid.*, p. 216.

Voilà donc comment Dieu s'y est pris pour écarter de sa future mère, élue avant tous les siècles, la souillure originelle, qui aurait dû l'atteindre, en vertu de sa descendance d'Adam. Il a pris soin, dès l'origine, de lui choisir des ancêtres dignes d'elle. Il les a purifiés, de manière à ce qu'à la fin, εἰς τέλος, poussât sur cette souche ainsi sanctifiée une tige immaculée, la Vierge, fille de Dieu, digne par sa pureté de devenir sa mère, car « il est une chose impossible à Dieu : c'est de s'unir à ce qui est impur, avant de l'avoir purifié. C'est pourquoi il fallait de toute nécessité, pour concevoir et enfanter l'ami et l'auteur de toute pureté, une Vierge très pure et parfaitement immaculée, » διὰ τοῦτο καὶ ἀμολύντου τελέως καὶ καθαρωτάτης ἐξ ἀνάγκης ἔδει παρθένου. *In Præsent. Deiparæ*, Sophoclis, p. 123. Pour restaurer le genre humain, dit encore Palamas, le Verbe devait s'unir hypostatiquement à la nature humaine, et il lui fallait une chair qui fût à la fois nouvelle et tirée de notre masse pour nous renouveler nous-mêmes par nous-mêmes. Il a trouvé en la Vierge Marie une parfaite coopératrice pour réaliser son dessein. C'est elle qui lui a fourni de sa propre substance une nature immaculée. *Ibid.*, p. 120. On ne voit pas très bien en quoi a consisté au juste cette sorte de purification progressive des ancêtres de Marie. Mais l'important pour nous est que Palamas affirme une intervention spéciale du Saint-Esprit pour préserver la Vierge de la souillure originelle, afin qu'elle pût donner au Verbe une chair tout immaculée, une chair à la fois nouvelle et nôtre, σαρκὸς καινῆς ὁμοῦ καὶ ἡμετέρας.

Le docteur hésychiaste exprime de plusieurs autres manières la sainteté originelle de la mère de Dieu. Il l'appelle un monde nouveau et un paradis merveilleux, et l'image non mensongère de la noblesse primitive de l'humanité, τῆς ἄνωθεν ἀνθρωπίνης εὐγενείας ἀψευδὲς ἄγαλμα. Sophoclis, p. 6. « Voulant créer une image de la beauté absolue et manifester clairement aux anges et aux hommes la puissance de son art, Dieu a véritablement fait Marie toute belle. Il a réuni en elle toutes les beautés partielles, qu'il a distribuées aux autres créatures, et l'a constituée le commun ornement de tous les êtres visibles et invisibles; ou plutôt il a fait d'elle comme un mélange de toutes les perfections divines, angéliques et humaines, une beauté sublime embellissant les deux mondes, s'élevant de terre jusqu'au ciel et dépassant même ce dernier... Elle est aux frontières du créé et de l'incréé, αὕτη μόνη μεθόριόν ἐστι κτιστῆς καὶ ἀκτίστου φύσεως. *In Dormit. Deiparæ*, *P. G.*, t. CLI, col. 468, 472. Seule parmi tous les hommes, Marie est apparue parfaite en tout, ne manquant d'aucune perfection à n'importe quel point de vue, μόνην τῶν ἀνθρώπων ἐξ αἰῶνος μηδενὸς ἐλλιπῆ κατὰ μηδὲν φανεῖσαν. *In Præsent.*, II, Sophoclis, p. 142-143.

Se faisant de la sainteté de Marie une idée si sublime, Palamas ne pouvait évidemment entendre que d'une augmentation de sainteté cette purification du jour de l'annonciation dont parlent certains anciens textes : « Tu es déjà sainte et pleine de grâce, ô Vierge, dit l'ange à Marie; mais le Saint-Esprit viendra de nouveau sur toi, t'apportant une augmentation de sainteté comme préparation au mystère divin qui va s'accomplir en toi, » δι' ἁγιασμοῦ προσθήκης ὑψηλοτέρας ἑτοιμάζον καὶ προκαταρτίζον τὴν ἐν σοὶ θεουργίαν. *In Annunt.*, *P. G.*, *ibid.*, col. 176.

Les louanges que Nicolas Cabasilas († 1363) donne à la Toute-Sainte ne sont pas inférieures à celles que nous venons d'entendre sur les lèvres de Grégoire Palamas. Dans trois homélies mariales encore inédites et conservées dans le cod. *1213* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, ce théologien développe surtout cette pensée que « Marie est le type idéal de l'humanité, qu'elle seule a pleinement réalisé l'idée divine de l'homme; qu'elle est l'homme par excellence. » Il parle d'abord d'une intervention toute spéciale de Dieu pour former le corps et l'âme de sa future mère. Sans doute plusieurs autres saints personnages ont partagé avec Marie le privilège de naître par miracle de parents stériles, à la suite de prières adressées au Seigneur. Mais entre la naissance de la Vierge et la leur, il y a toute la différence qui existe entre la cause et ses effets, entre la réalité et la figure : « Marie seule a été véritablement le fruit d'une prière sainte, parce qu'en elle il n'y avait rien qui pût inspirer l'aversion ou la haine. Seule, elle a été un don de Dieu, digne à la fois d'être donné à ceux qui le demandaient, et d'être reçu par eux; rien, en effet, dans ce présent, qui fût indigne de la main du donateur et de celle du destinataire. C'est pourquoi il était naturel que la nature ne pût contribuer en rien à la génération de l'Immaculée, et que Dieu fît tout en cette œuvre, écartant la nature pour former lui-même immédiatement, pour ainsi dire, la Bienheureuse, comme il créa le premier homme. Et la Vierge, en effet, n'est-elle pas, à proprement parler, le premier homme, la première et la seule qui ait montré en elle la nature humaine? » ἐπεὶ καὶ μάλιστα καὶ κυριώτατα πρῶτος ἄνθρωπος ἡ παρθένος ἡ πρώτη καὶ μόνη τὴν φύσιν ἔδειξεν. *Homil. in Nativ. B. Mariæ*, *cod. cit.*, fol. 3 r°. Cette dernière pensée, Cabasilas ne cesse de la répéter : « Seule parmi les hommes qui ont vécu ou vivront au cours des siècles, la Vierge a tenu ferme contre l'iniquité, depuis le commencement de son existence jusqu'à la fin; seule, elle a remis à Dieu dans son intégrité la beauté qu'il nous donna, καὶ τῷ Θεῷ τὸ παρ' αὐτοῦ δοθὲν ἡμῖν ἀκήρατον ἀπέδωκε κάλλος; seule de tous les hommes qui ont vécu dans le passé ou qui vivront dans l'avenir, la bienheureuse Vierge a gardé la forme humaine dans toute sa splendeur, pure de toute forme étrangère. Aucun des autres, dit le prophète, n'est exempt de souillure, τὴν ἀνθρωπείαν ἰδέαν σώσασα λαμπρῶς εἴδους εἰλικρινῆ παντὸς ἀλλοτρίου μόνη τῶν γενομένων καὶ τῶν ἔπειτ' ἐσομένων ἀνθρώπων ἡ μακαρία παρθένος. *Ibid.*, fol. 4 v°.

La pureté absolue de Marie et son exemption de la faute originelle sont proclamées en plusieurs autres endroits des mêmes homélies : « Le mur de séparation, la barrière de l'inimitié n'existaient pas pour elle, et tout ce qui tenait le genre humain éloigné de Dieu était enlevé de son côté. Avant la réconciliation commune, elle seule fit sa paix; ou plutôt elle n'eut jamais, en aucune manière, besoin de réconciliation, ayant, dès l'origine, tenu la première place dans le chœur des amis. Mais c'est pour les autres hommes qu'elle fut médiatrice de paix, μᾶλλον δὲ σπονδῶν ἐκείνη μὲν οὐδαμῶς οὐδεπώποτε ἐδεήθη, κορυφαῖος ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ τῶν φίλων ἱσταμένη χορῷ. » *In Annuntiationem*, fol. 17 v°. Le rôle de la Vierge a été tout pareil à celui de l'arche, qui, lors du naufrage universel de la terre, sauva l'homme et sa postérité, et échappa elle-même à la catastrophe commune. *Ibid.* Marie, dit encore Cabasilas, est la terre nouvelle et le nouveau ciel : elle est terre, parce qu'elle tire son origine d'ici-bas; mais c'est une terre nouvelle, parce que par aucun endroit elle ne tient de ses ancêtres, et qu'elle n'a pas hérité de l'antique levain. Elle est, selon l'expression de saint Paul, une pâte nouvelle, et commence une race nouvelle, γῆ μὲν ὅτι, ἐκεῖθεν· καινὴ δὲ, ὅτι τοῖς προγόνοις οὐδαμόθεν προσῆκεν, οὐδὲ τῆς παλαιᾶς ἐκληρονόμησε ζύμης, ἀλλ' αὐτὴ, κατὰ τὸν τοῦ Παύλου λόγον, φύραμα νέον κατέστη, καὶ νέου τινὸς ἤρξατο γένους. *In Dormitionem*, fol. 37 v°. La Vierge est l'épouse toute belle des Cantiques, en qui il n'y a aucune tache : « Le ciel lui-même, dit l'Écriture, n'est pas pur devant toi, Seigneur (Job, XV, 15). » Mais l'amie de Dieu, la Vierge, n'est pas seulement pure de tout mal; elle est belle; et pas simplement belle, mais toute belle : Tu es toute belle, est-il écrit (Cant., IV, 7). De même que la lumière que nous voyons, tout en embellissant les choses visibles, ne se trouve pas en elles toutes, mais seulement dans le disque du soleil; de même la beauté de l'humanité, et toute la noblesse et la grâce qui ornaient notre nature avant qu'elle perdît Dieu, et tout l'éclat qu'elle aurait eu, si elle avait observé la loi, la sainteté qu'elle avait, et celle qu'elle n'a pas eue et qu'elle aurait dû avoir se sont concentrées dans la bienheureuse Vierge seule. *Ibid.*, fol. 38 v°. Personne n'a été saint avant la bienheureuse Vierge; elle a été la première et la seule à être absolument exempte de péché. Elle s'est montrée sainte, et sainte entre les saints et plus encore, οὐδεὶς γὰρ ἅγιος πρὶν εἶναι τὴν μακαρίαν, ἀλλὰ πρώτη καὶ μόνη τῆς ἁμαρτίας καθάπαξ ἀπηλλαγμένη, ἑαυτήν τε ἁγίαν ἔδειξε, καὶ ἁγίαν ἁγίων καὶ εἴ τι μεῖζον. *Ibid.*, fol. 40. Si quelques saints docteurs ont dit qu'elle avait été préalablement purifiée par le Saint-Esprit avant de devenir la mère du Sauveur, il faut croire qu'ils ont entendu cette purification dans le sens d'une augmentation de grâces. Les docteurs parlent, en effet, des anges de la même manière, et disent qu'ils sont purifiés, bien qu'il n'y ait en eux rien de mauvais. τὴν κάθαρσιν προσθήκην χαρίτων αὐτοῖς βούλεσθαι χρὴ νομίζειν, οἳ καὶ τοὺς ἀγγέλους τὸν τρόπον τοῦτον φασὶ καθαίρεσθαι παρ' οἷς οὐδὲν πονηρόν. *In Nativit. Deiparæ*, fol. 7 v°.

Nicolas Cabasilas ne se contente pas d'affirmer la parfaite pureté et sainteté de Marie. Il donne les rai-

sons de ce privilège. La première de ces raisons est ainsi formulée : « Il n'est pas vraisemblable que Dieu n'ait pas orné sa mère de tous les biens, qu'il ne l'ait pas faite aussi bonne, aussi belle, aussi parfaite que possible, οὔτε τὸν Θεὸν εἰκὸς τὴν μητέρα τὴν ἑαυτοῦ μὴ πᾶσι κοσμῆσαι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ πρὸς τὸν πάντων ἄριστον καὶ κάλλιστον καὶ τελεώτατον πλάσαι τρόπον. » *In Annunt.*, fol. 20 v°. Dieu ne pouvait s'incarner que dans une créature tout à fait innocente. Si la Vierge avait eu la moindre accointance avec le péché, il ne serait pas descendu. *In Nativ.*, fol. 6 v°.

La seconde raison qui postulait pour Marie l'exemption de tout péché et de toute souillure est l'honneur même du créateur considéré comme tel. Dieu portait dans son intelligence l'idée de l'homme parfait, de l'homme pleinement conforme à ses desseins. En créant Adam, il avait voulu réaliser cet idéal, mais le péché avait contrecarré son plan. Pour la gloire de l'artiste divin, pour l'honneur du législateur suprême, il fallait qu'une créature humaine, au moins une, produisît au dehors dans toute sa splendeur le concept divin; il fallait un homme pleinement homme montrant par l'exemple de sa parfaite obéissance que le législateur n'avait pas manqué de sagesse et n'avait pas imposé une loi impossible à observer. Le second Adam ne pouvait être cet homme pour deux raisons : tout d'abord, étant Dieu par nature, il ne pouvait montrer en sa personne notre nature dans sa simplicité. Par ailleurs, étant absolument impeccable, il ne se trouvait pas dans la condition de l'homme ici-bas, il ne pouvait choisir entre le bien et le mal. Cet homme idéal, c'est la Vierge qui l'a été, en vertu des décrets divins. *Ibid.*, fol. 8-9.

La troisième raison est aussi fort ingénieuse. Il fallait, dit notre théologien, qu'avant de s'unir dans la personne du Verbe, les deux natures, la divine et l'humaine, fussent manifestées séparément dans leur intégrité respective, ἑκατέραν φανῆναι πρότερον ἑκάτερον ἀκραιφνές. *Ibid.*, fol. 9 v°.

Enfin, pour réaliser son grand dessein de réformer notre nature et de la couronner par la merveille de l'union hypostatique, Dieu attendait un aide digne de lui être associé. Cet aide, il l'a trouvé en Marie : « L'Immaculée n'a pas créé l'homme, mais elle l'a trouvé dans la perdition. Elle ne nous a pas donné la nature, mais elle l'a conservée. Elle a prêté son concours à l'artiste pour réaliser son chef-d'œuvre. A ce chef-d'œuvre elle a rendu ce qu'il était auparavant; l'artiste, lui, lui a ajouté ce qu'il n'était pas; mais il n'aurait pas fourni ce second élément, s'il n'avait trouvé le premier. » *Ibid.*, fol. 10 r°.

Mathieu Cantacuzène, empereur de Constantinople (1354-1356), a laissé un commentaire du Cantique des cantiques, dans lequel on trouve plusieurs affirmations indirectes de l'absolue sainteté de Marie. Non seulement la Vierge est l'épouse toute belle en laquelle il n'y a point de tache, *P. G.*, t. CLII, col. 1037, mais encore elle a été la première à échapper aux liens des démons, πρώτην τὴν παρθένον τοὺς ἐκείνων διαφυγοῦσαν δεσμούς, *ibid.*, col. 1040; elle seule est venue au monde comme étant du principe de la foi, σὺ μόνη, ὡς ἀπ' ἀρχῆς τῆς πίστεως οὖσα, ἐλεύσῃ πρὸς τὸν βίον. *Ibid.* Après la malédiction, la terre produisit des épines, source d'amertume pour les hommes. La cause de cette malédiction a été supprimée, quand a paru le doux fruit de vie; mais avant lui, devait s'épanouir la fleur, parmi les femmes qui ont eu la tristesse en partage. *Ibid.*, col. 1016.

Nous retrouvons la doctrine de Nicolas Cabasilas dans les homélies mariales de l'un de ses successeurs sur le siège de Thessalonique, Isidore Glabas († 1397). Comme Cabasilas, Isidore voit en Marie le type idéal de l'humanité. C'est à cause d'elle que Dieu a dit, en formant l'homme : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » car ni Adam ni aucun autre n'a réalisé pleinement l'idée divine de l'homme, οὐδὲ γὰρ Ἀδάμ, οὐκ ἄλλος τις τῶν ἐξ ἐκείνος τὸ τοῦ ἀνθρωπείου μέτρον πεπλήρωκεν ἐντελῶς ὕψους. *Homilia in Annunt.*, Ballerini, *Sylloge*, t. II, p. 426-427. Elle est l'homme tout à fait nouveau, ὁ καινότατος, créé à la ressemblance divine pour coopérer avec Dieu au salut des hommes. *Ibid.*, p. 428-429. « Du haut du ciel Dieu regardait, cherchant s'il trouverait sur terre quelqu'un qui fût selon son cœur et qui parût capable de délivrer les hommes. Et il n'en découvrait pas un seul : tous n'étaient bons à rien; tous étaient infectés du venin du serpent. Mais voici qu'après de nombreuses générations apparaît la Toute-Immaculée, ce chef-d'œuvre sublime dont la vertu, pour employer l'expression du prophète, a couvert les cieux, et dont l'éclat a rayonné sur toute la terre, au point d'éclipser l'astre qui nous éclaire. Dieu alors opère par la Vierge de grandes merveilles. Il délivre les captifs des mains du tyran et rend maîtres ceux qui étaient esclaves. *Ibid.*, p. 396-397.

Isidore parle à maintes reprises de l'intervention spéciale de Dieu dans la formation de sa future mère, intervention qui a eu pour effet d'écarter d'elle la souillure originelle : « Joachim et Anne sont magnifiquement exaucés dans leur demande, et ils engendrent ce fruit merveilleux qui est apparu comme la beauté et l'ornement de toute la terre... Il convenait, en effet, que des personnages à l'âme si élevée, qui étaient parvenus au sommet de la perfection, qui préféraient Dieu à toute chose terrestre, dont l'esprit brillait d'une lumière divine, ne devinssent pas les parents d'une autre que de cette bienheureuse Vierge, et il convenait aussi que celle-ci, dont la grandeur est ineffable, ne fût pas la fille d'autres que de ceux-là. Il fallait de plus que la cause première et déterminante de l'union dans laquelle la Vierge devait être conçue ne fut pas autre chose qu'un entretien avec Dieu, afin que, de la manière que cela était possible, la Toute-Immaculée seule pût échapper à la loi dont parle le prophète et affirmer d'elle-même : « Je n'ai pas été « conçue dans l'iniquité; » je suis la seule dont la mère n'a pas conçu dans le péché; et cela même est compté au nombre des merveilles que le Tout-Puissant a opérées en moi, ἵν' ὡς οἷόν τε ἦν, ἡ πάναγνος ἔχοι μόνη καὶ τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο διαφυγεῖν· καὶ οὐκ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, οὐκ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με μόνην ἡ μήτηρ μου, περὶ ἑαυτῆς φάσκειν, ἐκείνῳ καὶ τούτου συμπεριειλημμένου τῷ καταλόγῳ, ὧν μοι μεγαλείων ἐποίησεν ὁ δυνατός. » *In Præsentationem Deiparæ*, Ballerini, *op. cit.*, p. 443-445. De ce passage il convient de rapprocher cet autre, tiré de l'homélie sur la Nativité : « Comme les justes (Joachim et Anne) persévéraient dans leur prière, voici que l'ange apparut à l'un et à l'autre : « Votre prière « a été exaucée, dit-il; il vous naîtra une enfant dont « la gloire se répandra par toute la terre. » L'effet suivit la parole de l'ange, et la fille de Dieu, la nouvelle créature, τὸ καινὸν πλάσμα, fut engendrée... Elle était véritablement un rejeton de la prière et de la crainte du Seigneur, cette enfant de salut, que Dieu de sa propre main embellit de grâces inénarrables. » *Op. cit.*, t. I, p. 233-234.

L'intervention sanctificatrice de Dieu en faveur de Marie est encore marquée dans les homélies de notre orateur par les expressions suivantes : la Vierge est un rejeton sacré que Dieu a formé, θεουργικώτατον γέννημα, *ibid.*, p. 247; un vase façonné par ses mains, τὸ θεοποίητον ἄγγος. *In Præsent.*, t. II, p. 451. Dieu a toujours été avec elle, avant de s'incarner en elle. *In Nativ.*, t. I, p. 247. Elle est une créature céleste; elle vient du ciel comme Jésus. *Ibid.*, p. 222-224. Elle n'a participé à rien de ce qui, chez les hommes, n'est

pas digne de louange. Seule plus sainte que les anges, elle devait seule n'avoir aucune part à l'infortune commune, καὶ μόνην ἐχρῆν μὴ τοῖς ἄλλοις τῆς κοινῆς κοινωνεῖν δυσκληρίας. *Ibid.*, p. 240. Si elle est morte, c'est pour imiter son divin Fils et pour montrer qu'elle appartenait réellement à la nature humaine. La mort, d'ailleurs, n'a, par elle-même, rien de déshonorant, τὸν ἀδιάβλητον νόμον. *Ibid.*, p. 241.

Après avoir entendu ces affirmations si nombreuses et si explicites de la sainteté originelle de la mère de Dieu, toutes empruntées aux trois homélies sur la Nativité, la Présentation et l'Annonciation, on n'est pas peu surpris de rencontrer à la fin de la IVe homélie mariale d'Isidore, qui est consacrée à la Dormition, le passage suivant : « La Vierge, comme fille de l'homme, naquit de sa propre mère. C'est pourquoi il n'y avait aucun moyen pour elle d'éviter l'antique épaisseur, je veux dire le péché originel, avec lequel elle naquit et qu'elle reçut involontairement. C'est de ce péché dont parle David, quand il dit : « Ma mère m'a conçu « dans le péché. » C'est avec ce seul péché qu'elle vint à la vie et apparut au genre humain. De tout autre fardeau, c'est-à-dire de toute autre souillure, elle resta absolument indemne. Et non seulement cela, mais elle se hâta de rejeter loin d'elle cet héritage funeste du premier père, » ἡ παρθένος προῆλθε μὲν τῆς ἰδίας μητρὸς, ὥσπερ ἄνθρωπος· καὶ διὰ τοῦτο, τὸ ἀρχαῖον πάχος, λέγω δὲ τὴν προγονικὴν ἁμαρτίαν, μεθ' ἧς ἐγεννήθη, ἥν τε ἀκουσίως εἴληφε, διαφυγεῖν τε τρόπος ἦν οὐδεὶς, οὐδὲ ὑπερβῆναι. *In Dormitionem, op. cit.*, t. II, p. 668. Ces paroles, on le voit, forment l'antithèse parfaite du passage que nous avons cité plus haut de l'homélie sur la Présentation. Comment expliquer cette contradiction? Le seul manuscrit, à notre connaissance, qui contienne les homélies mariales d'Isidore est le *Vaticanus græcus 651*. Il est du XVe siècle et ne présente aucune trace d'interpolation au passage qui nie l'immaculée conception. L'homélie sur la Dormition y est mise sous le nom d'Isidore comme les trois autres. Bien plus, dans son homélie sur la Nativité, l'orateur renvoie à son discours sur la Dormition. *Op. cit.*, t. I, p. 242. Celui-ci paraît donc, de ce chef, tout à fait authentique. Mais l'examen interne laisse une impression de doute, surtout pour les derniers paragraphes, où l'on remarque un décousu complet. En particulier, le § 33 de l'édition de Ballerini, qui renferme la négation de l'immaculée conception, est un développement parasite de fort mauvais goût, qu'on peut supprimer en entier, sans que la suite du discours en souffre. Que conclure de là? Prise dans son ensemble, l'homélie nous paraît bien être l'œuvre d'Isidore; mais elle a dû subir des remaniements et des interpolations de la part de quelque copiste. Avec Hippolyte Marracci, *Mariale Isidori*, p. 145; Ballerini, *op. cit.*, t. II, p. 603-606, et Migne, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 117, nous sommes porté à considérer comme une de ces interpolations tout le § 33. Si par hasard la critique interne nous égarait ici, il faudrait dire que Glabas a changé d'opinion sur la sainteté originelle de la mère de Dieu, et qu'après avoir débuté par la négation, il a terminé par l'affirmation la plus catégorique.

Cette seconde hypothèse n'est pas complètement invraisemblable. Déjà, avant Isidore, Nicéphore Calliste Xanthopoulos avait osé aller contre la croyance générale de ses contemporains, en insinuant que jusqu'au jour de l'annonciation, Marie avait pu être soumise au péché originel. Cette opinion se trouve formulée dans le commentaire que cet auteur a composé du tropaire marial commençant par les mots : Τὴν τιμιωτέραν. Ce commentaire a été édité pour la première fois à Jérusalem, en 1862, par Cyrille Anastasiadès dans l'ouvrage intitulé : Ἑρμήνεια εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτωήχου. Mais cette édition ne concorde pas de tout point avec le texte de deux manuscrits contemporains de Nicéphore, c'est-à-dire de la première moitié du XIVe siècle, le *cod. Miscellaneus 379* et le *cod. Roe* de la Bodléienne d'Oxford. Nous avons pu consulter ces deux manuscrits; et dans les deux on lit le passage suivant : « La sainte et bienheureuse Vierge n'engendra pas de la corruption, ἐκ διαφθορᾶς, mais par la parole de l'archange Gabriel, après que le Saint-Esprit fut survenu en elle, et qu'il l'eut purifiée de la souillure originelle, si par hasard cette souillure se trouvait en elle jusqu'à ce moment, ἀλλὰ τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐπελθόντος αὐτῇ, καὶ τοῦ προγονικοῦ ῥύπου, εἴ τις τέως, ἀποκαθάραντος, τῷ ῥήματι τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριήλ. *Cod. Misc. 79*, fol. 192; *cod. Roe*, fol. 147 vº. Ce qui est curieux, c'est qu'à la fin de son commentaire, *cod. Roe*, fol. 199 rº, Nicéphore Calliste fait amende honorable à l'immaculée, et déclare qu'il a bien pu dévier du droit chemin, en prenant le parti de parler de la souillure au sujet de la Toute-Immaculée, κἄν τι τοῦ δέοντος παρεσφάλην, ὁ ῥύπος περὶ τῆς ὅλης ἀσπίλου λέγειν ἑλόμενος. Cet aveu est bon à retenir. Nicéphore Calliste a conscience d'innover et de prendre une position peu sûre, en osant parler de la souillure originelle à propos de la Vierge immaculée. De fait, à parcourir ses autres écrits et spécialement son *Histoire ecclésiastique*, il paraît bien qu'il n'a pas toujours admis l'opinion qu'il formule ici, et qu'il a professé la doctrine unanimement reçue à Byzance : « La bienheureuse Vierge Marie, dit-il, fut trouvée digne d'être la demeure de Dieu le Verbe. Elle avait été consacrée à Dieu, même avant sa naissance, et était venue à l'existence comme un fruit donné par Dieu, née d'un sein vieilli et ne connaissant plus la passion, καὶ πρὸ γενέσεως μὲν ἀνατεθειμένη Θεῷ, ἐκ μελῶν δὲ γηραλέων καὶ πόρρω τῶν τῆς φύσεως κραμάτων, οἷά τις καρπὸς θεόσδοτος προηγμένη. » *H. E.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. CXLV, col. 651. La manière dont il parle de Marie, lorsqu'elle fut présentée au temple, suppose qu'elle était déjà sainte à ce moment. De même, la raison qu'il donne de sa mort ne diffère pas de celle que l'on rencontre communément dans la théologie byzantine : Marie devait mourir pour être conforme à Jésus, ἐπεὶ τὴν παναγίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου μητέρα θανάτου μετασχεῖν ἔδει (ὅτι γε καὶ ὁ ταύτης Υἱὸς, κυρῶν τὸ ἄνθρωπος εἶναι ὡς ἀληθῶς). *Op. cit.*, l. II, c. XXI, col. 809. Dans des tropaires inédits en l'honneur de la Vierge, qui se trouvent dans le même *cod. Miscell. 79* de la Bodléienne, fol. 201, Nicéphore dit de Marie qu'elle est « sans aucune souillure », σοῦ, τῆς ῥύπου δίχα παντός, et fol. 206 rº : « Le Dieu très pur et le seul beau, t'ayant trouvée, toi, la seule pure, est descendu dans ton sein pour sauver le monde, » μόνην καθαράν σε ἑωρακὼς μόνος ὡραῖος καθαρώτατός τε Θεὸς μήτρᾳ τῇ σῇ ἔδυ, θέλων σῶσαι τὸν κόσμον.

On voit la portée des négations que nous venons de rencontrer sous la plume de Nicéphore Calliste et d'Isidore Glabas. Elles constituent un phénomène isolé dans la chaîne de la tradition grecque. Si Isidore a nié l'immaculée conception — ce qui est loin d'être sûr — il a renoncé ensuite à cette doctrine, pour professer en termes exprès et directs le privilège marial. Si Nicéphore a osé découvrir une tache dans la Toute-Immaculée, il s'en est comme excusé, et a déclaré qu'il pouvait bien se tromper. Peut-être même s'est-il explicitement rétracté. En tout cas, on peut affirmer qu'il n'a pas fait école, comme nous allons le constater en interrogeant les autres théologiens de la fin du XIVe siècle et ceux de la première moitié du XVe.

Voici d'abord l'illustre Démétrius Cydonès, une des gloires catholiques de la Byzance schismatique, converti au catholicisme par la lecture des Pères et des écrits de saint Thomas d'Aquin, dont il traduisit

en grec les deux Sommes. Ce fervent disciple de l'angle de l'école, qui était bien au courant de la théologie latine, ne suit pas son maître préféré sur la question de l'immaculée conception Dans son long discours sur l'Annonciation, encore inédit, il résume la doctrine thomiste sur l'incarnation telle qu'elle est exprimée dans la IIIe partie de la *Somme théologique.* Mais lorsqu'il en vient à parler de la mère du Sauveur, loin de dire, comme saint Thomas, IIIa, q. xxvii, a. 2, ad 2um, que Marie a contracté le péché originel, il écrit : « Quand vint la plénitude des temps dont parle Paul, le Verbe de Dieu trouva en Marie le digne séjour de sa divinité. Dès l'origine, il avait mis dans la création plusieurs emblèmes, il avait caché dans le culte mosaïque plusieurs symboles et représentations de cette Vierge, qu'il fit aussi annoncer à plusieurs reprises par la bouche des prophètes, et dont il fit proclamer la gloire et les louanges dans l'univers entier. A cette Vierge, sans retard et avant sa naissance, il communiqua le Saint-Esprit; il l'embellit du don de la sainteté, se préparant ainsi à l'avance un palais digne de sa royauté, » ταύτῃ εὐθὺς μὲν καὶ πρὸ τῆς γεννήσεως, Πνεύματος ἁγίου μετέδωκε, καὶ τῇ τῆς ἁγιωσύνης ἐλάμπρυνε δωρεᾷ, πόρρωθεν τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας ἄξιον τὸ βασίλειον ἑτοιμάζων. *Cod. 1213* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 340 vº. Car s'il choisit Jérémie avant sa formation dans le sein maternel, et s'il le sanctifia avant qu'il en sortît; s'il remplit Jean du Saint-Esprit, alors qu'il reposait encore dans les entrailles maternelles — et pourtant il ne devait habiter en ces personnages que par sa grâce, sans rien leur emprunter pour lui-même de leur substance — combien plus éclatant, combien plus saint devait-il rendre son propre temple, je veux dire cette Vierge, en laquelle il devait habiter corporellement, de la substance de laquelle il voulait se former un corps à l'abri de tout péché, πόσῳ λαμπρότερόν τε ἅμα καὶ ἁγιώτερον τὸν ἑαυτοῦ ναὸν ἀποφαίνειν ἐχρῆν. *Ibid.* Et après qu'elle fut venue au monde, il ne laissa pas la nature agir seule en elle, cette nature qui incline plus ou moins violemment les hommes au péché, et dont la faiblesse est pour tous une source de fautes; mais il se fit lui-même le gardien vigilant de la pureté de son âme, empêchant qu'aucune laideur partant du corps n'en vînt ternir l'éclat, au demeurant, la laissant pour tout le reste soumise aux lois communes. Ainsi, dans le corps de cette Vierge, la loi du péché était enchaînée et ne pouvait faire la moindre incursion déshonorante dans le sanctuaire de Dieu, ὥστε ἐν τῷ σώματι ταύτης ὁ τῆς ἁμαρτίας νόμος ἐδέδετο, εἰς τὸ τοῦ Θεοῦ τέμενος ὑβρίσαι τι μηδαμῶς συγχωρούμενος. S'il est vrai que la vertu des parents est glorieuse pour les enfants, il est incontestable aussi que leurs tares portent atteinte à l'honneur de leurs descendants. Comment, dès lors, s'arrêter à l'idée que la mère ait pu, par le péché, souiller la pureté et la gloire du Fils? Et si, d'après Salomon, la sagesse ne peut résider dans un corps soumis au péché, comment supposer que la Sagesse de Dieu ait consenti à faire son séjour dans un corps esclave du péché, plus que cela : à tirer de ce corps le sien propre? Mais il est clair que Dieu conserva de toute façon la Vierge dans une pureté immaculée, comme cela convenait à celle qui devait contracter avec Dieu l'union la plus étroite et devenir le siège des mystères surnaturels, ἀλλὰ δῆλον ὡς πανταχόθεν ὁ Θεὸς ἄχραντον τὴν παρθένον ἐτήρησεν, οἵαν εἰκὸς εἶναι τὴν εἰς ἄκρον Θεῷ κοινωνήσουσαν καὶ τῶν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν ἐσομένην δοχεῖον. *Ibid.* Telles furent les prérogatives de la Vierge avant son enfantement : une virginité véritable, dont il est impossible de trouver le prototype, et qui a brillé en elle pour la première fois, et en elle seule; une pureté surpassant celle même des anges. Et l'on pense bien que le chœur entier des autres vertus ne lui faisait pas défaut. Bref, tout était digne de Dieu et de sa mère, πάντα δὲ Θεοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ μητρὸς ἄξια. *Ibid.*, fol. 341.

En écrivant ces lignes, Démétrius Cydonès avait sous les yeux les questions xxvii et xxviii de la IIIe partie de la *Somme théologique.* Il en reproduit fidèlement la doctrine, comme on peut le constater par la comparaison des deux textes. Mais il y a divergence sur un point. Tandis que saint Thomas affirme que Marie contracta, pendant quelques instants au moins, la tache originelle, Démétrius déclare qu'elle reçut la communication du Saint-Esprit et la grâce de la sainteté tout de suite et avant sa naissance, εὐθὺς καὶ πρὸ γεννήσεως. Tout, dans le contexte, suggère que cet εὐθὺς désigne le premier instant de la création de l'âme de la Vierge. Sans doute, notre auteur n'explique pas comment Dieu s'y est pris pour préserver sa future mère de la tache qu'elle devait régulièrement contracter par le fait de sa conception, mais il laisse suffisamment entendre, par tout ce qu'il dit, qu'au moins, l'âme de Marie a toujours été à l'abri de la souillure : de toute façon, de tous côtés, πανταχόθεν, Dieu a conservé Immaculée la Vierge Marie. Tout en elle, avant son enfantement, a été digne de Dieu et a échappé aux lois communes, αὐτῇ τὰ πρὸ τοῦ τόκου τοὺς κοινοὺς νόμους ἐξέφυγεν.

Du reste, la pensée de Démétrius se fait encore jour dans le passage suivant : « Par ta joie, dit l'ange à Marie, tu dissiperas toute tristesse au ciel et sur la terre, et l'on verra les hommes se relever de leur chute et les anges se réjouir de leur retour à Dieu. Aussi, comment ne serais-tu pas bénie au-dessus de toutes les femmes? Car celles-ci ont tiré d'Ève la malédiction et la douleur, comme étant devenues pécheresses à cause d'elle, ὡς ἐν παραβάσει δι' ἐκείνην γενόμεναι; mais toi, tu as communiqué à toutes la confiance. Ta grâce, en effet, non seulement a plaidé leur cause au tribunal de la justice divine, mais encore leur a valu une gloire ineffable. Il n'y a pas de proportion entre ta grâce et leur faute; pécher est le fait de l'humaine faiblesse; mais ta grâce vient de la puissance divine, à laquelle rien n'est comparable, » οὐ γὰρ ὥσπερ τὸ σὸν χάρισμα, οὕτω καὶ τὸ ἐκείνων παράπτωμα. *Ibid.*, fol. 343-344.

L'empereur Manuel II Paléologue (1391-1425), un élève de Démétrius Cydonès, enseigne la même doctrine que lui sur la sainteté originelle de Marie, dans un discours sur la Dormition, dont Jean Mathieu Caryophylle a publié une traduction latine, reproduite dans la *P. G.* de Migne, t. clvi, col. 91-108. Le texte original se trouve dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Vatic. græcus 1619*, du xive siècle, qui nous a été accessible. Voici le passage principal, où la doctrine catholique est clairement exprimée : « Marie supporta pendant quelque temps, non sans douleur, d'être séparée corporellement de son Fils bien-aimé. Elle se réjouissait cependant de le voir retourner au ciel, et lui restait très unie par la pensée et le cœur, comme lui continuait invisiblement de vivre avec elle. D'ailleurs, dès que la bienheureuse Vierge fut née, je dirai même dès qu'elle fut conçue, celui qui l'avait choisie pour sa future mère la remplit de sa grâce; oui, avant de naître d'elle, il était avec elle... Aussitôt qu'elle commença d'exister dans le sein stérile d'Anne, il n'y eut aucun moment où Jésus ne fût uni à elle, » οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἅμα τῷ γεγεννῆσθαι τὴν μακαρίαν εἴποιμι, δ' ἂν καὶ τῷ συνειλῆφθαι, ὁ ταύτην προορίσας αὐτοῦ μητέρα τῆς ἰδίας χάριτος ἐνεπίμπλα, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸ τοῦ τόκου. συνῆν ἐκεῖνος αὐτῇ... οὐκ ἦν δὲ ὅτε οὐκ ἦν αὐτῇ συνημμένος εὐθὺς λαβούσῃ τὰς εἰς τὸ εἶναι πρώτας ἀρχὰς ἐν τῇ γαστρὶ τῆς στείρας μητρός. *Cod. Vat. græcus 1619*, fol. 6 vº. La précision avec laquelle l'impérial théologien parle

de la sanctification de Marie *in primo instanti* ferait croire qu'il eut connaissance de la controverse agitée à son époque dans les universités de l'Occident. L'hypothèse n'a rien que de très vraisemblable. On sait, en effet, que Manuel fit, de 1399 à 1402, un long voyage en Italie, en France et en Angleterre. Il passa à Paris près de deux ans, et les historiens nous apprennent qu'il aimait à s'entretenir avec les membres du clergé français, notamment avec les moines de Saint-Denis. Il réfuta longuement un écrit sur la procession du Saint-Esprit que lui présenta un membre de la Sorbonne. Le débat sur l'immaculée conception qui mettait alors aux prises franciscains et dominicains dut, sans doute, lui être signalé. Et ce ne fut pas dans l'école thomiste, mais chez les disciples de Scot qu'il retrouva la doctrine de son Église. Comme eux, il affirma que la Vierge Marie avait été pleine de grâce dès le premier instant de son existence.

C'est la pure tradition byzantine à l'exclusion de toute influence étrangère, que nous entendons dans les homélies mariales de Joseph Bryennios († vers 1435) dont les œuvres publiées par Eugène Bulgaris, au XVIII[e] siècle, voir BRYENNIOS (Joseph), t. II, col. 1156-1161, sont restées inaperçues en Occident. Bryennios exprime de mille manières la sainteté originelle de la mère de Dieu et fait de nombreux emprunts aux théologiens qui l'ont précédé. Deux textes suffiront pour montrer qu'il a bien enseigné le privilège marial. Voici d'abord un passage tiré de la troisième homélie sur l'Annonciation : « En plusieurs endroits de l'Évangile, Jésus-Christ s'appelle le Fils de l'homme avec l'article, c'est-à-dire de cet homme sans péché, de cet homme vierge, de cet homme tel qu'il était avant la transgression d'Adam. C'est pour garantir cette vérité qu'il a pris une chair toujours-vierge vierge d'une femme toujours-vierge vierge, » πολλαχοῦ τοῦ εὐαγγελίου ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, μετὰ τῆς τοῦ ἄρθρου προσθήκης ὀνομάζει· τουτέστι, τοῦ ἀναμαρτήτου ἀνθρώπου ἐκείνου, τοῦ παρθένου, τοῦ πρὸ τῆς παραβάσεως Ἀδάμ· καίγε εἰς πίστωσιν ταυτησὶ τῆς ἐννοίας, ἐξ ἀειπαρθένου παρθένου παρθένον ἀειπάρθενον σάρκα ἑαυτῷ συνεστήσατο. *Homil.*, III, *in Annunt.*, E. Bulgaris, Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρηθέντα. Leipzig, 1768, t. II, p. 241. Être vierge, c'est être dans l'état d'Adam avant le péché, être impeccable comme lui. Marie a toujours possédé cette virginité parfaite. Elle est la vierge toujours-vierge qui a donné à Jésus une chair vierge toujours-vierge.

A deux reprises, dans la première de ses homélies sur la Nativité et dans la seconde sur l'Annonciation, notre théologien se demande pourquoi Marie a été choisie entre toutes les femmes pour devenir la mère du Fils de Dieu, et quelle qualité supérieure elle possédait pour être préférée aux autres. Voici sa réponse : « Une autre ne lui a pas été préférée parce que Dieu, les connaissant toutes à l'avance, a sanctifié dès le sein maternel celle qui devait être plus digne et plus pure que les autres. Il a rejeté, cela va de soi, celles qui étaient indignes d'un si grand honneur. Quant au mérite souverain qu'elle possédait, c'était d'avoir été purifiée par anticipation par le Saint-Esprit, et d'avoir été préparée pour devenir le digne séjour de la divinité, » ἄλλη μὲν ταύτης οὐ προτετίμηται, ὅτι πάσας ὁ Θεὸς προγινώσκων, τὴν τῶν λοιπῶν ἐσομένην ἀξιωτέραν ἐκ μήτρας ἡγίασε.., ἀρετῶν δὲ πασῶν ὑπερτέραν ἐκέκτητο τὸ προκαθαρθῆναι τῷ Πνεύματι, καὶ δοχεῖον ἑτοιμασθῆναι δεκτικὸν τῆς ἀπροσίτου θεότητος. *Op. cit.*, t. II, p. 152; t. III, p. 11. Le sens précis de l'expression ἐκ μήτρας ἡγίασε ne peut, ici, faire de doute. Il s'agit bien de la sanctification *in utero a primo instanti*. De même, l'expression τὸ προκαθαρθῆναι τῷ Πνεύματι désigne non l'augmentation de sainteté apportée à la Vierge par la descente du Saint-Esprit, au moment de l'incarnation du Verbe, mais bien une purification anticipée, c'est-à-dire la préservation de la souillure originelle. Bryennios parle, en effet, d'une qualité possédée par Marie antérieurement au salut de l'ange, qualité unique qui l'emporte sur tous les autres mérites et qui a déterminé le choix divin.

Le successeur d'Isidore Glabas sur le siège de Thessalonique, Gabriel, est l'auteur d'un recueil d'homélies encore inédit, contenu dans le *cod. 58* de la bibliothèque de l'École théologique de Halki. Dans une homélie pour la fête de la Dormition, qui est la XXXVIII[e] de la série, se lit le passage suivant : « C'est une embarrassante question que celle-ci : Comment la mort a-t-elle triomphé même de cette nature immaculée (la Vierge Marie), de celle qui fut la demeure de Dieu aussitôt qu'elle fut formée dans le sein maternel et dès le berceau? Comment la mort a-t-elle fait en elle son ouvrage, comme elle le fait sur l'homme transgresseur; et comment cette mort, fille du péché, a-t-elle pu trouver place en elle, en elle, inaccessible à toute volupté, supérieure à toute passion? » πῶς καὶ ταύτης τῆς ἀμωμήτου φύσεως καὶ τοῦ ἐκ βρέφους εὐθὺς, καὶ ἐκ σπαργάνων αὐτῶν οἰκητήριον οὔσης Θεοῦ, περιεγένετο ὁ θάνατος καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῷ παραβάντι ἀνθρώπῳ, οὕτω καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὰ οἰκεῖα ἐνήργησε; et l'orateur répond en empruntant les paroles du mélode Cosmas : Marie est morte pour imiter son Fils.

Le célèbre Siméon, archevêque de Thessalonique († 1429), n'a pas laissé d'homélie mariale. Mais la manière dont il parle, en passant, de la Vierge Marie, prouve qu'il admettait la doctrine reçue touchant la perpétuelle sainteté de la Toute-Sainte. Marie est pour lui la seule Toute-Immaculée, ἡ ἐξαιρέτως καὶ μόνη πανάμωμος, la seule Toute-Sainte, ἡ μόνη παναγία, la seule Toujours-Vierge, ἡ μόνη ἀειπαρθένος. *P. G.*, t. CLV, col. 569, 668, 801. Dieu a toujours été avec elle par ses dons et ses illuminations, avant d'être avec elle par l'incarnation, πρότερον μὲν γεγονὼς ἐνυποστάτως ἐν σοὶ, πάντοτε δὲ ταῖς δωρεαῖς καὶ ἐλλάμψεσιν. Passage tiré d'une prière à la Vierge, publiée par E. von Dobschütz, dans son étude intitulée *Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899, p. 148-149, t. III de la nouvelle série des *Texte und Untersuchungen*.

Le dernier et le plus grand théologien de Byzance schismatique, Georges Scholarios, qui survécut à la prise de Constantinople par les Turcs, et occupa pendant deux années (1454-1456) le siège patriarcal sous le nom de Gennade, clôt dignement la série des panégyristes de l'immaculée que nous avons entendus jusqu'ici. Son témoignage est particulièrement remarquable et ne laisse rien à désirer pour la précision théologique. Nous l'avons trouvé dans une homélie inédite sur la Dormition, qui est contenue dans deux manuscrits autographes de Scholarios, les *cod. 1289* et *1294* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris. Le *cod. 1294* fut transcrit en 1468, dans un monastère près de Serrès, en Macédoine, où l'ex-patriarche passa ses dernières années. Au fol. 139 v° de ce manuscrit on lit : « Tout comme Jésus, la Vierge n'eut pas à progresser péniblement dans la vertu. Ce ne fut point par des purifications successives qu'elle atteignit au degré de pureté qu'on lui connaît, et ce ne fut point par ses seuls efforts qu'elle parvint à mener dans la chair une vie tout angélique, même avant de devenir la demeure du Seigneur des anges. Sans retard, et avant qu'arrivât le temps où devait s'accomplir le mystère, Dieu la prépara à être le digne instrument d'un si haut dessein, qui réclamait non seulement la pureté de l'âme et du corps, mais aussi un certain développement du corps. Aussi celui qui devait recourir à son ministère prit-il soin tout d'abord de la préparer, attendu qu'au-

cune âme ne pouvait, par ses seules forces, se disposer convenablement à remplir cet office, encore moins aucun corps. C'est pourquoi Dieu ne se contenta pas, comme il le fait pour les autres saints, de coopérer et de tendre la main à sa bonne volonté; il lui accorda bien plutôt d'agir d'une manière appropriée à la préparation infuse qu'elle avait reçue; de sorte que son action se produisait sans doute en harmonie parfaite avec sa volonté, en vertu de l'habitude et de la puissance donnée d'en haut; mais cette habitude elle-même ne venait pas d'une longue répétition d'actes sagement ordonnés par une volonté éprise de perfection. C'était Dieu qui l'avait jetée dans la nature pour qu'en cette Vierge on ne découvrît pas le moindre vestige des déficits de notre nature. Et ce que la conception virginale opéra en celui qui est né d'elle, cela même, la grâce divine l'opéra en celle qui naquit de la conception charnelle, afin qu'une pureté sublime resplendît dans les deux, pureté plus glorieuse, dans le Fils, parce que découlant de la nature soustraite à toute occasion de souillure; pureté seulement de grâce dans la mère, qui devait être toute pure dès le premier instant de son existence, parce qu'elle devait enfanter le Très-Pur, mais qui avait, unie à sa nature, une occasion de contracter la souillure(= qui était exposée, par sa naissance, à contracter la souillure), » οὐ τοίνυν συνήργει μόνον καὶ χεῖρα παρεῖχε τῇ καλῇ προαιρέσει, καθάπερ ἐν τοῖς ἄλλοις σπουδαίοις, ἀλλ' ἐδίδου μᾶλλον ἀξίως τῆς ἐγκτισθείσης αὐτῇ παρασκευῆς ἐνεργεῖν... ὡς ἂν οὕτω μηδ' ἴχνος τι τῶν τῆς φύσεως ὑστερημάτων ταύτῃ συνῇ. Καὶ ὅπερ ἡ σπέρματος ἄνευ σύλληψις ἐν τῷ παρ' αὐτῆς γεννηθέντι, τοῦτ' αὐτῇ, καὶ διὰ σπέρματος γεννηθείσῃ, ἡ θεία χάρις ἐνήργει, ὡς ἂν ῇ καὶ ἐν ἀμφοῖν ἡ καθαρότης ξενίζουσα, τῷ μὲν ἐξ αὐτῆς γεννωμένῳ καὶ διὰ φύσιν ἐνδοξότερος, οὐδεμίαν ῥύπου πρόφασιν ἔχουσα· τῇ δὲ τοῦτον γεννώσῃ κατὰ χάριν προσῇ μόνον· καὶ ἡ καθαρωτάτη γεννηθεῖσα εὐθύς, ὡς δὴ μέλλουσα τὸν καθαρώτατον τίκτειν, καίτοι τοῦ ῥύπου πρόφασιν ἔχουσα τῇ φύσει συνοῦσαν.

Scholarios, on le voit, marque fort exactement la différence qui existe entre la conception immaculée de Jésus et la conception immaculée de Marie. La première découle de la nature même; la seconde est un privilège gratuit et revêt le caractère d'une préservation. Le théologien byzantin exprime dans son langage à lui ce que nos théologiens entendent par le *debitum* auquel la Vierge était soumise comme fille d'Adam. Il importe de noter qu'avant de formuler d'une manière si explicite le privilège de Marie, Scholarios avait posé un principe qui paraissait l'exclure absolument : « Si, affirmait-il, le Christ avait eu un père selon la chair, il n'aurait pu éviter la souillure qui, par la génération, atteint tous les hommes, » ἐκ σπέρματος δ' ἂν γενομένῳ οὐκ ἂν οἷόν τ' ἦν μὴ καὶ τὸν ἐκεῖθεν ῥύπον συνεῖναι, τὸν ἐκεῖθεν πᾶσιν ἀνθρώποις τῇ τοιαύτῃ διαδοχῇ κατιόντα. *Ibid.*, fol. 138 v°. Grégoire Palamas, Démétrius Cydonès, Gabriel de Thessalonique avaient énoncé, avant lui, le même axiome théologique. Et cependant, comme lui, nous l'avons constaté, ces mêmes théologiens ont soustrait la mère de Dieu à la souillure originelle. D'où il suit qu'on n'est pas sérieusement fondé à considérer un auteur comme adversaire de l'immaculée conception par cela seul qu'il affirme que le péché originel accompagne nécessairement la génération charnelle.

Le témoignage de Scholarios revêt une importance capitale, à un autre point de vue. On y trouve la mention explicite des dons infus dont Dieu orna gratuitement l'âme de sa future mère, dès le premier instant de son existence. Plusieurs théologiens byzantins laissent dans l'ombre le rôle de la grâce dans la préparation de Marie à la maternité divine, et insistent surtout sur le mérite personnel et la sainteté acquise de la Vierge. Scholarios, qui connaissait la théologie latine et avait lu saint Thomas et Scot, complète la doctrine de ses devanciers et montre bien la part qui revient à la grâce infuse dans la sainteté exceptionnelle de la mère de Dieu.

3° *Conclusion sur cette seconde période.* — Les quelques témoignages que nous venons de citer sur la croyance des byzantins à la sainteté originelle de Marie ne sont certes pas les seuls qui nous soient parvenus. Beaucoup se cachent encore dans les manuscrits des bibliothèques, et attendent qu'on les produise à la lumière. Ceux que nous avons mis sous les yeux du lecteur suffisent cependant, à notre avis, à établir que, contrairement à ce qui s'est passé en Occident, la doctrine de la conception immaculée, transmise par l'ancienne tradition, s'est conservée pacifiquement dans l'Église grecque jusque vers la fin du XVe siècle, et a même acquis des précisions nouvelles, à partir du XIe siècle. Cette doctrine, personne ne l'a sérieusement contestée. La négation timide et à moitié rétractée de Nicéphore Calliste est restée inaperçue, et n'a exercé aucune influence sur les théologiens venus après lui. Cet enseignement explicite de l'Église byzantine n'a été connu jusqu'ici que très imparfaitement des théologiens occidentaux. Quant aux grecs modernes, pourtant les héritiers naturels de cette tradition, ils l'ont presque complètement perdue de vue, à partir du XVIe siècle, pour des motifs divers, dont nous dirons un mot tout à l'heure.

IV. La fête de la Conception. Les textes liturgiques. — Après les témoignages que nous avons apportés de la croyance des byzantins à la sainteté originelle de la mère de Dieu, il est facile de déterminer la véritable valeur de l'argument liturgique emprunté au fait de la célébration d'une fête de la Conception en Orient, ainsi qu'aux textes de la liturgie grecque relatifs à la sainteté de la mère de Dieu. Si l'on a tant insisté jusqu'ici sur cet argument, si l'on en a souvent exagéré la portée, cela vient sans doute de la pauvreté des preuves qu'on puisait à d'autres sources. Or, il faut savoir le reconnaître, l'argument liturgique pris en lui-même et isolé des autres témoignages serait bien faible pour nous convaincre que les grecs ont cru d'une foi explicite à la doctrine de l'immaculée conception. Loin de tenir la première place, il ne vient qu'en seconde ligne. Toute sa force et sa clarté lui viennent des écrits des théologiens et des prédicateurs.

1° *La fête.* — Parlons d'abord de la fête de la Conception. Sur son origine, on est à peu près fixé de nos jours. Cette fête était subordonnée à celle de la Nativité de la Vierge, et n'a pu venir qu'après elle. Or, il est établi que la fête de la Nativité existait à l'époque du mélode saint Romanos, dont on possède un cantique sur cette solennité, c'est-à-dire vers le milieu du VIe siècle. En fait, c'est un bon siècle plus tard, vers la fin du VIIe siècle, ou au début du VIIIe, que nous trouvons le premier témoignage authentique de l'existence d'une fête de la Conception d'Anne. Ce témoignage est le canon de saint André de Crète (660?-740). *In Conceptionem sanctæ ac Dei aviæ Annæ*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1305-1316, qui commence par ces mots : « Nous célébrons aujourd'hui, ἑορτάζομεν, ta conception, ô pieuse Anne, parce que, délivrée des liens de la stérilité, tu as conçu celle qui a contenu celui qui n'est contenu nulle part. » La première homélie que nous possédions sur la fête est à peu près contemporaine : c'est celle de Jean, évêque d'Eubée, qui vivait du temps de saint Jean Damascène († 749), *P. G.*, t. XCVI, col. 1459-1500. Jean d'Eubée nomme la fête de la Conception d'Anne la première de toutes les fêtes dans l'ordre chronologique, mais il reconnaît que, de son temps, elle n'était pas encore universelle, εἰ καὶ μὴ παρὰ τοῖς πᾶσιν (il n'y a pas simplement : πᾶσιν, mais :

τοῖς πᾶσιν) γνωρίζεται. *Ibid.*, col. 1477. Quelque temps plus tard, à l'époque de Photius, la fête paraît avoir conquis droit de cité dans tout l'empire byzantin, et elle est peut-être déjà une fête chômée; car c'est fort gratuitement que certains liturgistes ne lui font accorder ce titre que par la constitution de l'empereur Manuel Comnène, datée de 1166. *P. G.*, t. CXXXIII, col. 750. Cette constitution contient une énumération des fêtes chômées, mais il ne s'ensuit pas que toutes les fêtes énumérées reçoivent alors pour la première fois cette dignité. Ce qui nous fait dire qu'à l'époque de Photius la fête était déjà universelle dans l'Église grecque, c'est d'abord le nombre des discours sur ce sujet qui nous sont parvenus : quatre homélies de Georges de Nicomédie, une homélie de saint Euthyme, patriarche de Constantinople († 917), une homélie de Pierre d'Argos, sans parler du canon de Cosmas Vestitor. Dans sa Ire homélie, Georges de Nicomédie dit positivement que la fête de la Conception est au nombre des grandes fêtes; bien plus, qu'elle vient en tête des autres non seulement par l'ordre chronologique, mais aussi par son objet, et qu'il faut la célébrer à ce titre, sans faire attention à son introduction tardive dans le cycle liturgique, τὴν σήμερον ἀγομένην πανηγυρίζοντες ἑορτήν, οὐχ ὡς ὕστερον προσευρημένην, μᾶλλον δέ, ὡς τῇ τάξει, οὕτω καὶ τοῖς πράγμασι προτιθεμένην. *P. G.*, t. C, col. 1353. Cf. *Homil.*, II, *in Concept.*, col. 355. Par ailleurs, on sait, par le calendrier napolitain du IXe siècle, que la fête était célébrée, à cette époque, dans l'Italie byzantine. Dans le Ménologe exécuté par ordre de l'empereur Basile II, en 984, la fête de la Conception est signalée à sa place, au 9 décembre. *P. G.*, t. CXVII, col. 196. Certains la découvrent dans le *Nomocanon* de Photius, *P. G.*, t. CIV, col. 1070, sans faire attention que le scholion où elle est indiquée, dû à la plume de Balsamon, renvoie à la constitution de Manuel Comnène. C'est fort gratuitement que d'autres veulent la faire remonter au VIe siècle, ou même antérieurement aux schismes nestorien et monophysite, sous prétexte qu'elle est signalée dans le *Typicon*, dit de saint Sabbas, et que les nestoriens et les monophysites, qui célèbrent la fête du 9 décembre, n'ont pu l'emprunter à l'Église byzantine orthodoxe, après leur séparation. Le *Typicon* ne prouvera rien, tant qu'on n'aura pas trouvé l'édition contemporaine de saint Sabbas, car il est sûr que dans l'état où il nous est parvenu, il a subi de fortes retouches. Quant aux emprunts faits par les sectes dissidentes à l'Église impériale sur des matières étrangères aux points controversés, ils paraissent incontestables, spécialement dans le domaine du culte marial. L'inverse, du reste, n'est pas impossible. Les théologiens et les prédicateurs monophysites ont rivalisé de zèle avec les orthodoxes pour célébrer les gloires de la Toute-Sainte.

Mais quel est l'objet de la fête grecque du 9 décembre? On a beaucoup discuté là-dessus, et les discussions n'ont pas peu contribué à embrouiller la question, au lieu de l'éclaircir. Les deux opinions extrêmes, celle qui limite l'objet de la fête à la conception active d'Anne, et celle qui le fixe à la conception passive, au point de faire d'emblée de la fête grecque une fête de l'immaculée conception de tout point identique à la fête catholique après la définition de 1854, sont également fausses. La vérité est plus complexe, comme il ressort des dénominations que reçoit la fête dans les livres liturgiques et les sermonnaires, ainsi que du contenu même des textes liturgiques et oratoires.

Examinons tout d'abord les titres. Le premier et le plus ancien paraît être celui-ci : Εἰς τὸν χρηματισμὸν (ou εὐαγγελισμὸν) τῆς συλλήψεως τῆς ἁγίας θεοτόκου, que porte la Ire homélie de Georges de Nicomédie; ou bien cet autre, qui lui est équivalent : Εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῶν ἁγίων δικαίων Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννης, qui se trouve en tête de l'homélie de Jean d'Eubée. Ce dernier orateur détermine ainsi l'objet direct de la fête : « La première de toutes les grandes fêtes est celle en laquelle Joachim et Anne reçurent l'annonce de la naissance de la Tout-Immaculée Marie, mère de Dieu, » πρώτη πασῶν τῶν εὐσήμων ἑορτῶν, ἐν ᾗ ἐδέξαντο τὰ εὐαγγέλια Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννα τῆς γεννήσεως τῆς παναχράντου καὶ θεοτόκου Μαρίας. *P. G.*, t. XCVI, col. 1473. Plusieurs ménologes et synaxaires mettent aussi en première ligne l'*annonciation de la conception* et de la naissance de Marie de ses parents stériles. Cf. le synaxaire inséré au milieu du canon de saint André de Crète, *P. G.*, *t. cit.*, col. 1313 : ταύτην τὴν ἡμέραν πανηγυρίζομεν ὡς ἀνάμνησιν ἔχουσαν τῶν ὑπ' ἀγγέλου δοθέντων χρησμῶν, τὴν ἁγίαν σύλληψιν εὐαγγελισαμένου τῆς ἁγνῆς θεομήτορος. La même phrase est répétée dans le ménologe contenu dans le *cod. Medico-Laurentianus 787*, écrit en 1050. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinop.*, p. 290, en note. Le ménologe de l'empereur Basile II débute par cette phrase : « Notre Dieu et Seigneur, voulant se préparer un temple vivant et une maison sainte pour en faire son séjour, envoya son ange aux justes Joachim et Anne, qu'il choisit pour les parents de sa mère selon la chair. » *P. G.*, t. CXVII, col. 195, et Delehaye, *op. cit.*, p. 290. Ainsi la fête grecque est appelée, à l'origine, non la fête de la conception active d'Anne, ni la fête de la conception passive de Marie, mais l'annonce de la conception de la mère de Dieu faite par un ange, de la part de Dieu, à Joachim et à Anne. C'est cette annonciation miraculeuse, calquée sur l'annonciation de la conception de saint Jean-Baptiste racontée dans l'Évangile de saint Luc, annonciation dont le récit se trouve dans le Protévangile de Jacques, Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, p. 99-100, qui paraît avoir déterminé primitivement l'introduction de la fête du 9 décembre, comme le récit de saint Luc détermina la création de la fête de la conception de saint Jean-Baptiste, le 23 septembre. *Ménologe de Basile*, Ire partie, *P. G.*, t. CXVII, col. 68. Entre ces deux fêtes la similitude est complète dans la liturgie grecque, pour ce qui regarde l'objet premier et direct, et cet objet est suffisant pour légitimer un culte spécial. Il explique suffisamment pourquoi la conception de Jean-Baptiste, dans la même liturgie, est qualifiée de sainte, ἁγία, de divine, θεία, de glorieuse, ἔνδοξος, toutes épithètes qui sont également données à la conception de Marie et qui par elles-mêmes, on le voit, seraient insuffisantes à prouver que les byzantins admettaient la conception immaculée. Saint Jean-Baptiste est appelé une lampe préparée par Dieu, ὁ θεοσκεύαστος λύχνος, tout comme Marie est nommée un paradis planté par Dieu, παράδεισος θεοφύτευτος, ou un rejeton divin, θεόβλαστος.

Mais ce serait une erreur de croire que l'objet total de la fête a été limité à l'*annonce* de la conception. Il a embrassé aussitôt et en même temps deux autres points de vue : le fait de la conception active dans un sein stérile et le terme de cette conception active, c'est-à-dire la conception passive ou Marie conçue. C'est ce qui nous explique pourquoi les en-têtes des homélies comme les titres des synaxaires sont indifféremment : *Pour la conception d'Anne, fête de la conception d'Anne* (IIe homélie de Georges de Nicomédie, homélie d'Euthyme, titre du Ménologe de Basile), ou bien : *Pour la conception de la mère de Dieu, fête de la conception de la mère de Dieu* (homélie de Pierre d'Argos dans un manuscrit de la bibliothèque Barberin, IIIe homélie de Georges de Nicomédie, titre de la fête dans le Nomocanon et dans la constitution de Manuel Comnène). Il est donc faux de dire, comme on le répète communément, que le titre de la fête soit exclu-

sivement celui-ci : « Fête de la conception d'Anne. » Si ce titre a prévalu, en fait, dans les éditions modernes des livres liturgiques, l'autre titre : « Fête de la conception de la mère de Dieu » était fréquent pendant tout le moyen âge non seulement en pays grec, mais aussi en pays slave.

Et cela n'a rien d'étonnant, puisque, si des titres des pièces nous passons à leur contenu, nous constatons ce fait indéniable qu'aussi bien dans les textes liturgiques que dans les documents oratoires, la conception passive, c'est-à-dire Marie conçue, Marie venant à l'existence tient beaucoup plus de place que l'annonce miraculeuse de la conception, ou le miracle de la conception active réalisé dans un sein stérile. Et cela était inévitable. Du moment qu'il s'agissait de la venue à l'existence de la mère de Dieu, c'est principalement sur sa personne que devait se porter la pensée des poètes sacrés comme celle des orateurs. Le reste n'est qu'accessoire, comme il est facile de s'en convaincre en parcourant les textes. La liturgie parle continuellement de la conception de la mère de Dieu, de la conception de la Vierge tout-immaculée, ἡ σύλληψις τῆς ὑπεραμώμου παρθένου, de la sainte conception de la Théotocos, de la vénérable conception de la seule pure, ἡ σεπτὴ σύλληψις τῆς μόνης ἁγνῆς, et elle célèbre en termes magnifiques celle qui est conçue. Les orateurs font de même, et non pas seulement les plus récents, mais les tout premiers. Voir le texte de Jean d'Eubée cité plus haut, col. 921, et celui d'Euthyme, col. 930. Dans l'homélie de ce dernier, le miracle qui a fait cesser la stérilité d'Anne n'est même pas signalé. La pensée de l'orateur ne s'arrête que sur Marie. La fête du 9 décembre est pour lui la première de toutes, celle où l'humanité a reçu la substance et le principe des bienfaits divins : ταύτην οὖν τὴν ἡμέραν οὐχ ὡς πρώτην ἁπάντων ἑορτῶν εἰσδεξόμεθα; οὐχ ὡς τὸ κεφάλαιον ἡμῖν τῶν ἀγαθῶν προξενήσουσαν ἐναγκαλισώμεθα; et si Georges de Nicomédie appelle la même fête non seulement la première de toutes, mais la base et le fondement des autres, οἷον βάσις τις καὶ κρηπὶς αὐταῖς ὑποτεθειμένη, *Homil.*, II, *in Conceptionem*, *P. G.*, t. C, col. 355, c'est certainement à cause de la conception passive, à cause de la venue à l'existence de la mère de Dieu.

Que conclure de là? Ceci que l'objet de la fête grecque est complexe et qu'on peut y distinguer trois points de vue : 1° l'annonce de la conception par un ange; 2° le miracle de la conception active dans un sein stérile; 3° la conception passive, la venue à l'existence de la future mère de Dieu. Le premier élément a sans doute déterminé l'introduction de la solennité dans le cycle liturgique; car ce n'est point pour un motif d'ordre dogmatique; ce n'est point expressément pour célébrer l'exemption de Marie de la faute originelle que la fête a été établie; c'est simplement pour compléter le cycle des fêtes mariales. Le Protévangile de Jacques fournissait le thème premier aux allures historiques : l'annonce par un ange de la conception miraculeuse. Mais les deux autres éléments se sont unis spontanément et naturellement à ce noyau primitif, et c'est le troisième qui, en fait, a toujours occupé la place principale dans la pensée des poètes et des orateurs. Prêtant peu d'attention aux données plus ou moins légendaires qui ont accompagné le fait de la conception, ils ont célébré surtout la venue à l'existence de la future mère de Dieu, et, dans la mère, ont aperçu déjà le Fils et son œuvre rédemptrice. Ils ont parlé d'une intervention toute spéciale de la Trinité sainte pour préparer le palais du Verbe fait chair. La fête leur a fourni l'occasion de manifester leur croyance à la sainteté perpétuelle de la Toute-Sainte. C'est bien, en fait, la Vierge immaculée, exempte de toute souillure dès le premier instant de son existence, façonnée par Dieu avec des attentions spéciales dans un sein stérile, qu'ils ont chantée et louée. Tel a été le rôle dogmatique de la fête de la Conception en Orient. Elle n'est pas née, elle ne s'est pas développée sous l'influence de préoccupations théologiques, au milieu de luttes et de controverses, comme cela s'est produit en Occident. C'est un phénomène de la piété mariale éclos en son temps, et qui a tout naturellement donné occasion à des manifestations d'ordre dogmatique, notamment à des déclarations expresses sur la sainteté initiale de la mère de Dieu, doctrine admise bien avant la fête. Et comme la doctrine, la fête n'a jamais été l'objet d'aucune controverse, du moins pendant toute la période byzantine. Du point de vue liturgique et quant à leur origine, la fête de la conception d'Anne et la fête de la conception de saint Jean-Baptiste se ressemblent; mais du point de vue théologique et quant à leur terme et quant à leur objet principal et quant aux manifestations doctrinales auxquelles elles ont donné lieu, elles diffèrent autant que Marie diffère de Jean, que la mère de l'Époux de l'ami de l'Époux.

2° *Les textes liturgiques.* — On trouve dans les divers livres liturgiques de l'Église grecque bien des passages exprimant d'une manière plus ou moins claire la perpétuelle et absolue sainteté de la mère de Dieu. De ces passages nous avons déjà produit quelques-uns, en parlant de Romanos le Mélode, d'André de Crète et de Joseph l'Hymnographe. Nous n'avons que peu de chose à ajouter sur ce sujet. C'est un fait digne de remarque que les textes liturgiques, tout en donnant à la Toute-Sainte les éloges les plus magnifiques, fournissent rarement une formule satisfaisante de la doctrine de la conception immaculée. Ils restent presque toujours dans le vague et l'indéterminé. Les témoignages implicites y abondent, mais les explicites y sont très rares. Cela ne signifie point que ceux qui les ont écrits ne croyaient point d'une foi explicite à la sainteté oiginelle de Marie, puisque la majeure partie d'entre eux sont dus à la plume de mélodes ayant vécu entre le VII[e] et le X[e] siècle, et que, parmi ces mélodes, saint Jean Damascène, saint Théodore Studite et son frère Joseph de Thessalonique occupent une place d'honneur. Mais cela vient de ce que l'absolue et perpétuelle sainteté de la mère de Dieu ne faisait de doute pour personne, que c'était un axiome pour la pensée byzantine, et que, dès lors, on ne songeait point à la formuler en termes techniques. Appeler Marie la Toute-Sainte, ἡ παναγία, la Tout-Immaculée leur suffisait. A nous ces épithètes ne suffisent que dans la mesure où nous avons par ailleurs des témoignages plus précis de la croyance de ceux qui les ont employées. En d'autres termes, la plupart des textes empruntés aux livres liturgiques considérés en eux-mêmes ne nous livrent que des formules implicites de la doctrine. Pour recevoir une valeur et une clarté plus grandes, ils ont besoin d'être insérés dans la chaîne de la tradition exprimée dans d'autres documents.

A propos des épithètes mariologiques, un choix sévère s'impose au théologien. Plusieurs visent directement la virginité corporelle de Marie et n'ont rien à voir avec la doctrine de la conception immaculée. On ne peut accorder une grande valeur théologique aux épithètes simplement affirmatives ou négatives disant de Marie qu'elle est toute sainte et toute pure, vu que la liturgie grecque prodigue ces épithètes à d'autres qu'à la mère de Dieu. Qu'on en juge par un exemple. Dans l'office du 24 novembre en l'honneur de sainte Cécile, celle-ci est appelée « le sanctuaire tout saint du Christ », Χριστοῦ πανάγιον τέμενος, « le temple très pur du Christ », Χριστοῦ ναὲ καθαρώτατε, « un jardin fermé et une fontaine scellée », κῆπος κε-

κεκλεισμένος, πηγὴ ἐσφραγισμένη, » le paradis divin et tout fleuri du Roi des Vertus », εὐανθὴς τε καὶ θεῖος παράδεισος τοῦ βασιλέως τῶν δυνάμεων. Elle porte une âme immaculée et un corps très chaste, ψυχὴν ἀμόλυντον φέρουσα καὶ σῶμα καθαρὸν καὶ ἁγνότατον. Les épithètes affirmatives ou négatives employées par antonomase, avec l'article, comme : la Toute-Sainte, ἡ παναγία, la Tout-Immaculée ἡ πανάχραντος, ont plus de poids, mais pourraient, à la rigueur, s'entendre de l'absence de faute personnelle. Certaines épithètes restrictives n'échappent pas à cet inconvénient, bien qu'elles insinuent davantage l'exemption de la souillure originelle : telles celles-ci : la seule Toute-Sainte, ἡ μόνη παναγία, la seule Tout-Immaculée, ἡ μόνη πανάχραντος, ἡ μόνη πανάμωμος, la seule bonne, ἡ μόνη ἀγαθή. Les épithètes qui, selon nous, voisinent le plus l'expression *explicite* de la conception immaculée sont les suivantes : la Bénie, ἡ εὐλογημένη, la seule Bénie, ἡ μόνη εὐλογημένη, la Toujours-Bénie, ἡ ἀεὶ εὐλογημένη. La bénédiction, en effet, s'oppose à la malédiction, c'est-à-dire au péché originel, suivant la terminologie des théologiens grecs, qui est aussi la terminologie de la liturgie grecque. Dire de Marie qu'elle est la Bénie par excellence, la seule Bénie, la Toujours-Bénie, équivaut à dire qu'elle n'est jamais tombée sous la malédiction, ἀρά, κατάρα, qui frappe tous les descendants d'Adam. La mention du péché originel par les termes de ἀρά, κατάρα, est très fréquente dans les livres liturgiques comme dans les écrits des Pères.

En dehors des épithètes proprement dites, on trouve dans les livres liturgiques d'autres expressions qui suggèrent fortement l'idée dogmatique de la sainteté initiale et de l'exemption de la faute originelle. La liturgie grecque attribue avec une particulière insistance à la médiation de Marie les divers effets de la rédemption opérée par Jésus, et en particulier la délivrance de la faute originelle et de la malédiction primitive. Voici quelques textes : « Vierge toute sainte, c'est toi qui as délivré le genre humain de la condamnation originelle, » παναγία παρθένε, ἡ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ῥυσαμένη προγονικῆς ἀποφάσεως. Office du 15 août, à l'orthros, stichère 1. « Vierge immaculée, Théotocos tout-irrépréhensible, tu as lavé la souillure de notre nature en enfantant le Christ, le seul Immaculé, » ῥύπον τὸν τῆς φύσεως ἡμῶν, Χριστὸν κυήσασα τὸν μόνον ἄχραντον, σοφῶς ἀπέπλυνας, ἄχραντε θεοτόκε παναμώμητε. Ménées, 15 septembre, ode VII. « Tu as renouvelé notre nature corrompue par la transgression, ô la bénie entre les femmes, toute pleine de grâce, en enfantant celui qui renouvelle toutes choses, » φθαρεῖσαν τὴν ἡμῶν ἐκ παραβάσεως οὐσίαν ἀνεκαίνισας, τὸν καινίζοντα τὰ πάντα κυήσασα, ἐν γυναιξὶν εὐλογημένη θεοχαριτωτάτη. Ménées, 18 février, ode VI. « Le pommier odorant a fleuri, la rose divine s'est épanouie (il s'agit de Marie) et la puanteur de notre péché a disparu, » Ἤνθησε τὸ μῆλον τὸ εὐῶδες, τὸ θεῖον πεφανέρωται τὸ ῥόδον, καὶ τὸ δυσῶδες ἔπαυσε τῆς ἁμαρτίας ἡμῶν. Office de la vigile de la Nativité de la Vierge, 7 septembre, ode VIII. « Salut, délivrance de la malédiction, » χαῖρε, λύσις τῆς ἀρᾶς, expression très fréquente.

D'autres passages font allusion à la sanctification de Marie dans le sein maternel et à l'intervention spéciale de Dieu en sa faveur, mais ne précisent pas suffisamment le moment de cette sanctification. Nous savons par ailleurs que ce moment est le premier de l'existence de Marie. Dans l'office du 9 décembre, la Vierge est saluée comme le tabernacle sanctifié du Très-Haut, comme la maison que la Sagesse se bâtit elle-même, comme le temple saint qu'Anne reçoit dans son sein, τὸν ναὸν τὸν ἅγιον ἐν τῇ κοιλίᾳ σου εἰσδεχομένη. Ailleurs, elle est déclarée une fille sainte donnée à Anne en vertu de la promesse, le trésor sanctifié du Seigneur, le fruit glorieux d'une semence sainte, τὴν δοθεῖσαν αὐτῇ ἐξ ἐπαγγελίας ἁγίαν θυγατέρα, ἡγιασμένον κειμήλιον Κυρίου, σπέρματος ἁγίου καρπὸς εὐκλεής. Office de la Présentation de la Vierge au temple, le 21 novembre. Si elle est morte, c'est pour être conforme à Jésus, se soumettre comme lui à la loi de la nature mortelle, et confirmer la vérité de l'incarnation : καὶ σὲ, θεομῆτορ, νόμῳ φύσεως θανεῖν εὐδόκησεν, ἵνα μὴ τοῖς ἀπίστοις φαντασία νομισθῇ ἡ οἰκονομία. Offices du 15 et du 17 août, à l'orthros. Au demeurant, son corps fut inaccessible à la corruption, σῶμά σου τῇ φθορᾷ ἀπρόσιτον ὑπῆρξε, Office du 17 août, à vêpres, et sa Dormition est qualifiée d'immortelle, ἡ κοίμησίς σου ἀθάνατος. Office du 15 août, à l'orthros.

Voilà ce que nous avons trouvé de plus clair en faveur de la doctrine de l'immaculée conception dans les livres liturgiques de l'Église grecque. Ces témoignages, comme nous l'avons déjà dit, sont loin d'avoir la même netteté que ceux des théologiens et des orateurs. Ils constituent une preuve subsidiaire, qu'il ne faut point séparer de la preuve principale tirée des autres documents.

V. La croyance a l'immaculée conception dans l'Église gréco-russe a partir du xvie siècle. — Après avoir entendu les derniers théologiens de Byzance enseigner si clairement la sainteté initiale de la mère de Dieu, on est porté tout naturellement à croire que cette doctrine avait définitivement acquis droit de cité dans l'Église grecque, et l'on s'attend à la retrouver chez les théologiens postérieurs. Or voici le phénomène étrange que l'on constate. Un grand nombre de théologiens modernes nient ce qu'avaient affirmé les anciens, et se déclarent les adversaires de la doctrine catholique de l'immaculée conception. Dès le xvie siècle, commence à prendre consistance dans les milieux orientaux l'opinion timidement émise au xive siècle par Nicéphore Calliste : « La Toute-Sainte a été conçue dans le péché originel tout comme les autres hommes. Elle n'a été purifiée de cette souillure qu'au moment de devenir la mère du Sauveur, lorsque le Saint-Esprit descendit en elle, selon la parole de l'ange : « Le Saint-Esprit viendra sur vous et vous « couvrira de son ombre. » Luc., I, 35. Vers la fin du xviie siècle, la doctrine de l'immaculée conception est déjà rangée par quelques polémistes antilatins au nombre des innovations occidentales qu'il faut rejeter, et quand, en 1854, le pape Pie IX exprime dans une définition solennelle la foi de l'Église catholique, ce sont, en Orient et en Russie, des protestations et des attaques passionnées contre « le dogme nouveau inventé par l'Église papique sous l'influence des jésuites. » Il faut cependant attendre l'année 1895 pour trouver dans l'Église grecque proprement dite un document officiel qui catalogue l'immaculée conception parmi les divergences qui font obstacle à l'union des Églises. Ce document est la lettre synodale du patriarche œcuménique Anthime VII, écrite en réponse à l'encyclique *Præclara gratulationis* du pape Léon XIII aux Orientaux. Quelques années auparavant, en 1884, le saint-synode russe avait également fait figurer l'immaculée conception parmi les divergences entre les Églises dans un programme officiel de théologie polémique pour les séminaires et les académies ecclésiastiques. Comment expliquer cette rupture avec l'antique tradition dans une Église qui est si fière de son passé? Ce revirement ne s'explique point aisément et tient à des causes multiples.

Mais tout d'abord, il faut se garder d'en exagérer l'étendue et la portée. A côté du courant doctrinal fort puissant, il est vrai, hostile au privilège de Marie, il y a toujours eu dans l'Église gréco-russe, au moins jusqu'à la définition de 1854, un courant nettement

favorable à ce privilège, comme nous le montrerons tout à l'heure.

Par ailleurs, il ne faut pas attribuer trop d'importance à ce que disent les théologiens de l'Église gréco-russe, voire même à ce que peut écrire un patriarche de Constantinople dans une encyclique ; car ni celui-ci ni ceux-là ne sont considérés comme infaillibles. Pour l'Église gréco-russe, l'unique sujet de l'infaillibilité est le concile œcuménique. Tant qu'une assemblée de ce genre n'aura pas dirimé la question de l'immaculée conception, celle-ci restera à l'état de question librement débattue, et les partisans du privilège marial auront autant de droit à faire entendre leur voix au sein de « l'orthodoxie » que ceux qui le rejettent.

L'opposition à la doctrine de la conception immaculée dans l'Église gréco-russe ne s'explique pas uniquement, comme on le dit communément, par l'influence de la théologie protestante. Sans aucun doute, cette influence a été considérable. Elle fut prépondérante en Russie, au XVIIIe siècle. Mais elle est loin de rendre raison de tous les cas particuliers, et, par exemple, du cas de Cyrille Lucar, qui fut, comme on sait, tout dévoué aux doctrines de la Réforme et qui enseigna, cependant, très clairement l'immaculée conception, en se référant à Bellarmin. D'autres causes se sont combinées avec cette influence pour détourner les grecs modernes de la voie tracée par leurs ancêtres. Mettons en première ligne l'ignorance de la tradition byzantine, que l'on remarque chez ceux-là mêmes qui devaient en être les dépositaires et les défenseurs. On remarquera que la plupart des témoignages exprimant la perpétuelle sainteté de Marie que nous avons rapportés pour la période postérieure au schisme sont tirés de pièces inédites ou publiées seulement au XIXe siècle. Ces témoignages, les théologiens grecs modernes ne les ont pas connus. A partir du XVIe siècle ils allèrent puiser leur instruction théologique dans les universités d'Allemagne, d'Angleterre et d'Italie. En Italie, ils prirent contact avec la scolastique latine. En Allemagne et en Angleterre, ils se familiarisèrent avec les doctrines de la Réforme. Si les leçons des professeurs protestants n'augmentèrent pas leur dévotion pour la « Panaghia », il faut reconnaître que la controverse qui divisait les théologiens catholiques au sujet de l'immaculée conception pouvait avoir un résultat tout autre que celui de leur inculquer cette doctrine. N'oublions pas qu'au XVIe siècle, époque où beaucoup de grecs étudient à Venise et à Padoue, l'école dominicaine nie encore ouvertement le privilège de Marie. Si un décret de saint Pie V, en 1570, interdit aux prédicateurs, sous peine de suspense, d'attaquer la pieuse croyance que tous les fidèles admettent, les théologiens gardent la liberté de la discuter dans les académies, jusqu'au début du XVIIe siècle. Parmi les jeunes grecs qui sont mis au courant de ces discussions, les uns se prononcent pour le privilège de la Toute-Sainte ; les autres se laissent impressionner par les objections, et le rejettent.

Au nombre des objections que les adversaires de l'immaculée conception ont, de tout temps, mis en avant, figurent les passages bien connus de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Damascène, où ces Pères parlent d'une purification préalable de la Vierge par le Saint-Esprit avant l'accomplissement du mystère de l'incarnation. Plus que toutes les autres considérations d'ordre théologique, ces textes de deux de leurs Pères les plus vénérés portèrent les grecs à nier le privilège marial. Les théologiens byzantins avaient cent fois expliqué que cette purification devait s'entendre d'une augmentation de sainteté et non de l'effacement d'une souillure quelconque. Les étudiants grecs d'Occident, qui n'avaient pas lu les homélies de Grégoire Palamas, de Nicolas Cabasilas et de Georges Scholarios, prirent au pied de la lettre le terme de purification, et adoptèrent l'opinion d'après laquelle Marie a contracté la souillure originelle et qu'elle n'en a été purifiée qu'au jour de l'annonciation. Cette thèse leur permettait de faire bande à part et de se différencier à la fois des partisans de l'immaculée conception et de ceux qui admettent une sanctification de la Vierge dans le sein maternel.

On peut aussi assigner une cause d'ordre psychologique aux négations de certains polémistes anticatholiques d'Orient et de Russie. Tant que la doctrine de l'immaculée conception eut des adversaires parmi les théologiens catholiques, ils n'élevèrent pas la voix pour crier à l'innovation. Mais à mesure que le saint-siège patronna davantage cette doctrine et multiplia les défenses de l'attaquer, ces polémistes, obéissant plus ou moins inconsciemment à l'esprit de contradiction qui caractérisa toujours les sectes séparées de la véritable Église, commencèrent à mener campagne contre elle. On la repoussa moins parce qu'on la trouvait fausse et contraire à la tradition, que parce qu'elle avait les faveurs du pape. Si la définition de 1854 a été si vivement critiquée, c'est parce qu'elle a donné occasion au successeur de Pierre d'exercer avec éclat son infaillibilité doctrinale; car c'est avant tout le pape que visent les attaques du schisme.

Ajoutons que l'hostilité de quelques théologiens orientaux à l'égard du dogme catholique a été motivée soit par une conception inexacte du péché originel soit par une fausse notion de l'enseignement catholique. Certains de ces théologiens se sont fait du péché originel une idée analogue à celle de Pierre Lombard, et ont établi une connexion comme physique et matérielle entre la conception se produisant suivant la voie ordinaire et la souillure du péché. La nature de cette souillure n'est pas précisée, mais il semble que, pour les théologiens auxquels nous faisons allusion, ce soit une sorte de qualité peccamineuse d'ordre physique transmise par la génération charnelle et affectant directement le corps. C'est ainsi qu'on rencontre des auteurs qui, d'un côté, affirment que Marie a contracté la souillure originelle, dont elle n'a été délivrée qu'au jour de l'annonciation, et qui, d'un autre côté, enseignent que la Vierge fut, dès sa plus tendre enfance, et même dès le sein maternel, remplie du Saint-Esprit et de ses dons. D'après ces auteurs, la sainteté personnelle la plus éminente peut coexister dans le même individu avec le péché originel. Il va sans dire que l'opposition de cette étrange théologie avec le dogme catholique de l'immaculée conception est plus verbale que réelle. D'autres défigurent ce dogme par ignorance — nous n'osons dire par mauvaise foi — bien qu'il y ait parfois lieu de douter de l'existence de la bonne. Il n'est pas rare de rencontrer, de nos jours encore, des Grecs et des Russes, je ne dis pas parmi les simples fidèles, mais parmi les théologiens de profession et jusque dans le rang des évêques, des gens qui disent et qui écrivent que conception immaculée est synonyme de conception virginale, que, d'après la croyance des catholiques, la mère de Dieu n'est pas née de l'homme et de la femme, mais par l'opération miraculeuse du Saint-Esprit, comme Jésus lui-même. Ceux-là se battent contre un fantôme qu'ils se sont eux-mêmes forgé. C'est ainsi que l'évêque russe Augustin, dans sa *Théologie fondamentale*, 4e édit., Moscou, 1898, p. 257, traduit « conception immaculée » par « conception *sine semine* », et que tout récemment Mgr Antoine, archevêque de Volhynie, reprochait aux Starovières ou vieux-croyants de Russie, d'avoir puisé en Autriche « l'hérésie impie de la conception virginale (*bezciemennom* = *sine semine*) immaculée de la Très-Sainte mère de Dieu par Joachim et Anne. » *Lettre de l'éminentissime Antoine, archevêque de Volhy-*

nie, à tous les Starovières séparés de l'Église orthodoxe, publiée dans l'organe du saint-synode, les *Nouvelles ecclésiastiques*, n° du 10 mars 1912, p. 399. Un théologien starovière, A. I. Morosov, répondit à l'archevêque de Volhynie qu'il se méprenait sur la doctrine des latins, et que ceux-ci n'enseignaient pas la conception virginale de la mère de Dieu. Dans sa réplique, parue dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 14 juillet 1912, p. 1143-1150, Mgr Antoine, assez embarrassé pour se justifier, écrivait avec désinvolture : « Il est vrai que les catholiques n'enseignent pas la conception virginale de Marie, mais votre missionnaire a affirmé cela dans une conversation avec le P. Xénophon. »

Ces remarques suffisent pour faire apprécier à sa juste valeur l'opposition qu'a rencontrée la doctrine de l'immaculée conception dans l'Église gréco-russe dissidente, à partir du XVIe siècle. Il n'entre pas dans le cadre de ce dictionnaire de faire l'histoire détaillée de cette opposition, qui n'a été vraiment sérieuse qu'après la définition de Pie IX, en 1854. Nous croyons cependant utile de donner un bref aperçu de l'attitude observée par les théologiens dissidents à l'égard de la doctrine catholique pendant la période moderne. Nous parlerons séparément des théologiens grecs et des théologiens russes. Cette division s'impose par le fait que l'évolution doctrinale sur cette question, comme sur bien d'autres, n'a pas suivi une marche parallèle dans l'Église grecque et dans l'Église russe.

1° *Théologiens grecs.* — Peu florissante chez les byzantins, la théologie dogmatique n'existe pour ainsi dire pas chez les grecs modernes. Des catéchismes, des sermonnaires, quelques maigres résumés de scolastique occidentale, des traités de polémique contre les catholiques et les protestants, voilà, à peu près, à quoi se réduisent ses productions. Comme nous l'avons dit plus haut, relativement à l'immaculée conception, les théologiens grecs se divisent en deux groupes : le groupe des adversaires et le groupe des partisans de la doctrine catholique.

Parlons d'abord des adversaires. Le premier que nous rencontrons, au XVIe siècle, est Damascène le Studite († 1577), auteur d'un recueil de sermons qui a cours encore de nos jours dans les pays grecs et qui porte le titre de *Trésor*, Θησαυρός. Voir DAMASCÈNE LE STUDITE, t. IV, col. 27-28. Dans un sermon sur l'Annonciation, Damascène déclare que Marie n'a pas été exempte du péché d'Adam, et que, seul, Jésus-Christ a été engendré sans péché. C'est au jour de l'annonciation que la Vierge fut délivrée du péché originel. L'orateur ne donne pas d'autre explication et se contente d'invoquer l'autorité de saint Jean Damascène. Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ, édit. d'Athènes, 1893, p. 5-6. Au demeurant, il ne paraît pas avoir une notion bien nette du péché originel, puisqu'il le fait coexister dans l'âme de Marie avec la grâce du Saint-Esprit. Dans une homélie sur la Présentation, *ibid.*, p. 159, il dit positivement qu'au moment où la Vierge fut présentée au temple, à l'âge de trois ans, elle était le tabernacle de l'Esprit-Saint, δοχεῖον τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Un autre théologien du XVIe siècle, Jean Nathanaël, reproduit, en lui donnant la tournure d'une affirmation catégorique, le passage du commentaire de l'Ἄξιόν ἐστιν de Nicéphore Calliste, dont nous avons parlé plus haut, col. 919, dans un ouvrage en grec vulgaire, intitulé : *La divine liturgie avec des explications de différents docteurs*, Venise, 1574, p. 81. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, t. II, p. 201-205.

Au XVIIe siècle, les adversaires de l'immaculée conception se multiplient, et ce sont presque tous des noms illustres : Métrophane Critopoulos, patriarche d'Alexandrie († 1639), Georges Coressios, Mélèce Syrigos († 1664), Dosithée, patriarche de Jérusalem († 1707), Sévastos Kyménités († 1702). Métrophane Critopoulos, dans sa *Confession de foi*, c. XVII, ne craint pas de présenter comme doctrine officielle de l'Église grecque l'opinion d'après laquelle Marie a été purifiée du péché originel par le Saint-Esprit, au jour de l'annonciation. Pour Mélèce Syrigos, la preuve irréfutable que Marie a contracté le péché originel, c'est qu'elle est morte. *Sermon sur l'Annonciation*, contenu dans le *cod. 254* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, p. 1018-1019. Bien pauvre théologie, il faut l'avouer! Dosithée combat l'immaculée conception au nom de l'Épître aux Romains. K. Delicanis, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα, Constantinople, 1905, t. III, p. 211. Quant à Sévastos Kyménitès, il écrit tout un traité contre la doctrine catholique et énonce, à plusieurs reprises, des propositions contradictoires sans avoir l'air de s'en douter. Parmi les arguments qu'il fait valoir se trouvent les deux suivants : 1° si Dieu avait exempté sa mère de la faute originelle, il aurait manqué d'impartialité et fait acception de personnes; 2° si la Vierge n'avait pas eu le péché originel, le genre humain n'aurait pu être délivré de ce péché. Pourquoi? Parce que, selon un adage célèbre formulé par les Pères contre l'hérésie d'Apollinaire : ce qui n'a pas été pris par le Verbe n'a pu être guéri par lui, τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον. Belle raison, qui conduirait notre grec, s'il était logique, à admettre que Jésus-Christ a dû prendre une nature humaine souillée par le péché originel !

Au XVIIIe siècle, deux théologiens, Jean de Lindos († 1796) et Nicodème l'Haghiorite († 1809), présentent ceci de particulier que, tout en professant que Marie fut purifiée de la tache originelle, au jour de l'annonciation, ils enseignent qu'elle était remplie de la grâce divine bien avant cette date et dès le sein maternel. D'autres, comme Diamantis Rhysios, Éphrem de Jérusalem, Eugène Bulgaris et ses disciples, Théophile de Campanie, Athanase de Paros, Joasaph Cornilios, s'en tiennent simplement à la position prise par Métrophane Cristopoulos dans sa *Confession*. C'est aussi le cas de la plupart des théologiens du XIXe siècle. Tout récemment, Nectaire Képhalas, dans un opuscule sur les sept sacrements, Μελέται περὶ τῶν θείων μυστηρίων, Athènes, 1915, p. 28-29, en note, a osé émettre une opinion nouvelle. D'après lui, la Vierge, bien qu'ayant contracté le péché originel au premier instant de sa conception, fut sanctifiée dans le sein maternel. Or, dit-il, la sanctification *in utero* entraîne nécessairement la délivrance du péché d'origine. Il ne voit pas, dès lors, comment on peut retarder pour Marie cette délivrance jusqu'au jour de l'annonciation.

A côté des adversaires du privilège marial, nous rencontrons aussi bon nombre de théologiens qui marchent dans la voie de l'antique tradition. Au XVIe siècle, un prédicateur, le prêtre Alexis Rhartouros, dans un sermon sur l'Annonciation, déclare que la Vierge fut sanctifiée par le Saint-Esprit dès le sein de sa mère et pleine de grâce, ἐκ κοιλίας τῆς αὐτῆς μητρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὴν ἡγίασεν, καὶ ἦν πλήρης χάριτο, Διδαχαί, Venise, 1560, et il semble bien qu'il parle d'une sanctification *in primo instanti*.

Au XVIIe siècle, Cyrille Lucar, patriarche d'Alexandrie, puis patriarche de Constantinople († 1638), enseigne expressément l'immaculée conception dans un sermon sur la Dormition, daté de 1612, et dans un autre sur la Nativité de la Vierge, de 1616. Dans le premier, passant en revue les merveilles que Dieu a faites en Marie, il écrit : « La merveille de la sanctification : parce que, bien que d'autres personnages aient été sanctifiés avant leur naissance, aucun ne l'a été comme la Panaghia. Elle fut, en effet, sanctifiée d'une manière excellente, et cette sanctification fut

si efficace qu'elle fit que la souillure du péché originel n'approcha pas d'elle. Aussi, lorsque nous disons qu'elle fut sanctifiée, cela ne signifie pas qu'elle passa de l'état de non-sainteté à l'état de sainteté, mais que d'un état de sainteté moindre elle passa à un état de sainteté plus élevée. Elle fut sanctifiée tout entière au moment même de la conception, lorsque son corps était formé, lorsque son âme était unie à son corps, » ὅλη ἡγιασμένη ἐν αὐτῇ τῇ συλλήψει, ὅταν τὸ σῶμα ἐμορφοῦτο, ὅταν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνήρχετο. *Cod. 263* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, fol. 612-613, un autographe de Lucar. Un peu plus loin, fol. 614 v°, il dit que Marie n'était pas soumise à la mort, parce que la mort est apparue à cause du péché, et qu'en la Toute-Sainte rien d'impur n'est jamais entré. Dans l'homélie sur la Nativité, il déclare que le Fils de Dieu a accordé par grâce à sa mère les biens et les privilèges qu'il possède lui-même par nature : « Le Christ est lumière, parce qu'irrépréhensible et immaculé dans sa chair, parce qu'il n'a point commis de péché. Quant à la Panaghia, qui ne sait qu'elle est pure et immaculée, qu'elle fut un instrument sans tache, sanctifiée dans sa conception et sa naissance comme devant contenir celui que rien ne peut contenir? C'est pourquoi, elle aussi, elle est lumière, » καὶ σκεῦος ἦν ἀκηλίδωτον ἡγιασμένον ἐν τῇ συλλήψει καὶ τῇ γεννήσει. *Cod. 39* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, fol. 93, encore un autographe de Lucar.

Deux autres patriarches d'Alexandrie du XVIIe siècle ont également enseigné l'immaculée conception : Gérasime Ier (1621-1636) et Gérasime II (1689-1710). Pour le premier, nous avons le témoignage du grec Hypsilantis, qui écrit dans sa *Chronique* : Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν, Constantinople, 1870, p. 131 : « Gérasime le Crétois, successeur de Cyrille Lucar sur le siège d'Alexandrie, composa de nombreux discours conservés jusqu'ici dans la bibliothèque patriarcale du Caire. Me trouvant dans cette ville, je lus son discours sur la Dormition de la mère de Dieu, dans lequel il dit que la Théotocos n'était pas soumise au péché originel, » ὅτι οὐχ ὑπέκειτο ἡ Θεοτόκος τῷ προπατορικῷ ἁμαρτήματι. Cf. l'édition de Papadopoulos-Kérameus dans le t. XIII de la collection Hurmuzaki, p. 161, où il y a cette variante : λέγει μὴ συλληφθῆναι τὴν Θεοτόκον ὑπὸ τῷ προπατορικῷ ἁμαρτήματι. Quant à Gérasime II, il laisse suffisamment entendre que Marie fut préservée de la souillure originelle, lorsqu'il dit, dans un discours sur la Nativité de la Vierge, « que Dieu, avant d'infliger le châtiment de la transgression commune, annonça à nos premiers parents qu'une fille tout-immaculée devait naître, dont la force invincible écraserait le serpent, auteur du mal, qui a rendu mortelle la nature humaine, et que la sainteté sublime et la beauté de cette Vierge attireraient à elle tout l'amour de Dieu, » ὅτι ἐγεννηθῇ ἤθελε μίαν ὑπέραγνος κόρη, τῆς ὁποίας ἡ ἀήττητος δύναμις ἤθελε συντρίψῃ τὸν αρχέκακον ὄφιν, ὅπου ἐθανάτωσε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν. *Cod. 133* du Métochion du Saint-Sépulcre, à Constantinople, fol. 238 r°.

C'est aussi un partisan de l'immaculée conception que nous trouvons en la personne de Nicolas Coursoulas (†1652), un des rares grecs qui, dans les temps modernes, ait écrit un manuel de théologie dogmatique. Son ouvrage, intitulé : Σύνοψις τῆς ἱερᾶς θεολογίας n'a été publié qu'en 1862, à Zante, en deux volumes. Aux pages 336-342 du Ier volume, la question de l'immaculée conception est assez longuement traitée. L'auteur est au courant des discussions et distinctions scolastiques. Il admet que Marie était soumise, comme fille d'Adam née suivant les lois ordinaires, à la dette du péché, mais il affirme très clairement que le péché ne l'a pas atteinte et que Dieu l'a préservée de la tache originelle : « L'âme de la sainte Vierge, dit-il, a été sans aucune tache de la faute originelle, dès le premier instant où elle fut créée par Dieu et fut unie au corps, de sorte que Marie, en tant que personne, ne participa nullement au péché, » φαμὲν τὴν ψυχὴν τῆς ἁγίας παρθένου χωρίς τινος ὑπάρξαι ῥύπου τῆς προγονικῆς ἁμαρτίας, καὶ αὐτῷ γε τῷ πρώτῳ νῦν, ᾧ ἐπλάσθη παρὰ Θεοῦ καὶ εἰς τὴν σάρκα εἰσῆλθεν. Il résout les objections que l'on tire des textes de saint Grégoire le Théologien et de saint Jean Damascène, et déclare que la doctrine de la conception immaculée, sans être un dogme proprement dit, doit cependant être acceptée, et que la rejeter serait se rendre coupable de témérité.

Au XVIIIe siècle, les tenants du dogme catholique sont encore nombreux. Au premier rang vient le célèbre prédicateur Elias Miniatis († 1714), auteur d'un traité sur les origines du schisme et les divergences entre les deux Églises, intitulé : *La pierre de scandale*, Πέτρα σκανδάλου. Ce n'était rien moins qu'un latinisant, et cependant dans le recueil de ses discours ou Διδαχαί, Venise, 1720, souvent réimprimé depuis, il enseigne clairement la sainteté originelle de la mère de Dieu : « Marie est appelée cyprès, lisons-nous dans le second discours sur la Nativité de la Vierge, parce que le parfum inné en elle l'a mise à l'abri de toute corruption. Elle est appelée lis, parce qu'elle n'a jamais perdu sa blancheur immaculée, bien qu'elle ait poussé au milieu des épines de l'infortune commune... Elle est appelée jardin fermé, parce que le serpent infernal n'a jamais versé sur elle son venin mortifère. Elle est appelée montagne sublime de la sainteté, parce que le déluge du péché ne l'a jamais recouverte. Elle naît aujourd'hui de l'Orient mystique, du sein sanctifié d'Anne, la reine des étoiles, la Vierge toute chaste, portant sur son front les roses d'une beauté céleste et sans tache, sur sa poitrine les lis d'une innocence éternelle et immaculée, » λέγεται ὄρος ὑψηλὸν τῆς ἁγιότητος, ὅπου ποτὲ δὲν τὸ ἐσκέπασεν ὁ κατακλυσμὸς τῆς ἁμαρτίας. Διδαχαί, Venise, 1849, p. 266. Le passage suivant est répété jusqu'à trois fois dans trois discours différents : « Salut, rejeton royal de la tige de Jessé, toi qui, sortie d'un sein stérile, vis la lumière de la béatitude avant celle du jour; qui fus citoyenne du ciel par ton âme avant de l'être de la terre par ton corps; qui fus la fille du Père éternel avant d'être celle de Joachim et d'Anne, et qui, avant de fouler la terre, avais foulé aux pieds la tête du dragon venimeux, » πρῶτα εἶδες τὸ φῶς τῆς μακαριότητος παρὰ ἐκεῖνο τοῦ ἡλίου πρῶτα ἐστάθης πολίτισσα τοῦ οὐρανοῦ μὲ τὴν ψυχὴν παρὰ τῆς γῆς μὲ τὸ σῶμα· πρῶτα θυγατέρα τοῦ προαιωνίου Πατρὸς παρὰ τοῦ Ἰωακεὶμ καὶ τῆς Ἄννης. *Ibid.*, p. 249, 257, 271.

Après Elias Miniatis, nous devons nommer Macaire de Patmos, un prédicateur, lui aussi († 1737), qui a laissé un recueil de sermons publié après sa mort sous le titre pompeux de *Trompette évangélique*, Εὐαγγελικὴ σάλπιγξ, Leipzig, 1758. Dans une homélie sur la Présentation de la Vierge au temple nous lisons le passage suivant : « Voici que paraît la nuée très pure qui doit éteindre la flamme du péché que la transgression d'Adam a introduit... Saint Jérôme l'appelle la nuée du jour, parce que jamais cette nuée n'a été dans les ténèbres du péché, mais a toujours paru dans la lumière de la vertu, » οὐδέποτε ἡ νεφέλη αυτη ἐστάθη εἰς τὸ σκότος τῆς ἁμαρτιας. *Op. cit.*, p. 280-281. Et dans une homélie sur l'Annonciation : « La sainte Vierge naquit d'une mère stérile pour montrer comment sa naissance eut Dieu pour principe. O quelle joie doit faire tressaillir toute notre race, puisque de cette race infecte et pécheresse Dieu a choisi une Vierge si pure, rose très sainte cueillie sur de dures épines, rose dont la beauté est devenue notre ornement, » ἐπειδὴ καὶ ἀπὸ τοῦτο τὸ γένος τὸ βρωμερὸν καὶ ἁμαρτωλὸν, ὡσὰν ἀπὸ

σκληραῖς ἀκανθαῖς ἁγιώτατον ῥόδον, μὲ τὸ ὁποῖον εὔμορφον ὅμα ὡραιώθημεν. *Ibid.*, p. 555.

Un autre prédicateur, Macaire Scordilès, enseigne aussi la sainteté originelle de Marie dans ses homélies publiées à Venise, en 1787, Βιβλίον περιέχον λόγους ἐγκωμιαστικοὺς καὶ πανηγυρικοὺς εἰς ἐπισήμους δεσποτικὰς ἑορτὰς καὶ ἁγίων, p. 16, 136, 146, 151. Un poète, Constantin Dapontès, dans un recueil de poésies mariales intitulé : *Amulette raisonnable*, Ἐγκόλπιον λογικόν, Venise, 1770, célèbre en termes enthousiastes la pureté immaculée de la Théotocos : « Je te glorifie, ô Marie, toi en qui l'on ne peut trouver aucun sujet de blâme. Tu es incorruptible en ton âme en ton corps, en ton esprit, ô Marie. Ta chasteté, ton incorruptibilité sont ineffables. Tu es l'homme sans péché, ô Marie la toute pure. En toi l'immunité complète du péché... Avant de te former dans le sein de ta mère, Dieu te connaissait, et il te sanctifia avant ta naissance dès le sein maternel. Tu es parmi les hommes et parmi les femmes la seule bénie. » *Op. cit.*, p. 69, 30, 39.

Au XIXe siècle, les voix se taisent à peu près complètement en pays grec pour célébrer l'immaculée. La théologie y est, du reste, en décadence complète. On cite comme favorable au privilège marial le professeur athénien Christophe Damalas, qui, en 1855, fit la déclaration suivante : « Ce n'est point une nouveauté : nous avons toujours tenu et toujours enseigné cette doctrine, depuis les premiers siècles de l'antiquité chrétienne; ou plutôt, je dirais volontiers que ce point a toujours été religieusement tenu pour acquis comme un fait sacré; trop sacré, en réalité, pour donner lieu aux querelles et aux disputes, et n'ayant pas besoin d'une définition de la part de Rome. » Cité par Frédéric Georges Lee, dans son ouvrage : *The sinless conception of the mother of God*, Londres, 1891, p. 58. Cf. X. M. Le Bachelet, *L'immaculée conception. Courte histoire d'un dogme*, Ire partie. *L'Orient*, Paris, 1903, p. 62. Inutile de faire remarquer ce que cette déclaration contient de vrai et ce qu'elle contient de faux. Au demeurant. il circule toujours en pays grec bon nombre d'ouvrages anciens dans lesquels l'immaculée conception est enseignée, en même temps que circulent, avec la même tolérance, d'autres ouvrages qui rejettent expressément cette doctrine.

2° *Théologiens russes*.— Fille spirituelle de l'Église byzantine, l'Église russe reçut d'elle, avec l'ensemble des autres vérités révélées, la croyance à la sainteté originelle de la mère de Dieu, tant par l'intermédiaire des livres liturgiques que par des traductions des homélies mariales des prédicateurs grecs. Au XVIe siècle, le métropolite Macaire (1542-1564) réunit ces traductions dans sa vaste compilation des *Tcheti Minia*, sorte de ménologe renfermant « tous les livres saints et les écrits édifiants qui se trouvaient alors en Russie, » distribués suivant l'ordre des fêtes du calendrier. Parmi les pièces qui s'y rencontrent, signalons : la *Vie de la sainte Vierge*, du moine Épiphane, la *IVe homélie sur la Nativité de la Vierge*, de saint André de Crète, l'*Homélie sur la Nativité de la Vierge*, de saint Jean Damascène, le *Discours sur la conception de la mère de Dieu*, de Jean d'Eubée, tous documents qui nous ont fourni des textes exprimant la doctrine de la conception immaculée. Les premiers prédicateurs russes s'inspirèrent de cette littérature et ne tardèrent pas à donner, eux aussi, les plus magnifiques éloges à Marie immaculée. Les monuments de la prédication russe sont rares aux XVe et XVIe siècles mais au XVIIe ils abondent. C'est un fait parfaitement établi qu'à cette époque, dans toutes les parties de la Russie, aussi bien en Moscovie qu'en Ruthénie et en Russie Blanche, la croyance explicite à l'immaculée conception était générale. Cette croyance était regardée non comme une pieuse opinion, mais comme un véritable dogme de l'Église orientale. La fête du 9 décembre prend souvent, dans les sermonnaires, le titre de « fête de l'immaculée conception de la mère de Dieu. » Les théologiens russes dissidents de nos jours ont essayé d'expliquer l'existence de cette croyance générale par des influences latines. Cette explication est manifestement insuffisante et inadéquate, surtout quand on songe à l'hostilité très grande qui régnait entre catholiques et Russes dissidents dans la seconde moitié du XVIe siècle et pendant tout le XVIIe. Dans la réalité, les Russes restèrent plus fidèles que les grecs à l'ancienne tradition byzantine sur ce point comme sur bien d'autres, parce que, jusqu'au XVIIIe siècle. ils restèrent plus fermés à toute influence étrangère. Si l'influence latine se fit sentir, ce fut sur certaines modalités du culte marial, et si elle fut acceptée, c'est parce qu'elle cadrait parfaitement avec la croyance traditionnelle.

Il serait trop long de rapporter ici tous les témoignages qui établissent qu'au XVIIe siècle, l'Église russe acceptait la doctrine de l'immaculée conception comme un véritable dogme, dépassant même, sur ce point, la théologie catholique. Nous devons nous borner à quelques brèves indications. Sur la doctrine des théologiens de Kiev, le P. Gagarin publia en 1858 une brochure réunissant un certain nombre de textes explicites. Le Mans, 1858, en russe. Une traduction de cette brochure parut, à Paris, en 1876, sous le titre : *L'Église russe et l'immaculée conception*. La littérature russe contemporaine a fourni d'autres renseignements non seulement pour le XVIIe siècle, mais aussi pour la première moitié du XVIIIe, époque où, déjà battue en brèche par l'influence combinée de certains grecs et du théologien de Pierre le Grand, Théophane Prokopovitch, tout dévoué au luthéranisme, la doctrine de l'immaculée conception réussit à se maintenir péniblement dans l'académie de Kiev. Voir Vichnevsky, *L'académie de Kiev dans la première moitié du XVIIe siècle*, Kiev, 1903, p. 20 sq.; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 153-156; M. Jugie, *L'immaculée conception chez les Russes au XVIIe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, t. XII, p. 66-73. Parmi les théologiens de Kiev qui ont enseigné le privilège de Marie dans les termes mêmes de la théologie catholique, il faut nommer : Pierre Moghila, Joseph Kononovitch, Lazare Baranovitch, Joannice Galiatowski, Antoine Radivilowski, Innocent Ghisel, Varlaam Iasinski, Dimitri Touptalo, évêque de Rostov, que les Russes ont canonisé, Étienne Javorski, Innocent Popovski, Christophore Tchiarnoutski, Hilarion Levitski.

En Russie Blanche, Marie immaculée avait aussi ses dévots et ses panégyristes. Au début du XVIIe siècle, l'archimandrite Karpovitch († 1620), qui fut plus tard évêque de Vladimir, célébrait en termes magnifiques les privilèges de la mère de Dieu dans un sermon sur la Dormition : « Marie est l'arche spirituelle dans laquelle la nature humaine a été délivrée de l'éternel déluge de feu, et dans laquelle la chair ne fit jamais la guerre à l'esprit, parce que Dieu lui infusa des inclinations saintes avec les dons de la grâce spirituelle. Elle est la Femme qui a brisé la tête maudite du serpent infernal. La toison de Gédéon symbolisait cette Toison spirituelle sur laquelle tomba sans bruit et invisiblement la rosée du ciel, alors que toute la terre était sèche, stérile et sous le coup de l'éternelle malédiction. » *Lectures de la Société impériale de l'histoire et des antiquités russes établie à l'université de Moscou*, 1878, t. I, p. 70-71, 74, 79-80. Un peu plus tard, en 1651, une confrérie de l'immaculée conception s'établissait à Polotsk, et les membres de cette confrérie prononçaient une formule de consé-

cration à Marie immaculée, dans laquelle se trouvait ce passage : « Je promets d'honorer tous les jours de ma vie votre immaculée et très pure conception, comme aussi de rester fidèle aux dogmes de la foi catholique orthodoxe. » C. Goloubiev, *Paragraphes explicatifs sur l'histoire de l'Église russe-méridionale*, dans les *Troudy* de l'académie de Kiev, novembre 1904, p. 464-467; cf. *Échos d'Orient, art. cité*, p. 73-75.

La foi des Moscovites n'était pas différente de celle de leurs frères du sud et de l'ouest. Eux aussi restaient fidèles à l'ancienne tradition byzantine touchant la sainteté originelle de la mère de Dieu. Au concile de Moscou de 1666, les évêques russes, après un examen attentif, donnèrent une solennelle approbation à l'ouvrage de Siméon Polostski intitulé : *Gezl pravleniia* (*Virga directionis*), dans lequel il est dit explicitement que « Marie fut exempte du péché originel dès sa conception. » *Gezl pravleniia*, Ire partie, réplique 10e. Cf. Macaire Bulgakov, *Histoire de l'Église russe*, 1890, t. XII, p. 681. Le même ouvrage fut approuvé, l'année suivante, par les Pères du grand concile de Moscou, auquel assistèrent deux patriarches grecs, Païse d'Alexandrie et Macaire d'Antioche. Mais déjà certains grecs commençaient à faire pénétrer en Moscovie leur doctrine de la purification de Marie, au jour de l'annonciation. Quand le patriarche Nicon voulut corriger les livres liturgiques des Russes, il demanda des éclaircissements aux patriarches orientaux, qui lui firent parvenir plusieurs documents, entre autres cette *Explication de la liturgie* du grec Jean Nathanaël, dont nous avons parlé plus haut, col. 965. La négation de l'immaculée conception qui y est contenue passa d'abord inaperçue; mais lorsque le livre de Jean Nathanaël, traduit en slavon sous le titre de *Skrigeal*, eut reçu l'approbation du concile de Moscou de 1667, les russes qui ne voulurent pas accepter les décisions de ce concile relativement aux réformes liturgiques, et, sous le nom de starovières restèrent fidèles aux anciens rites et se séparèrent de l'Église officielle, ne manquèrent pas de relever le passage du *Skrigeal*, où il est dit que la mère de Dieu fut purifiée du péché originel au jour de l'annonciation. Ils en firent un grief contre l'Église niconienne, et l'accusèrent d'avoir dévié de l'antique tradition. Eux, les starovières, retiennent jusqu'à ce jour comme un dogme de foi la doctrine de l'immaculée conception: « Relativement à la très sainte mère de Dieu et toujours vierge Marie, disent-ils dans une profession de foi rédigée en 1841, nous confessons qu'en vérité elle est plus sainte que les chérubins et les séraphins, plus élevée que les cieux et au-dessus de toute créature... que seule, non seulement elle n'a participé en rien à la tache originelle, mais qu'elle est toujours demeurée pure comme le ciel et toute belle. » N. Soubbotine, *Histoire de la hiérarchie de Biélocrinitza*, Moscou, 1874, t. I, p. XLII de la préface. Leurs polémistes continuent à attaquer l'Église officielle sur ce point : « Sur notre sainte Dame, la mère de Dieu, ils n'ont une doctrine orthodoxe qu'à partir de l'incarnation du Fils de Dieu. Ils confessent que, jusqu'à la conception du Christ, Marie fut une simple jeune fille, ayant en elle, tout comme les autres femmes, le péché originel, dont elle n'aurait été purifiée qu'au moment où l'archange la salua. C'est ce qui est imprimé dans leur livre appelé *Skrigeal*. Or, en cela ils portent atteinte à l'honneur de la mère de Dieu et lui font contracter la tache du péché, comme si Dieu n'avait pas été assez puissant pour se créer sur la terre un ciel animé, pur de toute souillure. » Paul, starovière, *Courte comparaison entre les diverses confessions hérétiques dont le baptême et l'ordre sont valides*, cité par N. Soubbotine, *op. cit.*, p. 457; Gagarin, *op. cit.*, p. 84-85.

Introduite furtivement en Moscovie par le livre de Jean Nathanaël, l'opinion novatrice des grecs modernes y rencontra une vigoureuse résistance non seulement de la part des vieux-croyants, mais aussi de la plupart des théologiens russes de la seconde moitié du XVIIe siècle. Sur la fin de ce siècle, les deux frères Likhoudès, deux grecs envoyés à Moscou par le patriarche de Jérusalem, Dosithée, attaquèrent ouvertement la doctrine de l'immaculée conception et réussirent à gagner à leur cause le patriarche russe Joachim (1674-1690). Celui-ci mit tout en œuvre pour combattre une doctrine, que les grecs lui représentaient comme une innovation latine. Ses efforts restèrent à peu près stériles, et nous avons dit plus haut comment le privilège marial continua à être enseigné à l'académie de Kiev jusque vers 1750. A partir de cette date, l'influence de la *Théologie* protestantisante de Théophane Prokopovitch devint prépondérante dans toute la Russie. Prokopovitch avait nié ouvertement l'immaculée conception dans ses leçons de théologie dogmatique données à Kiev, dès 1711. Vivement combattues pendant sa vie, ses opinions luthériennes finirent par prévaloir après sa mort dans les académies et les séminaires. La plupart des manuels de théologie parus en Russie dans la seconde moitié du XVIIIe siècle ne sont que des résumés de la *Theologia christiana orthodoxa* de Théophane.

Au XIXe siècle, les théologiens russes restèrent sous l'influence protestante du siècle précédent jusque vers 1840. A cette date, il y eut un revirement vers des opinions plus modérées et plus voisines de « l'orthodoxie » du XVIIe siècle. En 1848, l'archimandrite Antoine Amphithéatrov publia à Kiev sa *Théologie dogmatique de l'Église orthodoxe catholique orientale*, qui fut approuvée par le saint-synode comme manuel pour les séminaires russes, et que Théodore Vallianos traduisit en grec, en 1858. Chose curieuse, nous retrouvons dans cet ouvrage un écho de la doctrine de Grégoire Palamas sur la purification progressive des ancêtres de la Vierge, afin que celle-ci fût un rejeton immaculé. Après avoir dit que Jésus-Christ seul a été sans péché, parce qu'Homme-Dieu né sans le concours de l'homme « de la Vierge toute bénie et tout-immaculée, que la grâce divine avait purifiée auparavant de toute souillure du péché, afin que le Fils de Dieu prît d'elle une nature humaine sans tache, » Antoine explique comment s'est faite cette purification préalable de la mère de Dieu : « Déjà dès l'époque d'Abraham, dit-il, Dieu choisit dans le genre humain l'unique génération des ancêtres de Marie, la Vierge toute-sainte. et il les purifiait d'une manière spéciale et progressivement. Aussi, lorsque l'archange Gabriel annonça à Marie la conception virginale de Jésus-Christ, il l'appela pleine de grâce. Les saints Pères de l'Église, à leur tour, lui appliquent ces paroles du Cantique des cantiques : Tu es toute belle, et il n'y a point de tache en toi. Et saint Jean Damascène la nomme le rejeton tout-immaculé de Joachim, l'enfant toute-sainte d'Anne. Et notre sainte Église lui donne les épithètes de très pure, de seule pure, et l'appelle palais immaculé et sans tache, demeure toute-immaculée. » Antoine, *op. cit.*, trad. grecque, p. 191-192. Quelle que soit sa valeur intrinsèque, la théorie de la purification progressive des ancêtres de Marie sauvegarde suffisamment l'idée dogmatique de la conception immaculée, et on est heureux de la trouver dans un manuel de théologie russe en plein XIXe siècle, devenu également un manuel grec non encore complètement délaissé. Cela n'empêcha pas plusieurs théologiens russes d'attaquer la définition de 1854; mais il est remarquable que les grands théologiens du XIXe siècle, Philarète de Moscou, Macaire Bulgakov, Philarète Goumilevski, gardent un silence complet sur cette question de

l'immaculée conception. Il faut attendre l'année 1881 pour voir apparaître dans la littérature ecclésiastique russe une longue monographie contre le dogme catholique défini par Pie IX.

Alexandre Lebedev († 1898), l'auteur de cette monographie, a puisé largement aux sources protestantes, et a tracé de la mère de Dieu un portrait qui est aux antipodes de la tradition byzantine. Il présente comme doctrine de l'Église orthodoxe d'Orient une théorie toute nouvelle, que les grecs modernes eux-mêmes n'ont jamais admise. D'après lui, Marie fut conçue et naquit dans le péché originel. Elle porta comme le reste des hommes « tout le poids du jugement de Dieu », fut soumise aux luttes de la concupiscence, et bien que sanctifiée au moment de la conception du Fils de Dieu, ne fut complètement purifiée du péché originel que près de la croix du Christ. Notre théologien laisse en suspens la question de savoir si la Vierge se rendit réellement coupable de péchés actuels après la conception de Jésus. Avec cela, il admet que Marie fut sanctifiée dans le sein maternel; mais il a une manière à lui d'expliquer cette sanctification, qui fut accordée à Marie « en considération de la foi de ses parents » et consista en une sorte de bienveillance extrinsèque de Dieu, ne posant dans l'âme ni grâce habituelle ni grâce actuelle et laissant subsister l'état peccamineux. C'est cette théologie qui valut à son auteur le grade de maître en théologie de l'académie ecclésiastique de Moscou. L'ouvrage d'A. Lebedev exerça une réelle influence sur les milieux intellectuels de Russie. En 1884, le saint-synode, comme nous l'avons dit plus haut, inscrivait la question de l'immaculée conception au programme de théologie polémique. A partir de ce moment, les manuels de théologie polémique et ceux de théologie dogmatique attaquent tous le dogme catholique. Cette unanimité de la théologie officielle est du reste troublée de temps en temps par la voix de théologiens indépendants. C'est ainsi que récemment l'archiprêtre P. Svietlov, un partisan de l'union des Églises chrétiennes sur la base des articles fondamentaux, déclarait que la croyance de l'Église occidentale sur la conception de Marie « est née d'une bonne source, d'un sentiment de profonde vénération pour la mère de Dieu. » Il trouve sans doute qu'on a dépassé la mesure, mais il fait remarquer aux « orthodoxes » que le culte marial en Orient n'est pas toujours resté dans les bornes d'une sévère théologie, témoin l'invocation suivante : « Sainte mère de Dieu, sauvez-nous. » D'ailleurs, conclut-il, les catholiques peuvent toujours demander quel est le concile œcuménique qui a condamné leur doctrine comme une hérésie. P. Svietlov, *La doctrine chrétienne au point de vue apologétique*, 2e édit., Kiev, 1910, t. I, p. 190.

Ce renvoi au concile œcuménique suffit, en effet, à fermer la bouche aux théologiens dissidents qui attaquent le dogme catholique et qui ont conscience de l'impuissance doctrinale de leur Église à résoudre n'importe quelle question. Des trois thèses actuellement en présence au sein de l'orthodoxie orientale : la thèse des grecs plaçant au moment de l'incarnation du Fils de Dieu la purification de Marie, la thèse d'Alexandre Lebedev, prolongeant cette purification jusqu'à la mort de Jésus, et celle toute récente de Nectaire Képhalas enseignant que la Vierge fut délivrée de la souillure originelle dans le sein maternel, laquelle est la vraie doctrine de l'Église gréco-russe? Qui pourra nous répondre? Pour se tirer d'embarras, nos frères séparés ont tout intérêt à reprendre la chaîne de la tradition byzantine, que leur tendent Georges Scholarios et les théologiens kiéviens du XVIIe siècle, et de confesser avec nous que la mère de Dieu a toujours été toute-sainte et que Dieu lui a appliqué d'une manière excellente les fruits de la rédemption opérée par Jésus, en la préservant de la souillure originelle, qu'elle aurait dû régulièrement contracter.

Le présent article, résumé d'un ouvrage plus développé, ayant été rédigé directement d'après les sources et celles-ci ayant été signalées en leur lieu, nous croyons inutile d'en répéter ici l'énumération. Les sources manuscrites antérieures au XVIe siècle que nous avons utilisées sont en cours de publication dans la *Patrologia orientalis* de Graffin et Nau. Nous nous bornerons à indiquer les travaux spéciaux visant directement la doctrine de la conception immaculée dans la tradition grecque.

Sur le dogme du péché originel dans l'Église grecque, qui fait le principal objet des considérations préliminaires, j'ai donné un bref aperçu dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVI, p. 163-177, mais sans mettre en relief l'importance de la doctrine thomiste au point de vue de l'interprétation des textes patristiques, comme je le fais ici.

Pour la période qui va du concile d'Éphèse à Michel Cérulaire, voir l'art. *Marie. Immaculée conception*, du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, par X.-M. Le Bachelet, col. 221-243; D. Placide de Meester, *Le dogme de l'immaculée conception et la doctrine de l'Église grecque*, 5 articles parus dans la *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1904-1905; N. Marini, *L'immacolata concezione di Maria Vergine e la Chiesa greca ortodossa dissidente*, Rome, 1908, travail paru d'abord dans le *Bessarione*, 1904-1908; A. Spaldak, *Les Pères grecs et l'immaculée conception de la mère de Dieu*, 4 articles en tchèque dans *Casopis katolickèho duchovensta* (Revue du clergé catholique de Bohême), Prague, 1905; du même, un article paru dans la même revue, en 1906, sous le titre : *Quæ sit Patrum Ecclesiæ orientalis doctrina de gratia sanctificante B. Mariæ Virginis ante ipsius Filii mortem*; M. Jugie, *L'immaculée conception et les Pères grecs du Ve siècle*, dans la revue *Notre-Dame*, Paris, 1912, t. I, p. 225; *Saint Sophrone et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVI, p. 567-574; *Saint André de Crète et l'immaculée conception*, dans les *Échos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. 129; *Photius et l'immaculée conception*, *ibid.*, p. 198.

Pour la période du XIe au XVe siècle : M. Jugie, *De immaculata Deiparæ conceptione a byzantinis scriptoribus, post schisma consummatum, edocta*, dans les *Acta II conventus Velehradensis theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum*, Prague, 1910, p. 42; *Michel Glycas et l'immaculée conception*, dans les *Échos d'Orient*, t. XIII, p. 11; *Grégoire Palamas et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVII, p. 145; *Le Discours de Démétrius Cydonès sur l'annonciation et sa doctrine sur l'immaculée conception*, dans les *Échos d'Orient*, t. XVII, p. 97; *Georges Scholarios et l'immaculée conception*, *ibid.*, p. 527; *L'homélie de Michel Psellos sur l'annonciation*, *ibid.*, t. XVIII, p. 138; *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, *ibid.*, t. XIX, p. 375.

Sur la fête de la Conception chez les grecs et les textes liturgiques : Simon Wangnereck, *Pietas mariana græcorum*, Munich, 1647; Passaglia, *op. cit.*, part. I, sect. II; part. II, sect. VII; J. Gagarin, *Troisième lettre à une dame russe sur le dogme de l'immaculée conception*, Paris, 1857; Th. Toscani et Jos. Cozza, *De immaculata Deiparæ conceptione. Hymnologia græcorum ex editis et manuscriptis codicibus Cryptoferratensibus*, Rome, 1862; P. Thibaut, *Panégyrique de l'immaculée dans les chants hymnographiques de la liturgie grecque*, Paris, 1909; D. Placide de Meester, *La festa della concezione di Maria santissima nella Chiesa greca*, dans le *Bessarione*, 2e série, t. VII, p. 89; A.-H. Kellner, *Heortologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; 3e édit., 1911, p. 181 sq., ouvrage traduit en français par Jacques Bund, sous le titre : *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints dans leur évolution historique*, Paris, 1909, p. 319-327, où il y a pas mal d'inexactitudes, que beaucoup de gens répètent.

Sur la croyance des grecs et des russes modernes et leurs attaques contre le dogme catholique : J. Gagarin, *Quatrième lettre à une dame russe sur le dogme de l'immaculée conception*, Paris, 1875; Id., *L'Église russe et l'immaculée conception*, Paris, 1876; A. Spaldak, *Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre der Unbefleckten Empfängnis*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1904, t. XXVIII, p. 707; Id., *Les objections des théologiens russes contre l'immaculée conception*, dans la revue tchèque *Casopis katolickèho duchovensta*, Prague, 1906, p. 50, 100; S. Petridès, *L'immaculée*

conception et les grecs modernes, dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, p. 257; M. Jugie, *L'immaculée conception chez les Russes au XVIIe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, t. XII, p. 66, 321; Id., *Le dogme de l'immaculée conception d'après un théologien russe* (analyse de l'ouvrage d'Alexandre Lebedev, dont il est parlé dans l'article, col. 973), dans les *Échos d'Orient*, 1920, t. XX, p. 22; A. Palmieri, *De Academiæ ecclesiasticæ kioviensis doctrina beatam Mariam Virginem præmunitam fuisse a peccato originali*, dans les *Acta II conventus Velehradensis*, Prague, 1910, p. 39.

M. Jugie.

III. IMMACULÉE CONCEPTION DANS LES ÉGLISES NESTORIENNES ET MONOPHYSITES. — La littérature théologique des nestoriens et des monophysites est encore trop peu connue pour qu'on puisse donner un aperçu satisfaisant de leur doctrine mariologique. Le peu qu'il est possible d'en recueillir dans les documents édités jusqu'à ce jour permet d'affirmer que les adversaires du concile d'Éphèse, comme ceux du concile de Chalcédoine, n'ont jamais différé des byzantins orthodoxes sur la question de l'absolue sainteté et pureté de la mère du Sauveur. Pas plus que les byzantins, du reste, ces dissidents ne paraissent avoir agité *ex professo* la question de savoir si Marie avait été préservée de la tache originelle dès le premier instant de sa conception. S'ils ont affirmé cette vérité, ils l'ont fait en passant, sans y donner une attention particulière, comme une chose qui va de soi. Par ailleurs, les nestoriens, comme les monophysites, ont toujours professé une grande vénération pour saint Éphrem, le grand docteur de l'absolue sainteté de Marie, au IVe siècle. Il n'est pas étonnant qu'ils soient restés fidèles à la doctrine de ce Père.

Nestorius, nous l'avons vu, col. 905, bien qu'il refuse à Marie le titre de Théotocos, n'est pas loin d'affirmer explicitement son exemption de la faute originelle. Ceux qui dans la suite des siècles se sont réclamés de lui, tout en restant plus ou moins fidèles à son système christologique, nous ont parfois livré des expressions de tout point satisfaisantes de la doctrine de la conception immaculée; tel ce Georges Warda, d'Arbèles, qui vivait dans la première moitié du XIIIe siècle et dont les hymnes religieuses ont été insérées dans les offices de l'Église nestorienne. Dans une de ses hymnes sur la conception de la Vierge, il salue en Marie « celle qui seule a échappé au déluge universel du péché et qui est restée intacte, comme jadis la toison de Gédéon. » Dans une autre, il écrit : « Qui pourrait dignement parler de cette Vierge intègre et immaculée, sainte et sanctifiée dans sa conception même, destinée qu'elle était, dès le sein de sa mère, à devenir l'arche, l'autel, le temple, le palais, le trône du Dieu vivant des siècles? Le vautour ne l'a pas aperçue; il ne l'a pas étreinte dans ses serres; l'esprit rôdeur ne l'a pas rencontrée. » *Pareri dell' episcopato cattolico sulla definizione dommatica dell' immacolato concepimento della B. Vergine Maria*, Rome, 1851-1854, t. IV, p. 179. Le patriarche catholique de Babylone, qui rapportait, en 1850, ce témoignage de Georges Warda, exprimait en ces termes la croyance de la nation chaldéenne : « Nous déclarons que notre croyance et celle de nos frères métropolitains, des religieux, des prêtres et de tous les fidèles de la nation chaldéenne au sujet de l'immaculée conception de la sainte Vierge dans le sein de sa mère, ne diffère en rien de la croyance des catholiques d'Europe... Nous sommes fortement attachés à cette doctrine. »

Plus nombreux et non moins explicites sont les témoignages que nous rencontrons chez les Syriens jacobites. Le grand théologien monophysite Sévère d'Antioche, dont les œuvres sont encore très imparfaitement connues, enseigne clairement que Marie fut exempte de toute souillure dans une *Homélie sur la sainte Vierge*, publiée par le cardinal Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. X *a*, p. 212-216. Au moment de commencer l'éloge de la Vierge, l'orateur croit avoir entendu la voix qui parlait autrefois à Moïse : « N'approche pas d'ici, ôte tes chaussures de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte (Exode, III, 5). » Qu'y a-t-il, en effet, de plus auguste et de plus élevé que la mère de Dieu? Vraiment, celui qui va vers elle s'approche d'une terre sainte, qui touche au ciel. Car bien que Marie vienne de la terre et possède une nature humaine consubstantielle à la nôtre, elle est toutefois sans tache et exempte de toute souillure. Que dis-je? De son sein, comme d'un ciel, est sorti l'Homme-Dieu qu'elle a divinement conçu et enfanté, *quamquam enim Maria de terra est, et humanam naturam nobisque consubstantialem sortita, attamen intemerata est omnique macula carens*. Mai, *op. cit.*, p. 212. L'opposition qui est établie ici entre la naissance terrestre de Marie et sa pureté immaculée ne peut que signifier chez elle l'absence de la souillure originelle, dont Sévère parle avec une précision toute scolastique dans son traité contre Julien d'Halicarnasse. D'après lui, en effet, la grâce que possédait Adam avant sa chute était une participation à la nature divine; elle était la condition de l'immortalité corporelle. Le *morte moriemini* de la Genèse ne doit pas seulement s'entendre de la mort corporelle, mais aussi de la séparation de Dieu, qui est la vie et l'immortalité par essence. Le péché originel ne nous a, d'ailleurs, dépouillés que des dons gratuits, et ne nous a rien fait perdre de ce qui appartient à la nature proprement dite, *non natura sed gratia spoliavit se homo ob suam declinationem*. C'est ce qui explique pourquoi Jésus-Christ, tout à fait étranger au péché, a cependant pris une nature mortelle et passible. La douleur et la mort sont naturelles à l'homme et n'ont rien en soi de répréhensible et de déshonorant. C'est seulement si elles avaient atteint l'Homme-Dieu à cause du péché d'Adam qu'il aurait contracté, qu'elles auraient été pour lui une honte et une flétrissure. *Contra Julianum Halicarnassensem*, Mai, *op. cit.*, p. 181.

Sévère indique bien la raison de l'absolue sainteté de la Vierge. C'est parce qu'elle devait fournir au Fils de Dieu une chair immaculée : « La mère de Dieu, dit-il, est le ferment de notre nature, la racine de cette véritable vigne dont nous sommes les branches, à laquelle nous devenons semblables par la greffe du baptême, terme de la réconciliation de Dieu avec les hommes. C'est pourquoi les anges chantaient : Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre, sourire d'en haut aux hommes (Luc., II, 14). Le souvenir de la Vierge doit donc être cher à nos cœurs, quand nous songeons à la haine implacable dont nous étions l'objet et à la magnifique réconciliation que nous devons à sa médiation. » *Ipsa enim fermentum est formæ nostræ, radix ejus veræ vitis, cujus nos exstitimus palmites, pares facti in baptismatis germine, quod est reconciliationis Dei cum hominibus complementum. Homil. in B. Virginem, op. cit.*, p. 219.

Un contemporain de Sévère, Jacques de Saroug († 521), enseigne une doctrine identique : « Si une seule tache, si un défaut quelconque avait jamais terni l'âme de la Vierge, sans nul doute le Fils de Dieu se fût choisi une autre mère, exempte de toute souillure. » Abbeloos, *De vita et scriptis S. Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Louvain, 1867, p. 223. C'est à ce même Jacques de Saroug qu'est attribuée cette acclamation à Marie insérée dans l'office syrien : « Salut, ô sainteté restée toujours intacte, *justitia nunquam læsa* ; salut, ô nouvelle Ève qui avez enfanté l'Emmanuel. » *Officium feriale juxta ritum Ecclesiæ Syrorum*, Rome, 1853, p. 292.

Jacques a, il est vrai, un passage obscur sur la purification de la Vierge, au jour de l'annonciation. Il semble dire que c'est à ce moment que Marie reçut par le Saint-Esprit la grâce de l'adoption divine : *adoptionem filiorum, quæ patri nostro Adamo fuerat concessa. Mariæ per Spiritum Sanctum tribuit, cum esset in ea habitaturus.* Abbeloos, *op. cit.*, p. 243. Il est vraisemblable que nous avons là une allusion à la doctrine cyrillienne établissant une différence entre la sainteté des justes de l'Ancien Testament, qui ne comportait pas la donation du don incréé, c'est-à-dire de la personne du Saint-Esprit, et la sainteté des justes du Nouveau Testament entraînant avec elle l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. Cf. J. Mahé, *La sanctification d'après S. Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. x, p. 30-40, 469-492. Voir aussi ce que nous avons dit plus haut, col. 928, à propos de Nicétas David. D'après cela, Jacques de Saroug n'attribuerait à Marie, avant l'annonciation, que la sainteté imparfaite des justes de l'ancienne loi, sainteté qui, du reste, impliquait la disparition du péché originel. au moment même où elle existait dans l'âme. Cf. Le Bachelet, art. *Marie. Immaculée conception*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. 13, col. 232. Signalons également un sermon *De transitu Dei genetricis* du même Jacques, dans lequel il appelle Marie « la Bénie ». A. Baumstark, *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligten Jungfrau*, dans *Oriens christianus*, 1905. p. 92. Un certain Jean de Birta, un inconnu encore dans la littérature syriaque, qui a dû vivre après le VIe siècle, vu qu'il cite le témoignage de Denys l'Aréopagite sur la mort de Marie, appelle aussi celle-ci « la Bénie », et déclare que, si elle est morte, la corruption n'a jamais osé s'attaquer à son corps virginal, parce que, « par la grâce divine, ce corps était exempt de la loi commune. » *Ejus, in qua olim Deus divertit et ex puritate ejus genitus est, gratia divina exempta membra erant, et bonum munus susceperant Spiritusque Sancti virtutem; et propterea corruptio minime potuerat eorum dominari. Neque igitur quisquam credat corruptum esse ejus purum corpus, prout corrumpuntur corpora hominum mortalium. Incorruptum eum custodivit natus ejus.* A. Baumstark, *Oriens christianus, ibid.*, p. 121.

Le texte syriaque de l'apocryphe *De transitu Mariæ* renferme une variante conçue en ces termes : « La bienheureuse Vierge fut sainte et choisie de Dieu. dès qu'elle fut dans le sein de sa mère; et elle naquit de sa mère glorieusement et saintement; et elle se garda pure de toute mauvaise pensée, pour qu'elle pût recevoir le Messie, son Seigneur, qui vint en elle. » W. Wright, *The departure of my Lady Mary from this world*, dans *The journal of sacred literature and biblical record*, avril 1865, p. 130.

On pourrait aussi relever dans la liturgie syriaque bien des expressions qui insinuent d'une manière plus ou moins directe la doctrine de la conception immaculée. telles les suivantes : *Oratio Annæ pie evolavit in cælum splendidum; et continuo ab Anna concepta est Maria munde, in gloria et puritate. Et concepit Anna Mariam in justitia, post tempus sterilitatis. Salve. civitas munitissima, in qua nunquam dominatum est peccatum.* Cf. *Civiltà cattolica*, 27e année, 9e série, 1876, t. XII. *Nuovi documenti della Chiesa orientale intorno al domma dell'immacolata concezione di Maria SS.*, p. 518-549, où sont rapportés plusieurs témoignages recueillis par le P. Joseph Besson, missionnaire jésuite de Syrie. au XVIIe siècle.

On trouve dans la liturgie des Arméniens monophysites tous les lieux communs que nous avons rencontrés dans la liturgie grecque. On attribue à Marie, et avec une particulière insistance, tous les effets de la rédemption, y compris la délivrance du péché originel : *Te januam cæli et viam regni, quæ maledictionem abstulisti, seraphim terrestrem magnificamus. Maledictionum deletrix et peccati expiatrix. sancta Virgo. Per te sententia condemnationis deleta est, et per te peccatrix mater lapsa iterum se erexit. Laudes et hymni ad SS. Mariæ Virginis honorem ex Armenorum breviario excerpta*, Venise, 1877. p. 54, 58, 68. On fait allusion à l'intervention spéciale de Dieu dans sa conception : *thurifera arbor a Deo plantata, ibid.*, p. 76; *paradisus a Deo plantatus*, p. 80. Le Fils de Dieu a sanctifié sa mère dès le sein maternel. *sanctificasti ab utero matrem*, p. 12. Marie est un champ exempt des épines du péché, et n'a pas connu les désirs charnels, *ager liber a spinis peccati, desideriis terrestribus vacua*, p. 6.

Parmi les auteurs arméniens qui ont le mieux parlé de la sainteté de la mère de Dieu, il faut mettre en première ligne Grégoire de Naregh, fils de Chosrov le Grand (951-1012). Dans un panégyrique de la Vierge, il déclare nettement qu'elle fut exempte de la concupiscence et de tout péché : « Quoique formée du mélange des quatre éléments, tu es demeurée exempte de ce qui est notre lot commun à tous, les terrestres: tu n'as pas porté en toi nos passions naturelles et innées; mais tu as vécu comme un chérubin enflammé et rayonnant... Tu as été célébrée comme la fille sans péché de la première femme pécheresse. » *Discorso panegirico alla beatissima Vergine Maria scritto da S. Gregorio da Naregh, dottore della Chiesa Armena. tradotto in lingua italiana dai Padri Mechitaristi*, Venise, 1904, p. 26, 36.

Ce que nous avons dit de la liturgie des Arméniens doit se dire également de la liturgie des Coptes et des Abyssins. Rien de bien explicite, mais toute la série des témoignages implicites, toutes les affirmations qui sous-entendent la sainteté absolue de Marie, sous peine de n'être que de misérables hyperboles orientales. Cf. Passaglia, *op. cit.*, t. III, n. 1175, 1195, 1213, 1289. 1421, 1446, etc. Le passage suivant mérite une particulière attention : « Tu as été créée d'Adam sans avoir été séduite; tu es née d'Ève sans être sujette aux douleurs de l'enfantement et à la mort. » Passaglia, n. 1705. Consulté sur la doctrine des Abyssins touchant l'immaculée conception, Mgr de Nilopolis, vicaire apostolique en Abyssinie, répondit : « Parmi les chrétiens d'Éthiopie, j'ai trouvé, à ma grande joie. que les sectes sont à peu près unanimes à professer l'immaculée conception de Marie et à déclarer la sainte Vierge exempte du péché originel. » *Pareri*, etc., t. III, p. 177. Au XVIIe siècle, deux patriarches dissidents d'Antioche, le grec et le syrien, et le patriarche des Arméniens, avaient fait au P. Besson des déclarations semblables. *Civiltà cattolica, loc. cit.*, p. 546-547.

Une bonne preuve que nestoriens et monophysites ne répugnent pas au dogme catholique de l'immaculée conception, c'est qu'ils n'ont pas suivi les grecs modernes dans leurs attaques contre la définition portée par Pie IX, alors que nous les voyons, dans les temps récents, emprunter à la polémique gréco-russe plusieurs griefs soulevés par celle-ci sur d'autres points de doctrine du catholicisme, par exemple, sur la procession du Saint-Esprit, la forme du sacrement de l'eucharistie, le purgatoire, la béatitude des saints avant le jugement dernier.

La doctrine de l'absolue sainteté et pureté de la mère de Jésus était si répandue dans les milieux chrétiens orientaux du VIIe siècle, que Mahomet en retint quelque chose. Il est permis, en effet, de voir dans ce qu'il dit de Marie comme un écho de ses relations avec les chrétiens, relations qui paraissent incontestables. Voir CORAN (*sa composition*), t. III,

col. 1778. Le Coran parle à plusieurs reprises de «Mariam », mère de Jésus, qu'il paraît confondre avec la sœur de Moïse, de même nom. Marie est fille d'Imrân, fils de Mathan, et d'Anne, fille de Fâqoud. Avant de la mettre au monde, sa mère, qui est dans un âge avancé, la consacre à Dieu. La Vierge, jeune encore, est présentée au temple, où elle reçoit sa nourriture du ciel. Les anges lui annoncent la naissance de Jésus, qu'elle conçoit virginalement. Elle a conservé sa virginité et a reçu une partie de l'esprit divin, *Le Coran*, sourates III, 31, 37-12: IV, 169; V, 79; XIX, 16; XXI, 91; LXVI, 12; trad. Kasimirski, Paris, 1869, p. 46-48, 83, 95, 242-243, 263, 468. Bien plus, elle est exempte de toute souillure: «Les anges dirent à Marie: «Allah t'a choisie et t'a faite pure, » trad. du P. Goudard, *La Vierge dans l'islam et le Coran*, dans les *Études* du 5 décembre 1904, t. CI, p. 645. Kasimirski, sourate III, 37, p. 47, traduit : « Dieu t'a rendue exempte de toute souillure. » C'est sans doute un commentaire de ce passage qu'il faut voir dans la tradition suivante, qui a cours parmi les musulmans : « Tout enfant en naissant, dit cette tradition, est touché par le démon et, à ce contact, il jette son premier cri; Marie et Jésus furent seuls exempts de cette espèce de souillure. » Carra de Vaux, *La doctrine de l'islam*, Paris, 1909, p. 98.

F. G. Holweck, *Fasti Mariani sive calendarium festorum sanctæ Mariæ virginis Deiparæ memoriis historicis illustratum*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, Inspruck, 1896-1897, t. I, p. 348-351; t. II, p. 556, 624, 681, 700, où l'on trouvera des renseignements sur la fête de la Conception chez les Orientaux unis et non-unis en dehors des grecs; *Nuovi documenti della Chiesa orientale intorno al domma dell' immacolata concezione di Maria santissima*, dans *Civiltà cattolica*, 27e année, 9e série, 1876, t. XII, p. 541-556, où sont utilisés quelques-uns des témoignages de la croyance des Orientaux à l'immaculée conception réunis au XVIIe siècle par le P. Besson, S. J., témoignages, du reste, de valeur fort inégale; *Laudes et hymni ad SS. Mariæ Virginis honorem ex Armenorum breviario excerpta*, Venise, 1877; Le Bachelet, *L'immaculée conception. Courte histoire d'un dogme*, Ire partie : *L'Orient*, Paris, 1903, *passim*; J. Hobeika, religieux maronite libanais, *Témoignages de l'Église syro-maronite en faveur de l'immaculée conception de la très sainte Vierge Marie*, Basconta, 1904; *L'immaculée conception et les rites orientaux*, dans la revue arabe *El Machriq*, Beyrouth, 1904, t. VII, p. 395-411; la question de la mariologie du Coran est épuisée dans l'article du P. Goudard, *La Vierge Marie dans l'islam et le Coran*, dans les *Études* du 5 décembre 1904, t. CI.

M. JUGIE.

IV. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE LATINE APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE. — I. Depuis le concile d'Éphèse jusqu'au milieu du XIe siècle : préparation prochaine et aube de la croyance explicite. II. Depuis le milieu du XIe siècle jusqu'au concile de Bâle (1439) : période de discussion. III. Depuis le concile de Bâle jusqu'au XIXe siècle : période du triomphe. IV. La définition par Pie IX; synthèse des preuves dans la bulle *Ineffabilis Deus*. V. Après la définition : amis et ennemis.

I. DEPUIS LE CONCILE D'ÉPHÈSE (431) JUSQU'AU MILIEU DU XIe SIÈCLE : PRÉPARATION ET AUBE DE LA CROYANCE EXPLICITE. — Nous avons d'abord mené de front l'étude de l'immaculée conception dans les deux grandes parties, orientale et occidentale, de la chrétienté jusqu'au concile d'Éphèse. A partir de cette époque, il y avait lieu d'étudier séparément cette doctrine dans les deux Églises. La période qui s'étend de ce concile jusqu'à la séparation définitive des deux Églises (1054) présente bien encore, comme trait commun, la tendance à concevoir et à mesurer en fonction de la maternité divine la sainteté de Marie et la plénitude de grâce qui lui fut propre; mais l'essor de la doctrine se produit dans des conditions différentes : rapide et vigoureux en Orient, il est, au contraire, lent et d'abord indécis en Occident. Ce qui s'explique par deux causes principales : l'état de bouleversement et d'instabilité que les grandes invasions causèrent dans les pays latins, puis la direction imprimée à la théologie par la réaction antipélagienne. Néanmoins des témoignages existent, où il est permis de voir, non pas seulement une préparation prochaine à la période de croyance explicite en l'immaculée conception, mais l'aube même de cette croyance.

Le développement doctrinal coïncide avec un développement cultuel, qui se manifeste surtout par l'introduction de fêtes en l'honneur de la sainte Vierge, dans la seconde moitié du VIIIe siècle. La fête de la Conception de Marie n'est pas des premières, mais elle fait son apparition sur la fin de cette période: événement notable en lui-même et plus encore pour l'influence qu'il devait exercer sur l'affirmation et la propagation de la pieuse croyance.

1° *Les Pères latins postéphésiens et leurs successeurs.* — Signalons, uniquement pour le rejeter, un témoignage attribué parfois à Fauste de Riez, mort entre 490 et 495 : *Non enim violata est partu, quæ magis est sanctificata conceptu (quæ absque omni peccato concepta est in utero). De ratione fidei*, c. I. La dernière incise, singulièrement étonnante à cette époque et qu'aucun lien logique ne rattache au reste, n'appartient pas au texte primitif, comme on le voit par l'édition critique d'Engelbrecht, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1891, t. XXI, p. 454.

Abstraction faite d'apocryphes semblables, deux sortes de témoignages sont à distinguer; ils représentent deux courants, qu'on peut caractériser par les dénominations de *négatif* et de *positif*, en ce sens que l'un s'oppose à la pieuse croyance ou du moins n'en favorise pas l'éclosion, tandis que l'autre la prépare et semble même en contenir quelques anticipations.

1. *Courant négatif.* — Il se rencontre parmi les disciples de saint Augustin qui s'inspirent uniquement ou presque uniquement de témoignages écrits sous l'influence antipélagienne, ceux où l'universalité du péché originel et le rapport de connexion entre la génération humaine, soumise à la loi de la concupiscence, et la conception dans le péché sont mis fortement en relief. « Seul parmi les enfants des hommes le Seigneur Jésus est né sans péché, parce que seul il n'a pas été sujet, dans sa conception, à la souillure de la concupiscence charnelle. » S. Léon, *Serm.*, XXV, *in Nativ. Domini*, V, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 211; de même S. Fulgence, *De veritate prædestinationis et gratiæ*, l. I, c. II, *P. L.*, t. LXV, col. 604; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVIII, 84, *P. L.*, t. LXXVI, col. 89; S. Bède, *Homiliæ genuinæ*, l. I, homil. I, *in festo Annunt.*, *P. L.*, t. XCIV, col. 13; Alcuin, *Adv. hæresim Felicis*, 24, *P. L.*, t. CI, col. 96. Nulle exception n'étant jamais formulée en faveur de Marie, elle est donc, sous ce rapport, assimilée aux autres créatures humaines; conçue suivant la loi du péché, en raison de sa descendance adamique par voie de génération sexuelle, elle eut, à la différence de son Fils, *une chair de péché*. S. Fulgence, *De incarnatione et gratia*, VI, 13, *P. L.*, t. LXV, col. 458. Aussi fut-elle *purifiée* au jour de l'annonciation : *Hæc inde purgationem traxit, unde concepit.* S. Léon, *Serm.*, XXII, *in Nativ. Domini*, II, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 196. Cette purification préalable était nécessaire pour que Marie devînt digne d'enfanter un Dieu, et pour que la chair du Christ ne fût pas elle-même chair de péché. S. Bède, *loc. cit.*, col. 12.

Que dire de cette doctrine, prise dans son ensemble? Ce qui a été dit plus haut, col. 884, à propos des textes de saint Augustin qui l'ont inspirée. Pour les disciples comme pour le maître, toute génération sexuelle est

soumise, dans l'ordre actuel, à la loi de la concupiscence et, dans le même sens, à la loi du péché; l'engendré, terme de la génération, est également soumis à la loi de la concupiscence, qui l'atteint directement dans sa chair et indirectement dans son âme. D'après ces principes rigoureusement appliqués, Marie, conçue par saint Joachim et sainte Anne, subit dans sa chair la conséquence de la loi du péché; en ce sens-là, il y a matière à purification, ou subséquente, ou concomitante, ou préventive. La souillure de l'âme est, en droit, en principe, une conséquence. Pour aller plus loin et conclure à l'existence effective de cette souillure dans l'âme de Marie, il faudrait supposer de deux choses l'une : ou que ces Pères ont identifié purement et simplement le péché originel proprement dit et la concupiscence, ou qu'entre les deux ils ont mis une connexion absolue. Ni l'une ni l'autre des deux hypothèses ne peut leur être attribuée sûrement.

Mais il faut reconnaître que cette doctrine prête à l'équivoque, qu'elle contient le germe de la grande controverse qui éclatera plus tard, et qu'en tout cas elle n'était pas de nature à favoriser l'éclosion et le développement de la croyance au glorieux privilège de la mère de Dieu. Aussi le silence règne encore dans les milieux mêmes où cette croyance prendra bientôt son essor, par exemple, dans l'Église anglo-saxonne. Le premier auteur de cette nation dont les écrits figurent dans la Patrologie latine, saint Aldhelm (650-709), a chanté les vierges les plus célèbres des deux Testaments. *De laudibus virginitatis*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 103-162. Il donne à la mère de Dieu une place d'honneur; les louanges qu'il lui adresse, plus solennelles, révèlent la croyance à une pureté spéciale qui met la Vierge bien au-dessus des autres, mais il n'est pas question de l'immaculée dans le sens actuel du mot. Peu après, le Vénérable Bède (673-735) parle de Marie en divers endroits de ses écrits, particulièrement dans la première homélie, *In festo Annuntiationis*, et il en parle dignement. Il nous la montre comme un astre étincelant qui, par un privilège spécial, brille au-dessus des flots de ce monde souillé; il voit, dans les paroles de l'ange l'appelant *pleine de grâce*, une salutation aussi digne de la bienheureuse Vierge qu'elle était inouïe parmi les hommes; il proclame la mère de Dieu spécialement et incomparablement bénie entre les femmes bénies. *P. L.*, t. XCIV, col. 11, 16. Jamais cependant sa pensée ne va expressément à la conception, ni même à la naissance de Marie, et rien d'ailleurs ne le portait à remonter si haut; car, suivant sa propre remarque, l'Église anglo-saxonne ne fêtait encore à cette époque que deux naissances, celles du Sauveur et de son précurseur. *Homil.*, XIV, col. 210. Pourtant, dans une homélie, le vénérable docteur a énoncé un principe d'une grande portée : parlant du fils d'Élisabeth rempli du Saint-Esprit et délivré du péché dans le sein de sa mère, il a rappelé que, suivant l'enseignement des Pères, l'auteur de toute sainteté n'est pas, dans l'exercice de son action sanctificatrice, enchaîné par la loi : *constat quippe veridica Patrum sententia quia lege non stringitur Spiritus Sancti donum. Homil.*, XIII, *in vigilia S. Joannis Baptistæ*, col. 208.

2. *Courant positif.* — La doctrine mariologique des Pères latins postéphésiens ne se borne pas à ce qui précède; d'autres témoignages existent, favorables à la pieuse croyance, soit qu'ils en préparent l'éclosion par une notion transcendante de la mère de Dieu, soit qu'ils la contiennent déjà équivalemment.

Marie est pour eux, comme pour leurs devanciers, la nouvelle Ève, instrument de notre salut et mère des vivants dans l'ordre de la grâce : pseudo-Augustin, *De symbolo ad catechumenos*, serm. III, c. IV, n. 4, *P. L.*, t. XL, col. 655 sq.; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXIV, *de Lazaro*, et XCIX, *de parabola fermenti*, *P. L.*, t. LII, col. 380, 479; S. Maxime de Turin, *Homil.*, XV, *de Nativ. Domini*, X, *P. L.*, t. LVII, col. 254; S. Éleuthère de Tournai († 531), *Sermo de natali Domini*, *P. L.*, t. LXV, col. 94; S. Fulgence, *Serm.*, II, *de duplici nativ. Christi*, n. 6, 7, *P. L.*, t. LXV, col. 728 sq.; S. Bède, *Homil.*, I, *P. L.*, t. XCIV, col. 9. Tous ces Pères s'attachent à la scène de l'annonciation; ils s'arrêtent à la victoire remportée alors par Marie sur le démon; idée dont s'inspirait aussi saint Pulchrone, évêque de Verdun, quand, au retour d'un voyage à Rome, en 470, il fit bâtir une nouvelle église en l'honneur de Notre-Dame et sculpter une image qui la représentait foulant aux pieds le dragon. *Acta sanctorum*, februarii t. III, Anvers, 1658, p. 12. D'autres vont plus loin; reliant le présent au passé, ils supposent une préparation préalable de la future mère de Dieu. Tel saint Grégoire, quand il compare Marie à une haute montagne et à une riche demeure, « elle qui s'est préparée par d'incomparables mérites à recevoir dignement dans son sein le Fils unique de Dieu. » *In I Regum*, c. I, n. 5, *P. L.*, t. LXXIX, col. 25. La pensée du saint docteur va directement aux mérites acquis; elle n'a de valeur pour nous que par l'idée qu'elle énonce, d'une préparation de Marie, non seulement prochaine, mais lointaine, en vue de la maternité divine. Mais longtemps auparavant, vers le milieu du Vᵉ siècle, deux Pères avaient, sous la même inspiration, reporté leur pensée jusqu'aux origines de la Vierge et affirmé l'union intime avec Dieu ou la sainteté dont elle jouit dès lors. Saint Pierre Chrysologue l'avait dite « fiancée à Jésus-Christ dans le sein de sa mère, au début de son existence : *cui est in utero pignorata cum fieret.* » *Serm.*, CXL, *de Annunt.*, *P. L.*, t. LII, col. 577. Saint Maxime de Turin l'avait proclamée une demeure digne du Christ, non par les qualités du corps, mais par la grâce originelle : *idoneum plane Maria Christo habitaculum, non pro habitu corporis, sed pro gratia originali. Homil.*, VI, *ante natale Domini*, *P. L.*, t. LVII, col. 235. Ne semble-t-il pas qu'en ce dernier texte, signalé avec le précédent dans la bulle *Ineffabilis*, la grâce originelle soit posée comme disposition requise en celle qui devait être la mère du Verbe incarné?

Les poètes parlent aussi, à leur manière. Contemporain de saint Pierre Chrysologue et de saint Maxime, Sedulius chante la Vierge nouvelle, issue de la race d'Ève, mais destinée à expier la faute de celle-ci. *Carmen paschale*, l. II, v. 26-31, *P. L.*, t. XIX, col. 595 sq. Dans une image qui reporte naturellement l'esprit aux origines de la femme bénie, il la compare à une tendre rose surgissant du milieu des épines, elle-même sans épines et brillant d'un éclat qui éclipse celui de sa mère, l'ancienne Ève :

. . . . ut unde
Culpa dedit mortem, pietas daret inde salutem;
Et, velut e spinis mollis rosa *surgit* acutis,
Nil quod lædat habens, matremque obscurat honore:
Sic Evæ de stirpe sacra veniente Maria,
Virginis antiquæ facinus nova Virgo piaret.

Dans la seconde moitié du siècle suivant, Venance Fortunat, évêque de Poitiers, voit en Marie et son fruit « le germe juste » que Dieu avait promis de susciter à David, Jer., XXIII, 5; il salue dans la Vierge l'œuvre propre de l'artiste divin, œuvre d'une beauté incomparable, masse lumineuse d'une nouvelle création. *Miscellanea*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 277, 281 :

Hoc *germen justum Virgo* est, *et Rex* suus infans,
Judicium faciens, arbiter, orbis herus...
Figmentum figuli, super omnia vasa decorum,
Atque creaturæ fulgida massa novæ.

La pensée du poète atteint-elle directement Marie

au moment même où Dieu la créa, comme l'estime Palmieri, *De Deo creante*, p. 705? Il serait difficile de l'établir incontestablement, mais les expressions employées ne favorisent pas peu cette interprétation, et l'union de la mère et du Fils sous la notion commune de *germen justum* met clairement la bienheureuse Vierge dans un ordre à part.

De plus en plus l'idée de sainteté ou d'innocence parfaite et perpétuelle nous apparaît intimement liée à celle de Marie, mère de Dieu. Ainsi en est-il dans trois écrits qui semblent appartenir au VIII[e] siècle. L'auteur de deux sermons attribués souvent à saint Ildephonse nous présente la bienheureuse Vierge comme « unie à Dieu par une alliance perpétuelle », et comme « un rejeton qui, d'une racine viciée, sort indemne de tout vice. » *Serm.*, II, *de Assumptione*; XII, *de sancta Maria*, *P. L.*, t. XCVI, col. 252, 279. Le pseudo-Jérôme la compare à une nuée, « qui ne fut jamais dans les ténèbres, mais toujours dans la lumière. » *Breviarium in Psalmos*, Ps. LXXVII, 4, *P. L.*, t. XXVI, col. 1049. Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent de Bénévent († 778), l'auteur présumé d'un sermon sur l'Assomption, jadis faussement attribué à saint Jérôme, *Epist.*, IX, *ad Paulam et Eustochium*, *de Assumptione B. M. Virginis*, *P. L.*, t. XXX, col. 122, proclame Marie « sans tache, parce qu'elle n'a été sujette en rien à la corruption, *et ideo immaculata, quia in nullo corrupta...*; vrai jardin de délices, où se rencontrent toute sorte de fleurs et les parfums des vertus; jardin si bien fermé, que ni les attaques insidieuses ni les pièges de l'ennemi n'ont jamais pu le violer ni le corrompre, » n. 9, col. 132; passage inséré dans le bréviaire romain, 8 décembre, leçons du second nocturne. Ces affirmations s'appliquent principalement à l'intégrité virginale et à l'absence de fautes personnelles ou actuelles, mais il serait arbitraire d'en restreindre la portée à ces deux objets, car Marie tomberait alors, dans son âme, sous cette loi de corruption qui semble écartée de toute sa personne.

Sur la fin du même siècle, Paul Warnefride, diacre d'Aquilée, reconnaît dans la mère de Dieu le rameau qui, d'après Isaïe, devait sortir du tronc de Jessé, rameau « entièrement indemne de tout nœud mauvais, *vitiositatis nodis funditus carens.* » *Homil. in Assumptione*, *P. L.*, t. XCV, col. 1567. Ailleurs, voulant expliquer pourquoi Marie n'apparaît pas auprès de son Fils au cours de son ministère public, il remarque que Jésus s'est dit « envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël, » Matth., XV, 24, qu'il « est venu appeler, non les justes, mais les pécheurs, chercher et sauver ce qui était perdu. » Luc., V, 32; XIX, 10. Dès lors, « pourquoi cette mère très sainte, cette vierge douée d'une splendeur de sainteté inestimable, aurait-elle dû se mêler aux pharisiens et aux pécheurs pour suivre son Fils corporellement, elle qui, sûrement, ne fut jamais spirituellement séparée de lui en cette vie, *a quo procul dubio spiritualiter in tempore nunquam creditur defuisse.* » *Homil.*, II, *in Evangel.: Intravit Jesus*, n. 5, col. 1573. Aussi la salutation angélique suggère-t-elle à cet orateur des effusions semblables à celles des Orientaux sur Marie, temple vivant de la Sagesse divine que celle-ci s'est construite elle-même, voulant l'habiter un jour : « Elle a été saluée par l'ange en des termes absolument inusités jusqu'alors : *Je vous salue, pleine de grâce; le Seigneur est avec vous.* Dites-moi, que pouvait-il manquer en fait de justice et de sainteté à la Vierge qui, par une miséricorde si efficace, a reçu la plénitude de la grâce? Comment le moindre vice aurait-il pu trouver accès dans son âme et dans son corps, puisque, semblable au ciel qui contient tout, elle est devenue le temple du Seigneur? C'est vraiment la demeure dont Salomon a dit (sans préjudice d'un autre sens que l'Église attribue à ces paroles) : *La Sagesse s'est construit un palais...* Palais que l'éternelle Sagesse s'est, en effet, construit et qu'elle a rendu complètement digne de recevoir le Verbe fait homme pour sauver le monde. » *Homil.*, I, *in Assumptione*, col. 1567. Pensée émise également par Haymon, évêque d'Halberstadt en Saxe (853); rencontrant ce texte de l'Ecclésiastique, XXIV, 14 : *Ab initio et ante sæcula creata sum*, il les applique à la mère de Dieu, « que la Sagesse divine elle-même a créée telle, que le Fils de Dieu, voulant racheter notre nature, a pu naître d'elle en dehors de toute influence de l'humaine concupiscence. » *Homil. in solemn. perpetuæ Virginis Mariæ*, *P. L.*, t. CXVIII, col. 765.

A l'époque où nous sommes parvenus, quatre fêtes de Notre-Dame sont célébrées en Occident : la Purification, l'Annonciation, la Nativité et l'Assomption. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1903, p. 272. La troisième de ces solennités est particulièrement intéressante dans la question présente, car elle prépara et achemina les esprits à la fête de la Conception. Les orateurs qui célèbrent la naissance de Marie ne présentent pas cet événement comme une simple annonce du Sauveur ou du jour de notre délivrance; Marie est pour eux une aurore étincelante et à ce titre elle participe déjà elle-même, par une sorte d'anticipation, à la lumière que le soleil de justice versera bientôt sur la terre : *Sicut aurora valde rutilans in mundum progressa es, o Maria, quando veri solis splendorem, tantæ sanctitatis jubar præcucurristi. Et recte quidem auroræ implesti officium. Ipse enim sol justitiæ de te processurus, ortum suum quadam matutina irradiatione præveniens, in te lucis suæ radios copiose transfudit.* Ainsi parle l'auteur de l'homélie LII, *in Nativitate B. M. Virginis*, contenue dans un recueil du IX[e] siècle. F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen*, Leipzig, 1897, p. 1517.

Si Marie naît au monde extérieur pure déjà et radieuse, quand donc les rayons du soleil de justice avaient-ils pénétré pour la première fois dans son âme? Il était désormais impossible que la question ne se posât pas; posée, elle soulevait nécessairement le problème de la sanctification de la Vierge et de sa conception, considérées dans leur rapport mutuel. On ne saurait donc s'étonner que, parlant de celle « dont la glorieuse naissance est proclamée heureuse et bénie dans l'Église de Dieu, » saint Paschase Radbert, abbé de Saint-Pierre de Corbie au diocèse d'Amiens († vers 860), ait pu écrire, en remontant de l'effet à la cause : « Puis donc qu'on célèbre sa naissance d'une manière si solennelle, l'autorité de l'Église montre clairement que Marie naissant a été exempte de toute faute et que, sanctifiée dans le sein de sa mère, elle n'a pas contracté le péché originel. » *De partu Virginis*, l. 1, *P. L.*, t. CXX, col. 1371; écrit attribué parfois à saint Ildefonse, *P. L.*, t. XCVI, col. 211 sq. Prises à la lettre, ces paroles n'énoncent pas une sanctification postérieure à la conception, bien qu'antérieure à la naissance; elles écartent simplement de Marie le péché originel : *neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum.* De la sainteté que possède l'enfant qui naît, Paschase remonte à la sainteté initiale de l'enfant conçu, la seconde chose lui apparaissant sans doute comme l'explication de la première.

Mais ce passage appartient-il au texte primitif, ou ne serait-il pas plutôt une interpolation postérieure? Cette seconde hypothèse a été soutenue, après dom Martène, par des critiques récents; en revanche, le protestant Zöckler s'est servi de ce passage pour affirmer l'existence de la fête de la Nativité de Marie en France dans la seconde moitié du IX[e] siècle. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und*

Kirche, art. *Maria*, 3e édit., t. XII, p. 320. La difficulté, spécieuse à première vue, vient d'une contradiction qu'on dit exister entre ce passage et la doctrine professée, quelques lignes auparavant, sur la purification de la Vierge. La thèse de Radbert est que la mère de Dieu n'a pas enfanté son fils comme les autres femmes, mais que, l'ayant conçu virginalement, elle l'a ensuite enfanté en dehors des lois communes. Vient alors cette objection : la chair de Marie fut une chair de péché, soumise à la loi commune de la concupiscence; elle devait donc concevoir et enfanter suivant cette même loi. Oui, répond-il en substance, s'il n'y avait pas eu purification préalable, mais cette purification ayant eu lieu quand le Saint-Esprit descendit sur la Vierge au jour de l'annonciation, il n'y avait plus en elle, quand elle conçut son divin Fils, chair de péché ni, par conséquent, chair soumise à la loi de la concupiscence. Il sera question plus loin, à propos de saint Anselme et des théologiens du XIIe siècle, de cette théorie de la purification de Marie. Contentons-nous ici de répondre qu'il y aurait contradiction réelle entre les deux passages et, par suite, indice d'interpolation, si, dans la pensée de l'écrivain, la purification opérée au jour de l'annonciation portait sur le péché originel proprement dit ou le supposait nécessairement; mais ceci n'est pas démontré. D'après une manière de voir que beaucoup partagèrent alors et plus tard, Paschase a pu regarder la sanctification première de la mère de Dieu comme s'étendant à l'âme seule et laissant la chair soumise, en principe ou même en fait, à certaines suites de la faute originelle, notamment à la concupiscence, dite loi du péché, et c'est en cela qu'il y eut purification : *totam defæcavit a sordibus virginem et decoxit, ut esset sanctior quam astra cœli*, col. 1372. Quand le saint abbé dit : « D'ailleurs comment n'aurait-elle pas été libre du péché originel, après qu'elle eut été remplie du Saint-Esprit, celle dont la glorieuse naissance est proclamée heureuse et bénie dans l'Église du Christ? » il fait un raisonnement *a fortiori* dont voici le sens complet : si dès avant sa naissance Marie fut exempte du péché originel (proprement dit), comment la purification opérée en elle par le Saint-Esprit, au jour de l'annonciation, ne l'aurait-elle pas totalement délivrée, en sa chair et en son esprit, de ce même péché considéré dans ses traces ou conséquences? Et cela, pour qu'elle conçût et enfantât son fruit d'une façon virginale et en dehors de toute action ou passion se rattachant, de près ou de loin, à la concupiscence. La contradiction réelle disparaît, mais le dernier mot ne pourrait être donné que par une édition strictement critique de l'écrit.

Un dernier témoignage couronnera dignement cette première période des docteurs latins postéphésiens; il est de saint Fulbert, évêque de Chartres au début du XIe siècle († 1028). Dans un premier sermon, où il utilise largement l'Évangile apocryphe de la Nativité de Marie, il nous montre la bienheureuse Vierge descendant d'ancêtres pécheurs, mais apparaissant elle-même « belle comme un lis au milieu des épines », puis parlant de ses perfections qui dépassent toutes nos louanges : « Ce qu'on peut d'abord affirmer, dit-il, c'est que l'âme et la chair de Marie, choisie par la Sagesse divine pour devenir sa demeure, furent pleinement exemptes de toute malice et impureté, *ab omni malitia et immunditia purissimæ*, conformément à ces paroles de l'Écriture, Sap., I, 4 : *Quoniam in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*. La sagesse n'entrera pas dans une âme qui médite le mal, et n'habitera pas dans un corps esclave du péché. » *Serm.*, IV, *de Nativitate B. M. V.*, *P. L.*, t. CXLI, col. 322. Le ton s'élève dans un autre sermon sur le même sujet : « O bienheureux cet enfantement et cette naissance, puisqu'ils donnent à la terre la Vierge qui doit effacer l'antique offense de nos premiers parents, et redresser le monde courbé sous le joug du plus impitoyable ennemi! Enfantement dont toute la raison d'être fut de préparer au Fils du Très-Haut une demeure sainte et pure. Car à quelle autre fin aurait-il pu être destiné?... Dans la conception nécessaire de cette Vierge, l'Esprit de vie et d'amour remplit certainement ses parents d'une grâce particulière, et la garde des saints anges ne leur fit jamais défaut... Combien grande, dites-moi, dut être la sollicitude de ces esprits célestes à l'égard de personnes aussi chères à Dieu, dès qu'ils commencèrent à produire leur fruit, *ab initio procreationis suæ*, et combien grande la vigilance des mêmes esprits à l'égard d'un tel fruit! Est-il croyable que l'Esprit-Saint n'ait pas été dans cette enfant choisie, qu'il devait un jour couvrir de son ombre? » *Serm.*, VI, *in ortu almæ Virginis*, col. 326. Isolée, la dernière phrase reste vague; prise dans le contexte immédiat, elle se rapporte à la bienheureuse Vierge considérée au début de son existence, « alors que ses parents commencèrent à produire leur fruit. » On pourrait même se demander si, en parlant de la grande sollicitude des esprits célestes à l'égard de saint Joachim et de sainte Anne à ce moment-là, l'évêque de Chartres ne songerait pas, sous l'influence d'apocryphes orientaux, à mettre la conception active de Marie en dehors de la loi du péché ou de la concupiscence. Quoi qu'il en soit de ce point, le pieux docteur ne se contente pas de voir dans cet événement la préparation lointaine de la future mère de Dieu; il reconnaît, en outre, la présence du Saint-Esprit dans cette enfant de bénédiction, et il unit, dans sa pensée et dans sa vénération, la double naissance, l'extérieure et l'intérieure. Dès lors, que fallait-il pour arriver à la fête de la Conception de Marie? Il suffisait de dédoubler l'objet du culte et d'honorer à part chacune des deux naissances. C'est ce qui avait eu lieu déjà comme nous allons le voir.

2° *Débuts de la fête de la Conception en Occident.* — Longtemps cette question est restée fort obscure; sans être pleinement élucidée, elle a fait, depuis un demi-siècle, de grands progrès. Mais là, comme en beaucoup d'autres points, il faut opérer un triage dans les pièces versées au débat.

1. *Documents apocryphes ou sans valeur probante.* — On a revendiqué pour l'Espagne l'honneur des prémices en cette matière. D'après une Vie attribuée à l'un de ses successeurs, saint Julien de Tolède, et par suite composée une vingtaine d'années après sa mort, saint Ildefonse († 667) aurait « ordonné de fêter la Conception de sainte Marie, c'est-à-dire le jour où elle fut conçue, et c'est en vertu de cette institution que la fête se célèbre solennellement en Espagne. » De son côté, le roi Ervige († 687) aurait prescrit aux Juifs d'observer certaines solennités en usage parmi les chrétiens, et tout d'abord *festum sanctæ Virginis Mariæ, quo gloriosa conceptio ejusdem celebratur*. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis benedictini*, sæc. II, p. 522; récemment, J. Mir y Noguera, *La inmaculada concepción*, Madrid, 1905, p. 27. Mais ces documents manquent de valeur probante. Le témoignage prêté à saint Julien de Tolède est apocryphe; rien de pareil dans le court éloge qu'il a fait de son glorieux prédécesseur. *P. L.*, t. XCVI, col. 43. Le décret d'Ervige n'a pas la portée qu'on lui attribue : il s'applique, non à la conception passive de Marie, mais à sa conception active, celle qui, au jour de l'annonciation, la rendit mère du Verbe incarné. Ballerini, *Quæstio an S. Ildefonsus episcopus Toletanus conceptæ Virginis festum in Hispaniis instituerit*,

Rome, 1856; réimprimé dans *Sylloge monumentorum*, du même auteur, Paris, 1855, t. I, p. IX.

Après l'Espagne, quatre siècles plus tard, vient l'Italie septentrionale. La pièce invoquée est le testament d'un prêtre de Crémone, Ugo de Summo; testament qui aurait été rédigé en décembre 1047, *in festo sanctæ et immaculatæ conceptionis beatæ Virginis Mariæ*. Ballerini, *Sylloge*, t. I, p. 1-25. Il y est question de Marie comme de la femme, annoncée dans la Genèse, *quæ gratia Filii ab originali labe anticipata redemptione præservata semper fuit tam anima quam corpore integra et immaculata.* Prescription est faite de célébrer tous les ans avec solennité la fête de l'immaculée conception, et d'y chanter les deux strophes suivantes :

Candidissima uti lilia,
Salve æterni patris filia.
Salve mater redemptoris,
Salve sponsa spiratoris.
Sine macula concepta.

Salve Triadis electa,
Salve inferni victrix aspidis,
Illius expers sola cuspidis.
Salve Triadis electa,
Sine macula concepta.

Mais il est impossible d'accorder une valeur réelle à une pièce dont l'original n'a jamais été produit et que tout rend suspecte : recherche dans la composition, superfluité dans les détails, accumulation d'expressions techniques que seules les controverses postérieures ont pu provoquer. Malou, *L'immaculée conception*, Bruxelles, 1857, t. I, p. 111; Kellner, *Heortologie*, 3e édit., p. 192, note 4.

2. *Documents authentiques.* — Ils appartiennent à divers pays et se présentent dans des conditions notablement différentes.

a) Italie méridionale. — Naples nous fournit un premier document certain. Dans un calendrier liturgique, gravé sur marbre, on lit cette inscription au 9 décembre : *Conceptio sanctæ Mariæ Virginis.* La date serait à placer entre les années 840 et 850, d'après l'éditeur, A. S. Mazzocchi, *Vetus marmoreum Neopolitanæ ecclesiæ kalendarium*, Naples, 1744. A cette époque, l'Italie méridionale dépendait encore de l'empire grec; nous sommes donc là en face d'une importation byzantine, ce que confirme la date du 9 décembre, au lieu du 8 dans notre fête latine. Remarquons seulement qu'à Naples, le titre de la fête exprime directement la conception de Marie ou conception *passive*, et non pas, comme à Constantinople, la conception de sainte Anne ou conception *active*.

b) Irlande. — Trois documents ont été récemment publiés ou mis en lumière, dont l'importance est d'autant plus grande que la mention de la fête de la Conception n'apparaît pas ailleurs avant l'an 1000: elle ne se trouve, par exemple, ni dans le calendrier de saint Willibrord († 739), Paris, Biblioth. nationale, ms. latin *10837*, ni dans le Bénédictional de saint Ethelwold († 984), publié dans *Archæologia*, Londres, 1832, t. XXIV, ni, semble-t-il, dans l'important calendrier de la bibliothèque de Trinity College à Dublin, dont parle le P. Thurston, *The Irish origins of our Lady's Conception feast*, p. 457, note 3.

a. martyrologe de Tallaght, du IXe ou Xe siècle. Mention avait été faite de cette pièce dans les *Acta sanctorum*, maii t. I, Anvers, 1680, p. 361, parmi les *Prætermissi* du troisième jour : *Mariæ Virginis Conceptio celebratur in Martyrologio Tamlactensi.* La reproduction du texte a confirmé cette indication; on y lit, au mois de mai, *V nonas*, c'est-à-dire le troisième jour :

Crucis Christi Inventio.
Mariæ Virginis Conceptio.
Eventii, Teodoli, Ambrosii, etc.

Book of Leinster, édit. Rob. Atkinson, Dublin, 1880, p. 360; pour la date, H. Thurston, *Eadmeri tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, p. XXXIII.

b. Un calendrier manuscrit versifié, dont l'exemplaire le plus ancien aurait été composé après la mort du roi Alfred, entre 901 et 940. Cet exemplaire dépend lui-même d'un prototype irlandais qui doit, par conséquent, remonter au moins au début du dixième siècle. Cette inscription s'y trouve, au sixième des nones, deuxième jour de mai :

Concipitur virgo Maria cognomine senis.

Londres, British Mus., ms. *Cotton.*, *Galba A. XVIII.* Cf. Thurston, *art. cit.*, p. 451, 455; *Eadmeri tractatus*, p. XXXII.

c. Calendrier d'Oengus, moine irlandais qui vécut quelque temps dans le monastère de Tallaght. Cette pièce semble remonter jusqu'à la naissance du IXe siècle; elle porte, au 3 mai, cette annonce :

Feil mar Maire uage.
(La grande fête de la Vierge Marie.)

La note suivante se lit en marge du texte irlandais dans le manuscrit *Lebar Brece* :

Feil mar muire, et reliqua, id est, hæc inceptio eius, ut alii putant — sed in februo mense vel in martio facta est illa, quia post VII menses nata est, ut inarratur — vel quælibet alia feria eius.	*La grande fête de Marie*, et le reste, c'est-à-dire sa première origine, suivant les uns — mais elle a eu lieu au mois de février ou de mars, puisque Marie est née après sept mois, comme il est rapporté — ou quelque autre de ses fêtes.

The transactions of the Royal Irish Academy. Irish manuscript series, vol. I, part. 1. *Calendar of Oengus*, by Dr. Whitley Stokes, p. LXXVIII, LXXXIV; cf. Thurston, *art. cit.*, p. 455 sq.; *Eadmeri tractatus*, p. XXXIII.

La date assignée, dans ces documents, pour la fête de la Conception pose un problème obscur : comment expliquer cette date du 2 ou 3 mai? Le P. Thurston a cherché un point d'appui dans des calendriers coptes, et il est vrai qu'on y trouve mentionnée, au début du mois de Baschnès (fin avril et mai), une fête de la sainte Vierge, mais c'est une fête de la Nativité. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, p. 94; F. Nau, *Les ménologes des évangéliaires coptes-arabes*, dans *Patrologia orientalis*, t. X, fasc. 2, p. 202; E. Tisserant, *Le calendrier d'Aboul-Barakat, ibid.*, p. 270. Cependant, comme la fête de la Nativité réapparaît au 10e jour du mois de Tout (7 sept.), *ibid.*, p. 187 sq., 270, il se peut que les moines irlandais aient été amenés à voir dans la fête de mai la première naissance ou conception de Marie. Quant à l'objection exprimée dans la note du ms. *Lebar Brece*, il n'y a pas à en tenir compte, car elle repose sur une supposition fausse, rejetée déjà par saint André de Crète, *P. G.*, t. CVII, col. 1313, et n'ayant pour fondement qu'une variante, dénuée d'autorité, dans le texte d'un apocryphe. Voir E. Amann, *Le protévangile de Jacques*, p. 198.

Mais s'agit-il, dans les trois calendriers, d'une fête réellement célébrée en Irlande à l'époque où ils furent composés? Certains le contestent, en particulier Kellner, *op. cit.*, p. 192 : l'insertion de la fête dans ces recueils prouverait seulement l'érudition des compilateurs. D'autres se sont tenus sur la réserve, comme Edm. Bishop, *On the origins of the feast of the Conception*, Londres, 1904, note prélim., p. 5 sq. : « Si tant est que cette fête ait été effectivement célébrée. » La façon indécise dont parle l'annotateur du calendrier d'Oengus et la disjonction qu'il pose : *hæc inceptio eius... vel quælibet alia feria eius*, sont assez difficiles à comprendre dans l'hypothèse d'une

solennité réellement en usage. Cette raison n'a pourtant rien de péremptoire; car la note est de seconde main et d'époque postérieure, celui qui l'a insérée pouvait ignorer ce qui s'était pratiqué jadis. A tout le moins, les documents eux-mêmes prouvent que l'idée d'une fête ou d'une commémoraison ayant pour objet la conception de Marie existait dans certains milieux irlandais aux IXe et Xe siècles. En revanche, ils ne nous donnent aucun renseignement précis sur la manière dont on comprenait l'objet de la fête ou de la commémoraison, à savoir dans le sens plus large d'une conception simplement miraculeuse ou dans le sens plus strict d'une conception sainte. Mais il serait arbitraire d'exclure *a priori* le second sens, quand, vers la même époque, on trouve dans une hymne sur la bienheureuse Vierge la strophe qui suit, où la mère de Dieu, nouvelle Ève, est mise à part des autres humains dans ses prérogatives, dans son rôle et peut-être dans son origine.

Huic matri nec inventa ante nec post similis,
Nec de prole fuit plane humanæ originis.
Per mulierem et lignum mundus periit,
Per mulieris virtutem ad salutem rediit.

Cf. Blume, *Analecta hymnica medii ævi*, t. LI. *Die Hymnen des 5-11 Jahrh. und die Irish-Keltische Hymnodien*, p. 305.

c) Angleterre — On a vu plus haut qu'au VIIIe siècle, la dévotion envers la mère de Dieu n'avait pas encore pris son plein essor dans l'Église anglo-saxonne. Pourtant, c'est déjà une très haute idée de la sainteté de Notre-Dame et de son pouvoir d'universelle intercession, que respire l'*Oratio ad sanctam Mariam*, contenue dans le manuscrit dit *Book of Cerne*, dont se servait, en 760, Ethelwald, évêque de Sherbourne : la prière s'y adresse à la « sainte mère de Dieu, toujours vierge, bienheureuse, bénie, glorieuse,... Marie immaculée, choisie par Dieu et l'objet de ses prédilections, ornée d'une sainteté unique et digne de toute louange,... avocate du monde en péril... »

Sancta dei genetrix semper virgo beata benedicta gloriosa et generosa. Intacta et intemerata casta et incontaminata Maria immaculata electa et a deo dilecta. Singulari sanctitate prædita, atque omni laude digna. Quæ es interpellatrix pro totius mundi discrimina exaudi exaudi exaudi nos sancta Maria.

Dom A. B. Kuypers, *The prayer book of Aedeluald the bishop, commonly called the Book of Cerne*, Cambridge, 1902, p. 154.

Rien qui mérite de fixer l'attention au IXe siècle: mais à partir du Xe, des documents apparaissent, d'abord négatifs, puis positifs.

a. Documents négatifs. — Les recueils de textes saxons, publiés en Angleterre, contiennent un certain nombre d'homélies des Xe et XIe siècles : *The Blicking homilies of the tenth century*, édit. R. Morris, Londres, 1880; Wulfstan, *Sammlung der ihm zugeschriebenen homilien*, Ire partie, édit. A. Napier, Berlin, 1883; *The homilies of the Anglo-Saxon Church*, édit. Benjamin Thorpe, Londres, 1844, 1846. L'auteur de ce dernier recueil, Elfric, paraît s'identifier avec l'archevêque du même nom (1023-1051), qui fut le successeur immédiat de saint Wulfstan sur le siège d'York.

Dans les *Blicking homilies*, deux sermons se rapportent directement à la mère de Dieu : l'un pour la fête de l'Annonciation, incomplet au début; l'autre pour la fête de l'Assomption. La pensée de l'orateur ne va jamais au delà de ces trois idées : pureté perpétuelle et parfaite, rôle de médiatrice, place privilégiée au-dessus de toutes les autres créatures. Aucune des homélies de saint Wulfstan n'a pour objet propre Notre-Dame; incidemment elle est mentionnée sous les appellations de « sainte Marie, mère du Christ, pure vierge, femme sans tache, vase destiné à contenir un trésor. » *Serm.*, II et XLIV, p. 13 sq., 251. Elfric proclame Marie riche de toutes les vertus, toute belle et toute brillante, temple du Saint-Esprit comme nul autre, possédant la grâce en sa perfection, nouvelle Ève et notre médiatrice auprès de son divin Fils, t. I, p. 447 sq., 455; t. II, p. 23. Il affirme qu'elle est née, comme les autres humains, d'un père et d'une mère, Joachim et Anne, personnes pieuses selon la Loi, mais dont il ne veut rien dire de plus, par crainte de tomber dans l'erreur, t. II, p. 466. Paroles où perce un sentiment de défiance à l'égard des amplifications contenues dans les Évangiles apocryphes. En somme, dans ces divers documents, nulle manifestation d'une croyance à la sainteté originelle de la bienheureuse Vierge, nulle mention d'une fête en l'honneur de sa conception. Mais ce n'est pas là tout l'apport de l'Église anglo-saxonne, antérieurement à l'invasion normande de 1066; il y a d'autres sources utilisées surtout par Edm. Bishop et le P. Thurston.

b. Documents positifs. — Un premier groupe nous présente la simple mention de la fête; tels deux calendriers, provenant des abbayes d'Old Minster et de Newminster, à Winchester, et rédigés l'un vers 1030, l'autre sous le gouvernement de l'abbé Aelfwin (1034-1057). La fête y figure au 8 décembre, sous ce titre : *Conceptio sancte Dei genitricis Mariæ.* R. T. Hampton, *Medii ævi kalendarium*, Londres, 1841, t. I, p. 433, 446. Dans un martyrologe, composé vers 1050 au monastère de Saint-Augustin de Cantorbéry, on lit également à la même date, *VI id. dec. : item ipso die conceptio sancte Marie virginis.* Londres, British Museum, *Ms. Cotton., Vitellius*, c. XII; cf. Thurston, *Abbot Anselm of Bury and the immaculate conception*, dans *The Month*, juin 1904, p. 570; *Eadmeri tractatus*, p. XXXVII sq.

D'autres documents, formant un second groupe, sont plus précis que les précédents, car ils contiennent des formules de bénédiction ou des oraisons pour la fête. Dans un pontifical, dressé pour l'église primitiale de Cantorbéry après 1023, mais dans la première moitié du siècle, on lit, sous ce titre : *Benedictio in die conceptionis sancte Dei genetricis Marie*, les prières suivantes :

Cælestium carismatum inspirator terrenarumque reparator, qui beatam dei genitricem angelico concipiendam preconavit oraculo, vos benedictionum suarum ubertate dignetur locupletare et virtutum floribus. Amen.	Daigne l'auteur des dons célestes et le rénovateur des esprits terrestres, qui a fait annoncer par un ange la conception de la bienheureuse mère de Dieu, vous enrichir de ses plus abondantes bénédictions et des fleurs des vertus. Ainsi soit-il.
Et qui illam prius sanctificavit nominis dignitate quam edita gigneretur humana fragilitate, vos virtutum copiis adiuvet pollere, et in nominis sui veneranda confessione infatigabiliter perseverare. Amen.	Lui qui l'a sanctifiée par l'imposition d'un nom auguste avant que l'humaine fragilité ne lui donnât le jour, qu'il vous fasse posséder les vertus dans leur plénitude et persévérer infatigablement dans la respectueuse confession de son nom. Ainsi soit il.
Obtineat vobis gloriosis intercessionibus prospera tempora, iucunda et pacifica, et post presentia secula, gaudia sine fine manentia, cuius venerandæ conceptionis frequentamini magnifica sacramenta. Amen.	Qu'elle-même vous obtienne par sa glorieuse intercession la prospérité, le bonheur et la paix ici-bas et, après cette vie, les joies éternelles, celle que nous honorons en fêtant les glorieux mystères de sa vénérable conception. Ainsi soit-il.

Londres, British Museum, *ms. Harleian. 2892*, fol. 161 ; cf. Thurston, *Eadmeri tractatus*, p. 85.

Un autre pontifical, appartenant à l'église cathédrale d'Exeter et qui paraît avoir servi à l'évêque Léofric (1050-1073), renferme sous la rubrique : *Benedictio in conceptione sancte Marie*, une prière du même genre :

Sempiterna(m) a deo benedictionem vobis beate Marie virginis pia deposcat supplicatio, quam concipiendam omnipotens, ex qua eius conciperetur Unigenitus angelico declaravit preconio, quam et vobis iugiter suffragari benigno, ut est benignissima, sentiatis auxilio. Amen.	Que la bienheureuse vierge Marie vous obtienne pour toujours la bénédiction divine par sa pieuse intercession, elle dont le Tout-Puissant, qui la destinait pour mère à son fils unique, a fait annoncer la conception par un ange! Et qu'elle vous assiste sans cesse de son secours bienveillant, celle qui est la bienveillance même! Ainsi soit-il.
Quique illam ante conceptum presignavit nomine spiritus sancti obumbratione, vos divinam gratiam mente annuat concipere in sancte Trinitatis confessione atque ab omni malo protectos deifica confirmet sanctificatione. Amen.	Daigne celui qui l'a désignée par son nom avant qu'elle ne fût conçue et qui l'a couverte du Saint-Esprit, vous accorder de concevoir vous-mêmes en vos âmes la grâce et la confession de la sainte Trinité! Qu'il vous préserve de tout mal et vous confirme dans la sainteté déifiante! Ainsi soit-il.
Sancta vero dei genitrix Maria vobis a Deo pacis et gaudii optineat incrementum, ut quibus felix eiusdem beate virginis partus extitit salutis exordium, sit etiam ipse Jhesus Christus premium in celis vite permanentis sempiternum.	Et que la sainte mère de Dieu Marie vous obtienne de Dieu un accroissement de paix et de joie, en sorte qu'ayant reçu dans l'heureux enfantement de la bienheureuse Vierge le principe du salut, vous obteniez aussi Jésus-Christ pour éternelle récompense et source d'une vie permanente au ciel.

Londres, Brit. Mus., *ms. addit. 2888*, fol. 189[b]; cf. Thurston, *Eadmeri tractatus*, p. 84.

Enfin, le Missel de Léofric, donné par cet évêque à la cathédrale d'Exeter, contient, pour la fête de la conception de Marie, *VI id. decembres*, trois oraisons dont la première et la troisième méritent d'être signalées:

(*Collecta*). Deus qui beatæ Mariæ virginis conceptionem angelico vaticinio parentibus prædixisti, presta huic presenti familiæ tuæ eius præsidiis muniri, cuius conceptionis sacra solemnia congrua frequentatione veneratur. Per Dominum...	Dieu qui, par l'entremise d'un ange, avez prédit la conception de la bienheureuse Vierge Marie à ses parents, accordez à votre famille ici présente d'avoir pour protectrice et soutien celle dont elle s'efforce, en cette sainte solennité, de vénérer dignement la conception. Par Notre Seigneur...
Ad complendum. Repleti vitalibus alimoniis, et divinis refecti mysteriis, supplices rogamus, omnipotens Deus, beate Marie semper virginis, cuius venerandam colimus conceptionem, pia interventione a squalorum erui immanium dominatione. Per Dominum...	Repus des aliments vivifiants et restaurés par les divins mystères, nous vous supplions, ô Dieu tout-puissant, de nous délivrer du joug des funestes souillures, grâce à la pieuse intercession de la bienheureuse Marie toujours vierge, dont nous fêtons la conception vénérable. Par Notre Seigneur...

The Leofric missal, édit. F. E. Warren, Oxford, 1883, p. 268.

c. Origine de la fête anglo-saxonne de la Conception de Marie. — Si les documents qui précèdent se présentent dans de meilleures conditions que ceux de provenance irlandaise, s'ils rendent indubitable l'existence de la fête de la Conception en Angleterre dans la première moitié du XI[e] siècle, ils ne disent pas ni ne permettent de conclure fermement sous quelle influence elle fit son apparition. Comme tous les documents se rattachent à un groupe de monastères dépendant étroitement de l'abbaye de Newminster, Edmond Bishop conjectura d'abord que les moines bénédictins de ce monastère, disciples immédiats ou médiats de saint Ethelvold († 984), auraient établi la solennité de leur propre initiative. Plus tard, le P. Thurston parla d'une influence irlandaise. D'autres attribuèrent l'introduction de la fête en Angleterre à Théodore de Tarse, qui vint dans ce pays comme primat de Cantorbéry (669-690), en compagnie du moine Adrien, auparavant abbé d'un monastère napolitain; conjecture renforcée par la présence, en d'anciens livres liturgiques, de prières ayant une saveur orientale prononcée, et même de mots grecs transcrits en caractères anglo-saxons. Voir Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, Paris, 1904, p. 16; M. Jugie, *Origines de la fête*, p. 532; cf. Thurston, *The English feast of our Lady's Conception*, p. 465. Enfin, dans la courte préface de son article réimprimé en 1904, Edm. Bishop s'est rallié à l'hypothèse d'un emprunt fait à l'église de Naples par les moines bénédictins de Winchester. Plusieurs choses semblent, en effet, trahir une influence grecque : la célébration de la fête en décembre et, dans les formules de bénédiction comme dans la collecte du Missel de Léofric, les allusions au récit du *Protévangile de Jacques*, vulgarisé en Occident par ses remaniements latins : l'*Évangile de pseudo-Matthieu* et l'*Évangile de la Nativité de Marie*.

d. Sens de la fête anglo-saxonne. — Qu'en Angleterre comme en Irlande, l'hommage des fidèles allât droit à la personne de la mère de Dieu, on le voit par le titre commun de la fête : *La Conception de Marie*, et plus nettement encore par la troisième oraison du Missel de Léofric, où la conception de Marie est tout à la fois appelée vénérable et proposée comme objet du culte : *Beatæ Mariæ semper virginis, cujus venerandam colimus conceptionem.* Mais à quel titre cette conception était-elle considérée comme vénérable? Était-ce seulement à cause des circonstances extérieures auxquelles il est fait allusion dans les documents cités : la prédiction de la naissance, la révélation du nom de Marie, la cessation miraculeuse de la stérilité de sainte Anne, l'annonce du prochain rédempteur dans la première apparition de sa mère? Ou bien était-ce aussi pour le caractère de sainteté proprement dite qui se serait attaché à la personne de Marie dès le début de son existence? S'il était permis d'interpréter le sens de la fête au XI[e] siècle par celui qu'elle aura un siècle plus tard dans les mêmes milieux, la question serait facile à trancher, car nous verrons qu'Eadmer et les autres partisans de la fête de la Conception l'entendaient bien dans le sens immaculiste. Mais à s'en tenir aux seuls documents rencontrés jusqu'ici, les données sont trop maigres pour autoriser une réponse ferme.

D'autre part, ce ne serait pas tenir un compte suffisant du contenu intégral des documents, que d'interpréter l'objet de la fête uniquement d'après les circonstances extérieures qui, dans la pensée de leurs auteurs ou rédacteurs, précédèrent ou accompagnèrent la conception de Marie. Dans la bénédiction du Pontifical d'Exeter, la bienheureuse Vierge est considérée en fonction de son rôle futur, *ex qua eius conciperetur Unigenitus.* Surtout la deuxième oraison de cette même bénédiction et l'oraison correspondante du Pontifical de Cantorbéry contiennent l'une et l'autre une expression où l'idée de sanctification proprement dite semble bien intervenir : *quique illam ante conceptum præsignavit nomine Spiritus Sancti obumbratione... Et qui illam prius sanctificavit nominis dignitate, quam edita gigneretur*

humana fragilitate. Obscures en elles-mêmes, ces deux expressions acquièrent une signification plus précise si on les rapproche du passage correspondant du *Liber nativitatis Mariæ*, dont elles s'inspirent manifestement. Voici, en effet, comment l'ange y parle à saint Joachim, III, 3 : « Ainsi ton épouse t'enfantera une fille, et tu l'appelleras Marie. Elle sera, comme vous en avez fait le vœu, consacrée au Seigneur dès son enfance, et *remplie du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, adhuc ex utero matris.* » Un peu plus loin, IV, 1, l'ange dit à sainte Anne : « J'ai été envoyé vers vous pour vous annoncer la naissance d'une fille, qui s'appellera Marie et qui sera bénie par-dessus toutes les femmes. *Remplie de la grâce du Seigneur dès l'instant de sa naissance..., a nativitate sua statim...* » E. Amann, *op. cit.*, p. 348. Cet auteur se demande s'il n'y aurait pas dans ces derniers mots « une légère inconsistance avec ce qui précède. L'ange avait annoncé à Joachim que Marie serait remplie du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. Il s'agit ici du moment de la naissance; à moins qu'il ne faille prendre le mot *nativitas* dans un sens plus large et y voir la conception. » La contradiction disparaît, en effet, en ce cas-là; car l'autre expression, *dès le sein de sa mère*, est indéterminée et peut s'appliquer indifféremment à une sanctification opérée soit au début soit au cours de l'existence de Marie au sein de sa mère. Il n'en va pas de même pour la sanctification de saint Jean-Baptiste, puisque l'Évangile, Luc., I, 44, la rapporte à un moment déterminé et postérieur à sa conception. Quoi qu'il en soit, les termes employés indiquent au moins une sanctification de Marie affirmée par l'ange dans la même annonce prophétique où il révèle le nom qu'elle portera; et c'est là ce qui semble expliquer la phrase laconique des deux bénédictions pontificales de Cantorbéry et d'Exeter. Dans la première, le nom de la future mère du Verbe et la première descente du Saint-Esprit sur elle sont unis comme faisant partie l'un et l'autre du message prophétique: *præsignavit nomine Spiritus Sancti obumbratione.* Dans la seconde, les deux objets, nom et sanctification, sont encore unis, la sanctification se trouvant en fonction du nom considéré dans la dignité qu'il suppose en celle qui le portera; et cette sanctification est donnée comme antérieure à la naissance, sans que rien n'en fixe l'époque à un moment déterminé et postérieur à la conception : *prius sanctificavit nominis dignitate quam edita gigneretur.*

Peu importe ici la valeur objective de la source utilisée dans les pontificaux ou missels anglo-saxons; peu importe que tels ou tels détails, relatifs à la conception de sainte Anne et à la sanctification de son fruit béni, aient été calqués sur ce que, dans les Écritures, on dit d'Anne, mère de Samuel, et d'Élisabeth, mère du précurseur, ou du précurseur lui-même; car il s'agit maintenant de constater la croyance subjective de ceux qui ont composé ces écrits et de ceux qui, ensuite, s'en sont servis. Une remarque, faite par E. Amann au sujet du *Protévangile de Jacques*, a déjà été signalée, col. 876 : « La Vierge qui devait mettre au monde Jésus, devait-elle être moins favorisée que le précurseur du Christ? On ne le pensait pas dans les milieux chrétiens où fut composé le Protévangile, et instinctivement la piété populaire y faisait le raisonnement qui revient à chaque page des traités modernes de mariologie : il faut admettre que la Vierge Marie non seulement a reçu les mêmes faveurs que les saints les plus éminents, mais qu'elle les a eues d'une manière plus excellente. » La remarque n'a pas moins de valeur pour les remaniements latins que pour la rédaction primitive du *Protévangile.*

3° *État de la croyance et du culte en Occident à la fin de la période allant du concile d'Éphèse jusqu'au milieu du XIe siècle.* — Fixons en quelques mots les résultats acquis; car l'époque où nous sommes arrivés est doublement importante : d'une part, la séparation définitive de l'Église grecque s'effectue par le schisme du patriarche Michel Cérulaire (1054); de l'autre, un nouvel âge va commencer, l'âge scolastique qui marquera en Occident une période nettement distincte des précédentes, pour la croyance et pour le culte.

Dans ces six siècles postéphésiens, la croyance à l'immaculée conception de la mère de Dieu ne se présente pas encore en Occident sous une forme explicite, généralement parlant; des lueurs apparaissent, mais éparses et mêlées d'ombres. Certains témoignages font pressentir les difficultés qui surgiront bientôt; d'autres semblent déjà une anticipation de la croyance formelle, mais pour une raison ou pour une autre, surtout parce que la question n'est pas encore posée expressément, aucun n'a cette clarté qui force la conviction. Il reste pourtant incontestable qu'un mouvement progressif se dessine; mouvement comparable à celui qui, pendant les mêmes siècles, se produit en Orient, bien qu'en ce dernier pays il ait été plus brillant et plus rapide : la bienheureuse Vierge est considérée ou proclamée sainte en mère de Dieu, d'une façon et dans une mesure proportionnée à son rôle et à sa dignité. L'application va tout d'abord à Marie devenant effectivement mère du Verbe incarné au jour de l'annonciation ; mais, par voie de conséquence, il y a réaction sur son existence antérieure ou sa préparation préalable : c'est en future mère de Dieu qu'elle vit, qu'elle naît, qu'elle est formée. Remontant ainsi du plein midi à la première aurore, les latins comme les orientaux arrivent à saluer en Marie, dès le début, le temple que le Verbe divin s'est choisi de toute éternité et qu'il s'est construit lui-même, ayant dès lors en vue ses destinées futures. C'est par là surtout qu'ils anticipent, à leur manière le dogme de l'immaculée conception; par là que cette période postéphésienne, prise dans son ensemble, peut se dénommer l'aube de la croyance formelle.

Vers la fin de cette période, à partir du IXe ou du Xe siècle, la fête de la Conception de Marie apparaît, mais dans des cercles restreints, sans relation apparente avec le magistère ecclésiastique et dans des conditions qui ne permettent pas d'affirmer une connexion certaine entre la célébration de la fête et la croyance au privilège marial. Là encore il y a, cependant, lueur d'aube naissante, car la fête n'a pas pu exister sans que cette question se posât dans les esprits : Pourquoi, à quel titre vénérons-nous la conception de la mère de Dieu? Quoiqu'il en soit de la réponse donnée à cette époque, que cette réponse ait été unanime ou qu'elle ait été, comme plus tard, discordante, le problème était posé et demandait une solution. Que telle ait été la logique des choses, toute la suite de cette étude le montrera.

Passaglia, *op. cit.*, part. III, sect. VII, c. I, a. 2; Edm. Bishop, *Origins of the feast of the Conception of the blessed Virgin Mary*, dans *The downside review*, 1886, t. V, p. 107; réimpression en tiré-à-part, avec note préliminaire, Londres, 1904; H. Thurston, *The English feast of our Lady's Conception*, dans *The Month*, Londres, 1891, t. LXXIII, p. 457; *The Irish origins of our Lady's Conception feast, ibid.*, 1904, t. CIII, p. 449; cf. *Revue du clergé français*, Paris, 1904, t. XXXIV, p. 255; F. G. Holweck, *Fasti Mariani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 283 sq.; X.-M. Le Bachelet, *op. cit.*, II. *L'Occident*, c. I, § 2; c. II, § 1; A. Noyon, *Les origines de la fête de la Conception en Occident (X^e, XIe et XIIe siècles)*, dans les *Études*, Paris, 1904, t. C, p. 763; M. Jugie, *Origines de la fête de l'immaculée conception en Occident*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1908, t. XIII, p. 529; E. Vacandard,

Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 15 sq.; K. A. H. Kellner, *Heortologie*, § 28, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 186 sq.

II. DEPUIS LE MILIEU DU XI[e] SIÈCLE JUSQU'AU CONCILE DE BALE (1439) : PÉRIODE DE DISCUSSION. — Cette période est caractérisée par la grande controverse qui se prépare à la fin du XI[e] siècle, commence au XII[e] et se poursuit pendant les deux siècles suivants. Provoqué par le développement que prend la fête de la Conception, le débat se concentre bientôt sur l'objet même de la fête ou sur la croyance qu'elle implique. D'abord mal présenté ou mal résolu et compliqué de questions accessoires, le problème finit par se poser dans toute sa netteté; les objections sérieuses sont poussées à fond. Cela fait, la vérité se dégage et le triomphe de la pieuse croyance devient peu à peu complet et définitif. Diverses étapes se succèdent, dont les grandes lignes doivent être signalées.

I. SECONDE MOITIÉ DU XI[e] SIÈCLE : AUBE DE LA CONTROVERSE. — Période courte, mais importante par l'apparition d'un homme et par la divulgation d'un événement, vrai ou supposé, qui devaient exercer une influence considérable sur le développement èt de la fête et de la croyance.

1° *Les docteurs; saint Anselme.* — Quelques témoignages, datant de cette époque, ne diffèrent pas, dans leur ensemble, de ceux qui ont précédé. Saint Pierre Damien († 1072) rappelle ce que nous avons appelé le courant négatif, quand il affirme que tous, en dehors du Sauveur, doivent s'appliquer ces paroles du prophète royal : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis concepit me mater mea. Serm.*, XLV, *in Nativitate B. V. M., P. L.*, t. CXLIV, col. 744. Aussi oppose-t-il la chair du Christ Sauveur et celle de Marie, comme ayant été conçues, l'une sans péché et l'autre du péché : *Ex ipsa carne Virginis, quæ de peccato concepta est, caro sine peccato prodiit, quæ ultro etiam carnis peccata delevit. Liber gratissimus*, c. XIX, *P. L.*, t. CXLV, col. 129. Ailleurs il rentre dans le courant positif en s'inspirant d'une idée déjà émise par Paul Warnefride : « Que peut-il manquer, en fait de sainteté, de justice, de religion, de perfection, à la Vierge unique qui reçut dans sa plénitude le don de la grâce divine? C'est elle, en effet, qui entendit l'ange la saluer en ces termes : *Ave, gratia plena, Dominus tecum.* Quel vice, je vous le demande, pourrait trouver place dans l'âme ou dans le corps de celle qui, semblable au ciel, a mérité d'être le sanctuaire où repose la plénitude de la divinité? » *Serm.*, XLVI, *in Nativitate B. V. M., P. L.*, t. XLIV, col. 752. Plus expressif encore est le père des Chartreux, saint Bruno († 1101), quand il reconnaît en Marie « la terre pure, que Dieu a bénie et qui, en conséquence, fut indemne de toute contagion du péché, *ab omni propterea peccati contagione libera* ». *Expos*». *in ps.* CI, c. XX, *P. L.*, t. CLII, col. 167.

Les noms de saint Pierre Damien et de saint Bruno disparaissent devant celui d'un docteur qui, en ce point comme en beaucoup d'autres, devait jouer le rôle d'un précurseur et d'un initiateur : saint Anselme, archevêque de Cantorbéry (1093-1109). Les défenseurs du glorieux privilège de Marie ont invoqué son témoignage, mais en s'appuyant presque toujours sur des écrits apocryphes : tels le *Tractatus de conceptione B. Mariæ Virginis*, le *Sermo de conceptione Mariæ*, le *Miraculum de conceptione*, dont il sera question plus loin; tel encore le *Mariale*, édit. Ragey, Londres, 1898, où l'on rencontre des formules comme celles-ci : *Pulchra tota, sine nota cujusque maculæ; alma parens, omni carens corruptelæ macula; tota munda et jucunda, tota es mirabilis. Hymn.*, I, str. 14; IV, str. 3; VIII, str. 16. Quelques expressions du même genre se retrouvent dans les prières à la Vierge attribuées au saint docteur : *Virgo sanctissima, corpore sanctissima, moribus omnium pulcherrima. Virgo virginum, nec corde unquam polluta, nec ore, sed tota pulchra, tota sine macula. Orat.*, LIX, *ad sanctam Virginem Mariam, in Purificatione ejus, P. L.*, t. CLVIII, col. 964. Expressions notables assurément, mais dont aucune n'est appliquée d'une façon explicite au moment de la conception.

Dans ses œuvres dogmatiques, Anselme n'a pas traité de la pureté de Marie pour elle-même, mais seulement en l'envisageant par rapport à la pureté absolue de son divin Fils : « Comment, de cette masse pécheresse qu'est le genre humain, tout entier infecté de péché, Dieu a-t-il pris une nature humaine exempte de péché? » Telle est la question, motivée par la doctrine augustinienne sur la chair de Marie comme chair de péché, qu'il touche dans un écrit composé de 1094 à 1098, *Cur Deus homo*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 416. L'objection que le saint se fait poser par son disciple Boson indique clairement la portée du problème : « Si la conception du Christ, comme homme, fut pure et exempte du péché qui s'attache à la délectation charnelle, la Vierge elle-même, à laquelle il doit son origine, fut conçue dans l'iniquité, sa mère la conçut dans le péché, et elle est née avec le péché originel, puisqu'elle a péché, elle aussi, dans Adam, en qui tous ont péché. » Anselme commence par répondre : Puisque cet homme est Dieu et qu'il réconcilie les pécheurs par sa propre vertu, on ne peut pas douter qu'il ne soit absolument indemne de tout péché; ce qui suppose qu'il est sorti de la masse pécheresse sans péché. Si nous n'arrivons pas à comprendre comment la sagesse divine a obtenu ce résultat, ne soyons pas étonnés, mais confessons respectueusement notre ignorance en face du mystère. Sur les instances de son interlocuteur, le saint propose cependant une explication. Les fruits de la rédemption n'ont pas été pour ceux-là seulement qui ont vécu après la passion du Sauveur; les autres aussi ont pu en bénéficier et obtenir, par la foi au futur rédempteur, d'être purifiés de leurs péchés. Grâce à un acte de foi semblable, la Vierge fut purifiée par une application anticipée des mérites de son fils, et c'est de la Vierge purifiée que le Christ a été conçu, *in ejus ipsa munditia de illa assumptus est.* Mais comme elle tenait cette pureté de son propre fils, celui-ci, en fin de compte, ne doit qu'à lui-même d'être né pur, c. XVI, col. 419 sq., 423.

Anselme donne cette explication pour satisfaisante, *ista videtur mihi posse satisfacere*, c. XVIII, col. 425. Elle avait pourtant un inconvénient, dont il se rendait compte, celui de subordonner en quelque sorte la pureté du fils à celle de la mère, comme si le Christ n'eût pas pu naître d'une femme pécheresse. C'est ce qu'avait paru soutenir, entre autres, saint Paschase Radbert; parlant de la purification de Marie au jour de l'annonciation, il avait écrit : *Alioquin, si non eodem Spiritu Sancto sanctificata est et mundata, quomodo caro ejus non caro peccati fuit? et si caro ejus de massa primæ prævaricationis venit, quomodo Christus Verbum caro sine peccato fuit qui de carne peccati carnem assumpsit, nisi quia Verbum quod caro factum est cum primum obumbravit in quam Spiritus Sanctus supervenit? De partu Virginis*, l. I, *P. L.*, t. CXX, col. 1371. Anselme n'était pas du même sentiment; aussi se réservait-il de donner plus tard une autre explication, qui compléterait la première. Il la donna peu après, en 1099 ou 1100, dans l'écrit *De conceptu virginali et originali peccato*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 431. Sans tomber lui-même sous la loi du péché, Notre-Seigneur pouvait naître d'une femme pécheresse, à la condition de naître virginalement. Cette solution nouvelle

comportait un examen plus approfondi du péché originel, considéré dans sa nature et son mode de propagation.

A l'époque de saint Anselme comme pendant tout le cours du XIIe siècle, le plus grand nombre des théologiens identifiaient, au moins partiellement, la faute héréditaire avec la concupiscence, considérée comme une corruption ou souillure physique; produite par le caractère désordonné qu'ils attribuaient à l'acte de la génération dans l'état présent, cette souillure était censée affecter directement la chair de l'enfant conçu, mais, par voie de contact ou d'influence, elle s'étendait à l'âme au moment de son union avec le corps. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, l. I, part. VII, c. XXVIII, XXXI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 299, 301; cf. *Summa sententiarum*, t. III, c. XI, *ibid.*, col. 108; Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX et XXXI. Certains prétendaient même qu'en conséquence du premier péché, il était résulté dans la chair d'Adam une empreinte morbide et vicieuse, qui suivait à travers les âges toute particule de matière transmise, immédiatement ou médiatement, par le commun ancêtre à ses descendants. De là une autre souillure, s'ajoutant à la précédente. Robert Pull, *Sent.*, l. II, c. XXVIII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 756 sq. De ces deux souillures, saint Anselme ignore la seconde, et il n'admet la première qu'avec beaucoup de réserve. S'il ne refuse pas de reconnaître qu'il y ait dans la concupiscence inhérente à l'acte générateur un principe de corruption pour la cellule transmise par les parents, il nie expressément que, prise en elle-même, la concupiscence soit péché proprement dit, elle ne l'est qu'improprement ou métaphoriquement. *De conceptu virgin.*, c. IV, col. 437; *De concordia præscientiæ et prædestinationis*, c. VIII, col. 530 sq. Il nie également qu'il puisse être question du péché originel proprement dit avant l'animation ou l'union de l'âme avec le corps; le péché proprement dit ayant pour sujet l'âme, considérée comme substance intelligente et libre, ne peut se trouver ni dans la cellule transmise par les parents ni dans aucun des éléments qui concourent à la formation de l'embryon humain : *nam etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit aut de sanguine suo aliquid emittit. De conceptu virgin.*, c. VII, col. 441. Comme tout péché proprement dit, le péché originel consiste dans un manque de justice, *absentia debitæ justitiæ*. Tout homme naissant devrait posséder la justice ou rectitude originelle, celle que Dieu avait conférée à la nature humaine en la créant et que le premier homme, en désobéissant, a perdue pour lui et pour toute sa postérité, c. I-III, col. 433-436. C'est dans le manque de cette justice ou rectitude primitive et dans l'inimitié divine qui s'en suit, que consiste le péché originel : *Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in iisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui, factam per inobedientiam Adæ, justitiæ debitæ nuditatem, per quam omnes filii sunt iræ*, c. XXVII, col. 461. Est-ce à dire qu'il n'y a point de rapport entre la tare héréditaire et une conception soumise à la loi de la concupiscence? Au contraire, le fait d'être ainsi conçu par un père et une mère de filiation adamique entraîne, pour toute personne humaine qui commence d'être, et au moment même où elle commence d'être, la nécessité de contracter le péché originel en manquant de la justice qu'elle devrait posséder, c. VII, col. 441. Mais tout cela suppose que cette personne est conçue par voie de génération naturelle ou sexuelle; cette condition manquant comme c'est le cas dans la conception virginale du Sauveur, la nécessité de contracter la tare héréditaire disparaît, c. VIII, XI, col. 442, 446. Anselme peut donc conclure que Notre-Seigneur aurait pu naître d'une femme pécheresse sans tomber lui-même sous la loi du péché; en d'autres termes, qu'il n'y a pas de lien nécessaire, absolument parlant, entre la pureté de Marie concevant et celle de Jésus-Christ conçu.

Mais c'est là une hypothèse, ce qui aurait pu être; ce n'est pas la réalité, ce qui a eu lieu en fait. Car s'il n'était pas rigoureusement nécessaire que l'Homme-Dieu fût conçu de la plus pure des vierges, la chose était pourtant convenable : *sed quia decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret.* « Oui, continue le saint docteur, il convenait qu'elle brillât d'une pureté sans égale au-dessous de Dieu, cette Vierge à laquelle Dieu le Père devait donner son Fils unique, ce Fils né de son cœur, égal à lui-même, en sorte que le Fils de Dieu le Père et le fils de la Vierge fussent réellement un seul et même Fils », c. XVIII, col. 451. Phrase magnifique, dont on a dit justement, t. I, col. 1339, qu'elle emporte l'immaculée conception. Et il est vrai qu'elle l'emporte en soi; mais l'emportait-elle dans la pensée d'Anselme? Il ne semble pas, puisqu'il ajoutait : « Quant à la manière dont cette même Vierge a été *purifiée par la foi* avant qu'elle ne conçût son fils, j'en ai traité ailleurs, » c'est-à-dire dans le premier écrit, *Cur Deus homo*, l. II, c. XVI, et XVII, col. 419, 421. Anselme attribue donc à une purification préalable cette pureté souveraine dont Marie devait jouir au moment de devenir mère. C'est l'opinion à laquelle Eadmer fera, plus tard, allusion : *Quod si aliquis ipsam Dei genitricem usque ad Christi annuntiationem originali peccato obnoxiam asserit, ac sic fide qua angelo credidit inde mundatam, juxta quod dicitur, fide mundans corda eorum, si catholicum est non nego.* Thurston, *Eadmeri tractatus de conceptione*, n. 12.

En quoi consista cette purification préalable de Marie? Question importante par ses conséquences. Prétendre qu'elle porta sur le péché originel proprement dit, ce serait supposer que, d'après le saint docteur, la bienheureuse Vierge fut infectée de la tare héréditaire jusqu'à l'époque où elle devint mère. Elle serait donc inférieure, sous ce rapport, à Jean-Baptiste, sanctifié avant de sortir du sein maternel : *prius plenus Deo quam ex matre. Orat.*, LXII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 969. Elle serait inférieure aux enfants baptisés et dès lors délivrés de toute souillure spirituelle. *De concept. virgin.*, c. XXIX, col. 462 sq.; *De concordia præscientiæ*, q. III, c. II, col. 522. Que penser de pareilles conséquences, ou plutôt inconséquences? Car, dans une prière pour le jour de la Nativité, Anselme invoque Marie comme Vierge très sainte : *quando nata es, Virgo sanctissima;* il l'interpelle par les mérites de sa naissance également sainte : *Per merita tuæ sacratissimæ nativitatis. Orat.*, LVI, col. 962. D'ailleurs, la solution proposée dans le *Cur Deus homo* et rappelée dans le *De conceptu virginali*, exige impérieusement qu'on entende par la purification opérée en Marie au jour de l'annonciation tout autre chose qu'une simple purification ou sanctification de l'âme, consistant à la délivrer du péché originel proprement dit; car, d'après l'enseignement formel du saint docteur, une purification de ce genre ne fait pas disparaître en nous la chair de péché, elle n'entrave pas la transmission de la tache héréditaire, transmission qui tient à l'état de déchéance où la nature humaine se trouve actuellement dans les descendants d'Adam et qui, par conséquent, est indépendante de la présence ou de l'absence de grâce sanctifiante dans l'âme des parents : *natura egens facta omnes personas, quas ipsa procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit. De conceptu virginali*, c. XXIII, XXIV, col. 457 sq. Ce qu'Anselme avait en vue, c'était une purification

spéciale et privilégiée, tendant à faire disparaître en Marie tout ce qui, dans la terminologie augustinienne, constituait la chair de péché, c'est-à-dire la concupiscence considérée soit comme effet ou comme moyen de transmission du péché originel, soit comme principe de péchés actuels *(fomes peccati)*. C'est également de cette purification consommée que parlait Eadmer, quand il a dit de la mère de Dieu au jour de l'annonciation : « Nous croyons que, s'il restait encore en elle quelque chose du péché originel ou du péché actuel, son cœur en fut si complètement purifié, que dès lors l'Esprit du Seigneur reposa vraiment dans sa plénitude sur l'humble Vierge qui, tremblante, écoutait le message divin. » *De excellentia Virginis*, c. III, *P. L.*, t. CLIX, col. 561.

Le problème de la conception de Marie d'après Anselme n'est pas tranché par ce qui précède; on pourrait même arguer de cette purification tendant à faire disparaître dans la mère de Dieu les effets ou conséquences du péché originel, pour conclure que le saint docteur devait la regarder comme primitivement soumise à la loi commune. Ce qui paraît confirmé par d'autres textes, notamment ceux où il réserve au Sauveur le privilège d'avoir été conçu et d'être né sans péché : *Solus inter homines filius Virginis in utero matris et nascens de matre sine peccato. De conceptu virgin.*, c. III, col. 435; *in omnibus enim trahitur iniquitas ex Adam, et vinculum peccati, et propagatio mortis, te solo excepto, Domine Jesu Christe, qui, natura mirante, de Sancto Spiritu es conceptus. Meditatio in ps. Miserere*, 19, *P. L.*, t. CLVIII, col. 854. Mais dans ces textes, comme dans ceux de saint Augustin et d'autres Pères ci-dessus allégués, il s'agit directement de la question de principe ou de droit, fondée sur le mode de conception; sous ce rapport, Jésus-Christ seul échappait à la loi commune. Autre est la question d'application ou de fait, l'exception restant possible, s'il plaît à Dieu. Ainsi, dans le premier texte, la conception sans péché et la naissance sans péché sont réservées au Sauveur; malgré cela, en fait et par privilège, le précurseur est né saint parce que sanctifié dans le sein de sa mère, suivant une affirmation déjà rapportée : *prius plenus Deo quam ex matre*.

A l'encontre, il est vrai, quand il s'agit de Marie, se présente la phrase où Boson affirme à la fois la conception dans l'iniquité, *est in iniquitatibus concepta*, et la naissance avec le péché originel, *et cum originali peccato nata est*. Mais, à supposer que cette assertion eût été pleinement acceptée, il n'en résulterait pas d'objection efficace contre la sanctification de Marie dans le sein de sa mère, si l'on tient compte de la terminologie d'Anselme. Pour lui, les paroles du psalmiste : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, s'appliquaient directement à l'acte générateur des parents et au terme immédiat de cet acte, soumis l'un et l'autre à la loi du péché, dans le sens expliqué déjà : le mot de *conception* désigne alors la conception première, appelée conception charnelle, séminale, ou conception passive commencée, par opposition à la conception seconde ou conception passive consommée par l'union de l'âme et du corps, dans l'hypothèse formellement soutenue par Anselme, *De conceptu virgin.*, c. VII, col. 440, où l'embryon ne serait vivifié par une âme humaine qu'après une certaine période de formation. Il résulte de là que, dans le texte allégué, l'expression : *nata est*, signifie proprement la naissance, non extérieure, mais intérieure, celle qui eut lieu quand par l'union de l'âme avec le corps suffisamment développé, la personne humaine de Marie commença d'exister. Cette acception du mot *naissance*, à cette époque, est confirmée par Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXXI, § 9.

Si cette considération sauvegarde la sainteté de la naissance extérieure, la difficulté tirée des paroles de Boson n'en devient que plus précise et plus pressante en ce qui concerne la naissance intérieure ou conception consommée. Aussi est-ce surtout de l'interprétation de ce texte que dépend la question de savoir si, finalement, Anselme doit être rangé parmi les adversaires de la conception immaculée. Une question préalable se pose : le saint docteur a-t-il fait sienne l'assertion émise par son disciple, ou bien la laisse-t-il seulement passer, sans lui donner son approbation? La seconde alternative a eu ses défenseurs, notamment Jean de Ségovie, *Septem allegationes et totidem avisamenta pro informatione Patrum concilii Basileensis*, Bruxelles, 1664, p. 353, et, de nos jours, par le P. Ragey, *Eadmer*, Paris, 1892, p. 303 : « Le maître laisse dire (le disciple). Son silence équivaut non à une concession absolue, mais simplement à une concession hypothétique, à un laisser-passer. Il ne répond pas : *Concedo*, mais *transeat*, ou plutôt il ne répond rien, il *laisse passer*, afin de mieux montrer que, même en admettant que la Vierge fût née dans le péché originel, il ne s'en suivrait pas que Notre-Seigneur eût été conçu lui-même dans le péché originel. La seule thèse que le saint docteur veut démontrer dans le *Cur Deus homo* et dans le *De conceptu virginali*, c'est que Notre-Seigneur a été conçu sans péché, et il tient à faire comprendre à ses disciples que l'immaculée conception du fils, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne dépend nullement de l'immaculée conception de la mère. »

La dernière remarque est juste, mais l'interprétation proposée ne saurait être tenue pour pleinement suffisante. Il y a, semble-t-il, de la part d'Anselme plus qu'un simple laisser-passer, puisqu'il admet dans ses deux écrits une purification réelle de Marie. Aussi Jean de Ségovie a-t-il ajouté d'autres explications, dont une au moins mérite quelque attention. Elle consiste à déterminer et à limiter le sens et la portée de la concession faite par le saint docteur d'après l'objet de la purification qu'il admet et en tenant compte du développement intégral de sa pensée. Boson attribuait indistinctement la raison de péché à la conception première ou charnelle, liée immédiatement à l'acte générateur, puis au terme dernier de cet acte, Marie considérée comme personne humaine. Dans le *De conceptu virginali*, Anselme met les choses au point en distinguant le péché proprement dit, qui convient à l'âme seule, et le péché au sens large ou métaphorique qui, d'une certaine façon, peut convenir au corps. Qu'il ait admis en Marie le péché originel dans le second sens (ce que les théologiens scolastiques appelleront bientôt l'élément *matériel* de ce péché), qu'il l'ait admis en Marie non seulement avant, mais encore après sa naissance, nul doute ne semble possible, puisque, d'après lui, la purification spéciale et privilégiée de la mère de Dieu a porté là-dessus. Mais cette concession, faite implicitement à Boson, n'entraîne pas, de soi, en Marie la souillure de l'âme, le péché proprement dit, car les deux choses sont séparables. L'entraînait-elle, de fait, dans la pensée du saint, comme s'il eût admis un rapport nécessaire de cause et d'effet entre les deux choses, l'une amenant l'autre? Rien ne le prouve d'une façon péremptoire. Après avoir exposé ses deux manières d'expliquer comment le Verbe a pu s'incarner sans contracter le péché, il fait allusion à une autre explication, plus profonde, qu'il accepterait volontiers si elle lui était suffisamment démontrée : *altiorem autem aliam rationem... esse non nego, quam, si mihi ostensa fuerit, libenter accipio*, c. XXI, col. 452. Or il se trouve que, de son côté, Eadmer propose une explication à laquelle il donne aussi l'épithète de plus profonde, *altior consideratio*, et qui consiste à sauvegarder la pureté du fils en attribuant à la mère une pureté

originelle qui exclurait non pas seulement toute souillure de l'âme ou le péché originel proprement dit, mais encore toute imperfection de la chair ou le péché originel au sens large. Thurston, *Eadmeri tractatus*, n. 12. Si le rapprochement fait ici avait quelque valeur et qu'Anselme eût eu réellement en vue la conception d'Eadmer, il faudrait dire que, sciemment et délibérément, il n'a pas osé aller aussi loin. Mais entre une conception immaculée en ce sens plénier et une conception supposant en Marie le péché originel proprement dit, il y a un moyen terme : celui d'une conception avec infusion privilégiée de la grâce sanctifiante, mais laissant la chair de la Vierge dans la condition où elle l'avait reçue de ses parents. Ce moyen terme, Anselme l'a-t-il entrevu et, si oui, l'a-t-il admis? Sur les deux points, la réponse ne peut être que problématique et, dans le sens de l'affirmation, douteuse; toutefois, il ne sera pas hors de propos d'observer que la fête de la Conception et la croyance au glorieux privilège trouveront bientôt d'ardents défenseurs parmi les plus intimes familiers du saint archevêque.

Il reste que la doctrine anselmienne ouvrit la controverse et qu'en même temps elle prépara de loin la solution destinée à triompher un jour. Elle ouvrit la controverse en posant cette question : Comment de la masse pécheresse qu'est le genre humain, Jésus-Christ a-t-il pu naître sans contracter le péché? car cette question devait amener les théologiens à considérer la pureté de Marie en fonction de celle de son fils et à se prononcer pour ou contre la sainteté originelle de la mère. En outre, en attribuant la purification privilégiée de la Vierge à une application anticipée des mérites de son fils, l'unique et universel rédempteur, Anselme amorçait la grande objection qui devait être formulée et qui, au siècle suivant, le sera : Comment Marie serait-elle exempte du péché originel, puisqu'elle a été rachetée? Mais cette doctrine d'une application anticipée des mérites du Sauveur pouvait aussi contribuer, et elle contribuera de fait à l'heureuse solution de la controverse. D'autres points aideront au même résultat : le rejet d'une empreinte morbide qui aurait suivi à travers les âges toute chair dérivée d'Adam; l'affirmation catégorique que le péché proprement dit a pour sujet l'âme seule; la distinction entre le péché originel encouru et la nécessité antécédente de l'encourir (le *debitum peccati*, comme on dira plus tard); enfin la conception du péché originel comme privation de la justice primitive. Sur ce dernier point, cependant, la doctrine restait inachevée : en conséquence de sa définition générale du péché, *rectitudo voluntatis propter se servata*, *De conceptu virginali*, c. III, col. 436, Anselme s'est trop attaché, dans son analyse de la faute originelle, à la notion de rectitude morale, sans bien relever la nature particulière de la justice primitive et sans en dégager nettement l'élément le plus foncier, la grâce sanctifiante.

2° *La vision d'Helsin.* — Jusqu'à ces derniers temps, beaucoup rapportaient à la seconde moitié du XIIe siècle l'établissement de la fête de la Conception dans l'Europe septentrionale; ils voyaient la cause déterminante de cet événement dans une apparition miraculeuse dont Helsin, abbé de Ramsay, aurait été favorisé vers l'an 1070. L'histoire est racontée dans deux pièces, jadis attribuées à saint Anselme : *Sermo de conceptione beatæ Mariæ* et *Miraculum de conceptione sanctæ Mariæ*, *P. L.*, t. CLIX, col. 319, 323. Trois autres récits de la même apparition ont été publiés par le P. Thurston, *Eadmeri tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*. Append. E, F, G, p. 88 sq. Le texte du premier coïncide, en substance, avec celui que dom Gerberon a édité dans le *Sermo de conceptione*. Le second texte présente des points de contact notables avec celui du *Miraculum*, bien qu'il soit plus concis; il semble aussi plus ancien et le P. Thurston a conjecturé qu'il pourrait venir d'Anselme le Jeune. Le troisième texte est de Guillaume de Malmesbury, mort vers 1143. Peu après, la vision d'Helsin fut rimée, sous ce titre : *C'est comment la conception Nostre Dame fu establie*, par le poète anglo-normand Robert Wace. D'après les récits primitifs, Helsin avait été chargé par Guillaume le Conquérant d'une mission auprès du roi de Danemark; au retour du voyage, il fut surpris en mer par une violente tempête. Sur le point de périr, il invoqua Notre-Dame : un messager céleste vint à son secours, mais, pour prix de sa protection, il lui fit promettre de célébrer et de faire célébrer chaque année, le 8 décembre, la fête de la Conception. Helsin ayant demandé de quel office il faudrait se servir, l'envoyé divin indiqua celui de la Nativité, sauf à remplacer ce mot par celui de Conception. Échappé au péril, l'abbé de Ramsay accomplit sa promesse en ce qui concernait son monastère et s'employa de tout son pouvoir à propager la fête.

D'autres récits merveilleux s'ajoutèrent bientôt au précédent. Dans le *Sermo* (ou plutôt *Epistola*) *de Conceptione*, saint Anselme, qui est censé parler comme archevêque, raconte, outre la vision d'Helsin, deux apparitions de Notre-Dame : l'une à un diacre hongrois, qui serait devenu plus tard patriarche d'Aquilée, pour le dégager d'une union illégitime; l'autre, à un chanoine normand, pour l'arracher aux griffes du démon. Dans les deux cas, la Vierge recommande à ses protégés de fêter, le 8 décembre, sa conception. L'écrit se termine par une exhortation véhémente à vénérer, en la célébrant, non seulement la conception spirituelle, mais même la conception humaine de Marie : *Celebremus igitur... utramque ejus conceptionem venerabilem, spiritualem videlicet et humanam.* On ne pourrait donc s'étonner que, dans un concile tenu à Saint-Paul de Londres en 1328, Simon Mépham, primat de Cantorbéry, voulant étendre à toute sa province ecclésiastique la célébration de la fête, ait parlé en ces termes : « selon l'exemple de notre prédécesseur, le vénérable Anselme, qui a jugé bon d'ajouter aux solennités plus anciennes de la bienheureuse Vierge Marie celle de sa conception. » Mansi, t. XXV, col. 829. De son côté, la vision d'Helsin fournit matière à développement. Le roi Guillaume, « frappé du récit que lui fit l'abbé Helsin, convoqua tous les évêques d'Angleterre et de Normandie, pour qu'ils eussent à délibérer sur cette importante affaire. Les évêques réglèrent que la fête de la Conception serait célébrée dans tous les États anglo-normands. Telle fut la véritable origine de cette fête en Occident. Elle passa de Normandie en France, et de là dans tous les autres États de l'Europe. Dès l'an 1072, deux ans seulement après la céleste apparition, Jean de Bayeux, archevêque de Rouen, établissait dans l'église de Saint-Jean une confrérie sous le titre de l'Immaculée Conception. » Abbé Adam, *La fête de l'Immaculée Conception, dite « Fête aux Normands »*, p. 361, 367.

En face de ces assertions complexes, il faut nécessairement distinguer entre la vision d'Helsin telle qu'elle apparaît dans sa forme première et les additions ou amplifications postérieures. L'existence d'un culte de la conception en Normandie à la fin du XIe siècle n'est pas démontrée. Après avoir soumis à une juste critique les pièces alléguées, M. l'abbé Vacandard, historien rouennais, est arrivé à cette conclusion : « Aucun document du XIe siècle ne nous a offert de trace du culte de la Conception en Normandie. Seuls les manuscrits du XIIIe et du XIIe en font mention. » *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, p. 168. Comme on le verra plus loin, l'expression de « Fête aux Normands » n'a ni l'ancienneté, ni, au début du moins,

le sens qu'on suppose dans les ouvrages cités. Que la fête de la Conception ait été instituée sous Guillaume le Conquérant et qu'elle l'ait été par saint Anselme, ce sont là deux assertions inconciliables, puisque le roi normand mourut en 1087 et que l'abbé du Bec ne devint archevêque de Cantorbéry qu'en 1093. D'ailleurs, ni l'une ni l'autre de ces assertions ne présente de sérieuses garanties. Loin d'être favorisé par l'invasion, le culte de la Conception en fut entravé, au début, et même compromis : il y eut réaction contre les usages du peuple vaincu, d'après Eadmer, *Vita S. Anselmi*, l. I, c. v, n. 42, *P. L.*, t. CLVIII, col. 74, des réformes furent faites dans le calendrier anglo-saxon par Lanfranc qui occupa le siège de Cantorbéry de 1070 à 1089, et la nouvelle fête de la Vierge subit une éclipse momentanée en plusieurs endroits, notamment à Winchester et à Cantorbéry. Sous quelle influence la restauration se fit-elle, nous le verrons tout à l'heure, mais bien qu'elle ait suivi de près la mort de saint Anselme, lui-même n'en fut pas l'auteur. L'obstacle ne vient pas du doute qui s'attache aux sentiments de ce docteur sur la question de croyance, car l'admission d'une fête de la Conception et la croyance à la sainteté originelle de Marie sont deux choses qu'il faut distinguer à cette époque, comme dans les siècles suivants: tels ont accepté la fête, qui ne professaient pas la croyance. L'obstacle réel est d'ordre historique : on ne trouve rien, ni dans les œuvres authentiques d'Anselme, ni dans sa biographie composée par Eadmer, son disciple et familier, ni dans les autres documents contemporains, qui permettent d'attribuer au saint primat l'institution d'une fête de la Conception, soit pour l'Angleterre et la Normandie, soit pour la seule Église de Cantorbéry. Tous les écrits relatifs à la croyance ou au culte de la Conception qui ont été rattachés au nom d'Anselme, le *Tractatus*, le *Sermo*, le *Miraculum*, sont apocryphes. L'affirmation émise par Simon Mépham deux siècles plus tard, au concile de 1328, est vraisemblablement dépendante de ces pièces, à moins qu'elle ne doive s'expliquer par une confusion entre Anselme l'archevêque et Anselme le Jeune, son neveu, qui fut en réalité non l'instituteur, mais le restaurateur de la fête de la Conception en Angleterre.

Dégagé des excroissances ultérieures et ramené aux données premières, que vaut le récit de la vision d'Helsin? Des écrivains ont cru devoir douter de l'historicité du personnage ou du moins de sa mission en Danemark, surtout parce qu'Helsin est donné dès lors pour abbé de Ramsay, titre qu'il aurait possédé seulement en 1080, à la mort d'Aelfwin, son prédécesseur : *Aielsinus abbas. Suscepit abbatiam anno MLXXX. Et fuit abbas per VIII annos. Cartularium monasterii de Ramescia*, Londres, 1886 sq., t. IV, p. 174. Doutes fragiles, car des documents incontestables établissent qu'Helsin (appelé aussi Elsi, Elsinus, Aielsinus, Aethelsige), abbé de Saint-Augustin de Cantorbéry au temps de Guillaume le Conquérant, apparaît aussi dès cette époque, et avant la mort d'Aelfwin, avec le titre d'abbé de Ramsay, qu'il fut envoyé en Danemark et qu'au retour, il alla non pas à Cantorbéry, mais à Ramsay. Langebek, *Scriptores rerum Danicarum medii ævi*, Copenhague, 1774, t. III, p. 252; Sir H. Ellis, *A general introduction to Domesday book*, Londres, 1833, t. II, p. 98; Ed. Freeman, *History of the Norman conquest of England*, 2e édit., Oxford, 1876, t. IV, p. 135 sq., 749 sq. Sans compter que, dans le cartulaire de l'abbaye de Ramsay, on lit ces mots à la suite de ceux qui ont été rapportés ci-dessus : *Et eidem revelatum fuit in mari quod festum Conceptionis sanctæ Mariæ celebraretur, et per ipsum primo fuit inventum.*

Mais si l'on ne peut pas douter de l'historicité du personnage, n'en va-t-il pas autrement de la réalité de la vision qui lui est attribuée? A prendre cette dernière en elle-même et dans son objet, rien n'autorise à la rejeter d'emblée, comme impossible ou même invraisemblable, ni à la mettre sur le même rang que les légendes du clerc hongrois et du chanoine normand, car elle se présente dans des conditions très différentes. Il est vrai que la fête de la Conception existait déjà en Angleterre et que, notamment, elle avait existé à Saint-Augustin de Cantorbéry, monastère longtemps habité par Helsin, d'abord simple religieux, puis prieur et abbé; cette circonstance prouverait contre la véracité de la vision, si l'on prétendait y rattacher la première apparition de la fête en Angleterre. Mais rien de pareil ne se trouve dans les récits les plus anciens: il y est seulement question du monastère de Ramsay : *Statimque in Ramesiensi cœnobio idem festum solempniter celebrari constituit, et ipse quoad vixit devotis obsequiis illud celebravit... Statuitque in Ramesiensi ecclesia cui ipse preerat ut hoc festum omni anno solempniter VI idus decembris celebraretur.* Thurston, *Eadmeri tractatus*, p. 91, 95. D'autres doutes, plus sérieux, ont été émis; ils tiennent soit au caractère imaginatif de l'abbé Helsin, tel que d'autres actes de sa vie le font soupçonner, soit au silence des premiers défenseurs de la fête au XIIe siècle, soit à un certain ton tendancieux qui semble régner dans le récit du *Miraculum* et qui peut le faire considérer comme rédigé ou arrangé en vue de légitimer la fête contestée et d'en favoriser le triomphe. Thurston, *The English feast of our Ladys' conception*, p. 461; E. Bishop, *On the origins*, 1904, p. 8 sq., 37 sq.

Une chose, en tout cas, est incontestable: c'est la grande influence que la publication du *Miraculum de conceptione* exerça sur le développement, non pas tant de la croyance au glorieux privilège, que de la fête de la Conception. La preuve en est dans le grand nombre de bréviaires, martyrologes et autres documents liturgiques où, à partir du XIIIe siècle, la légende d'Helsin est utilisée, en Angleterre, en Normandie, en Danemark, Langebek, *op. cit.*, t. III, p. 253, et sur tout le continent, l'Italie comprise, comme on en peut juger par des bréviaires conservés à la bibliothèque du Vatican, par exemple, *Vat. lat.*, *4752*, *fratrum minorum secundum consuetudinem romane ecclesie*, fol. 526, et *4761*, *secundum consuetudinem romane curie*, fol. 362 v°, l'un et l'autre cotés XIVe siècle. Fait qui ne peut créer aucune difficulté dogmatique, si l'on a soin de distinguer ici comme dans d'autres cas, en particulier celui de la dévotion au Sacré-Cœur, entre l'occasion ou la cause déterminante d'un mouvement cultuel et l'objet ou le motif propre du culte: objet et motif dont la vérité est, en soi, distincte et indépendante de l'occasion ou cause déterminante du mouvement cultuel.

Robert Wace, *L'établissement de la fête de la Conception Notre-Dame dite la Fête aux Normands*, édit. G. Mancel et G. S. Trébutien, Caen, 1842; Ragey, *Eadmer*, Paris, 1892, c. XXXVII-XLI; H. Thurston, *The English feast of our Lady's Conception; The legend of abbot Elsi*, dans *The Month*, 1891, 1904, t. LXXIII, p. 548 sq.; t. CIV, p. 1; l'abbé Adam, *La fête de l'Immaculée Conception, dite « Fête aux Normands » d'après les quatre bréviaires manuscrits de Coutances, conservés à la bibliothèque de Valognes*, dans la *Revue catholique de Normandie*, 5e année, 1895-1896, p. 115, 357; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1897, t. LXI, p. 166; plus tard, *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*, I, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 18-20; P. Salaville, *Les premières origines de la fête de la Conception en Normandie*, dans *Notre-Dame*, 3e année, Paris, 1913, p. 357-364.

II. XIIe SIÈCLE : COMMENCEMENT DE LA GRANDE CONTROVERSE. — La crise inévitable se produisit

bientôt, ce fut à l'occasion de la fête de la Conception, d'abord en Angleterre, puis sur le continent.

1° *La controverse en Angleterre.* — 1. *Restauration de la fête : Anselme le Jeune.* — Implantée en divers endroits avant la conquête normande, la fête de la Conception avait ensuite, on l'a vu, subi une éclipse; fait qu'Eadmer déplorait en ces termes : « Autrefois elle était célébrée par un plus grand nombre, par ceux-là surtout en qui s'alliaient une franche simplicité et une plus humble dévotion. Mais depuis que les esprits se sont laissés dominer par l'amour de la science et la manie de tout examiner, on a retranché cette solennité, au mépris de la simplicité des pauvres, et, sous prétexte qu'elle manquait de fondement solide, on l'a réduite à rien. » Thurston, *Eadmeri tractatus*, n. 1. Lignes écrites dans les vingt premières années du XIIe siècle, alors que l'œuvre de la restauration n'était pas encore développée. De cette époque date un précieux document, le *Missale ad usum insignis ecclesie Eboracensis. The York Missal*, édit. Henderson, Durham, 1877. Le missel d'York ne contient pas la fête de la Conception, au moins dans sa partie primitive, mais quelle magnifique idée il nous donne de la mère de Dieu!

Velut rosa decorans spineta, sic quod lædat nil habet Maria
Virgo : Eva quod contulit prima, Christi sponsa effugat Maria.

Prose *in die Nativitatis*, t. II, p. 281.

A rea virga primæ matris Evæ florens rosa processit Maria.
Oritur ut lucifer inter astra etherea perpulchra ut luna.

Prose *in die Assumptionis*, t. II, p. 82.

Mulierum pia agmina intra semper benedicta...
Ex quo atque nata sum incorrupta.

Tertia die infra Octavam (Assumptionis), t. II, p. 86.

Te Deus Pater,	Sanctificavit,
Ut Dei Mater	Sanctam servavit,
Fieres, et ipse frater	Et mittens sic salutavit,
Cuius eras filia,	Ave plena gratia.

Quarto die infra octavam, t. II, p. 87; cf. Dreves, *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 396, pour divers missels ou bréviaires normands du XIIIe et XIVe siècles, où l'on retrouve cette strophe.

Si le missel d'York n'a pas la fête de la Conception, en revanche elle se trouve dans un autre, écrit vers 1220 à Winchester ou dans les environs (Biblioth. du Havre, n. *330. A. 32)* : messe propre, la même que contenait déjà, un siècle plus tôt, le missel de Léofric, voir ci-dessus col. 991; en outre, une préface où Marie est louée d'avoir été prévenue de Dieu, comme destinée à devenir le temple du Seigneur. Ce missel de Winchester forme comme un trait d'union entre les deux périodes séparées par les premiers temps de la conquête; il inaugure en quelque sorte l'œuvre de la restauration, car dans l'espace d'une dizaine d'années, la fête est introduite ou réapparaît en maint endroit : à Westminster et à Reading avant 1128, à Worcester en 1125, à Winchcombe en 1126, à Saint-Alban vers la même époque et, probablement, à Gloucester. Bishop, *On the origin of the feast*, p. 32 sq.; Noyon, *Les origines de la fête*, p. 16.

Ce mouvement de réaction se lit et se développa sous l'impulsion d'un homme en qui le P. Victor de Buck et d'autres à sa suite crurent devoir saluer l'instituteur de la fête de la Conception en Angleterre, mais qui, en réalité, n'en fut que le restaurateur et le promoteur : Anselme le Jeune, neveu de saint Anselme. D'abord abbé de Cluses en Savoie, il avait été appelé par son oncle à Cantorbéry. Après la mort du primat, il rentra dans son abbaye, puis, mandé à Rome par le pape Pascal II, il y fut créé abbé de Saint-Sabas, monastère jadis habité par des moines grecs. Envoyé quelques années plus tard, comme légat pontifical, auprès du roi Henri Ier et du nouvel archevêque de Cantorbéry, il devint, en 1120, abbé du célèbre monastère de Saint-Edmond, Edmundsbury, dans le comté de Suffolk et y resta jusqu'à sa mort (1148). Or voici ce qu'on lit dans le cartulaire manuscrit de cette abbaye : « Ce fut cet Anselme qui établit chez nous deux solennités : la Conception de sainte Marie *qui, grâce à lui, se célèbre maintenant dans beaucoup d'églises*, et la commémoraison de sainte Marie pendant l'Avent. » Thurston, *Eadmeri tractatus*. Append. I, p. 102. Assertion confirmée, en ce qui concerne la propagation de la fête de la Conception, par Osbert de Clare, alors prieur de Westminster, quand il écrit, vers 1128, au même Anselme : *etiam in multis locis celebratur ejus vestra sedulitate festa conceptio. Ibid.*, Append. A, p. 54.

2. *Le mouvement d'opposition.* — L'œuvre de restauration entreprise par l'abbé de Saint-Edmond n'allait pas sans difficultés. Osbert de Clare lui disait que la célébration de la fête à Westminster avait provoqué de vives récriminations; on avait protesté auprès de deux évêques, puissants par leur influence, qui s'étaient trouvés par hasard dans le voisinage, Roger de Salisbury et Bernard de Menevia (Saint-David), jadis chapelain de la reine Mathilde. Les mécontents criaient à la nouveauté, ils objectaient que l'Église romaine n'avait pas approuvé ce culte; ils disaient même « que la fête avait été prohibée dans un concile », assertion vague, mais qui ne semble pas dénuée de fondement. Thurston, art. *Abbot Anselm of Bury*, p. 560. Difficultés d'ordre juridique ou liturgique; mais nous voyons, par le traité d'Eadmer, qu'en réalité les opposants allaient plus loin; ils déclaraient que la fête n'avait pas de raison d'être, *quasi ratione vacantem*. Cette objection peut se comprendre et s'éclaircir par une allusion aux deux conceptions qu'on distinguait alors : la conception commencée ou charnelle, et la conception consommée ou proprement humaine. S'il s'agit de cette dernière, celle où l'individu humain apparaît constitué dans son espèce propre et sa personnalité, on l'honore suffisamment par la fête de la Nativité, puisque les deux naissances, l'intérieure et l'extérieure, portent sur le même sujet et que la seconde est dépendante de la première : *nec enim, aiunt, nata esset, si concepta non fuisset.* S'il s'agit de la conception seulement commencée, « ce serait chose vaine que de vénérer une matière encore informe qui souvent, chez un certain nombre, s'atrophie et s'anéantit avant d'arriver pleinement à la forme humaine, *supervacance illa adhuc informis materia coleretur, quæ in nonnullis sæpe, priusquam plene in humanam effigiem transeat, deperit et annichilatur*, n. 3. En outre, d'après d'autres passages, n. 9 et 12, appel était fait aux textes de la sainte Écriture qui présentent toute génération sexuelle comme soumise à la loi du péché ou proclament tous les hommes pécheurs en Adam, Ps. L, 7; Rom., V, 12.

En présence de cette opposition, Osbert de Clare implorait l'appui de celui qui avait été jadis abbé de Saint-Sabas et que Pascal II avait envoyé comme légat en Angleterre. Ne pourrait-il pas, dans sa connaissance des traditions ou coutumes romaines, trouver quelque chose à dire en faveur de la chère dévotion? Qu'il entre en rapports avec des personnes instruites, versées dans les saintes Lettres et prêtes à défendre, en paroles et par écrit, la cause de la Vierge. Qu'il en confère avec le nouvel évêque de Londres (Gilbert Foliot, consacré en janvier 1128) et l'abbé de Reading, Hugues d'Amiens (élu archevêque de Rouen en 1125) qui, sur la demande du roi Henri,

solennise déjà la fête dans son monastère. Osbert fait enfin un suprême appel au zèle d'Anselme et l'exhorte à ne pas laisser inachevée l'entreprise dont il a été l'âme : Que vos ennemis ne puissent pas dire de vous sur un ton d'ironie, *quia hic homo cœpit edificare, et non potuit consummare.* L'appel fut entendu, et l'appui efficace, car il est indubitable qu'à partir de cette époque, la fête de la Conception gagna rapidement du terrain en Angleterre. Peut-être même serait-ce d'une intervention personnelle de l'abbé Anselme qu'il faudrait entendre l'assertion consignée dans un exemplaire manuscrit des Annales de Tewkesbury, datant du XIII[e] siècle, suivant laquelle la fête de la Conception de sainte Marie aurait été approuvée dans un concile de Londres (1129) par l'autorité d'un légat pontifical. Bishop, *art. cité*, p. 29 sq.

3. *Profession explicite de l'immaculée conception : Eadmer, Osbert de Clare.* — Si le résultat de la controverse précédente fut important pour la nouvelle fête, il ne le fut pas moins pour la croyance au glorieux privilège de Marie. Afin de répondre aux objections émises contre la légitimité du culte qu'ils s'efforçaient de promouvoir, ses partisans durent expliquer pourquoi et sous quel rapport la conception de la mère de Dieu leur semblait digne de vénération. C'est en le faisant qu'ils affirmèrent la pureté et la sainteté originelle de la bienheureuse Vierge. Tels furent les deux principaux alliés de l'abbé Anselme : Eadmer († 1124?) et Osbert de Clare († vers 1160).

La perle des écrits composés alors est incontestablement le *Tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, *P. L.*, t. CLIX, col. 301-308. Mis pendant longtemps sous le nom de saint Anselme, il fut attribué plus tard par quelques-uns au vén. Hervé, moine du Bourg-Dieu († 1150); voir A. Charma, *Notice biographique, littéraire et philosophique sur saint Anselme*, note 57, p. 112, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, Caen, 1853, t. XX; d'autres en firent l'honneur à l'abbé Anselme. Enfin il a été revendiqué par le P. Ragey pour le pieux et docte Eadmer, ce moine bénédictin de Saint-Augustin de Cantorbéry qui fut le compagnon, l'intime ami et le biographe de saint Anselme; attribution confirmée depuis par la découverte, due au P. Thurston, d'un manuscrit original de Corpus Christi College, Cambridge, portant au début cette inscription : *De conceptione sanctæ Mariæ editum ab Eadmero monacho magno peccatore.* C'est d'après ce texte que les Pères Thurston et Slater ont réédité l'opuscule en l'accompagnant de préfaces instructives et d'appendices précieux. La seconde partie du traité, n. 16-41, n'a qu'un rapport général et indirect avec le glorieux privilège, car elle porte sur les immenses bienfaits dont nous sommes redevables à la Vierge et de sa merveilleuse puissance d'intercession au ciel. Autre est la première partie. Laissant de côté l'annonce prophétique et autres détails qu'il sait empruntés aux sources apocryphes, n. 3; cf. *De excellentia Virginis*, c. II, *P. L.*, t. CLIX, col. 560, Eadmer considère surtout la conception de Notre-Dame comme le début, l'origine première de la future mère de Dieu, et il s'attache à montrer que la sainteté dut être à la base de l'édifice qui s'inaugurait alors. On ne saurait, quand on songe à la dignité et à la grandeur où devait parvenir cette femme bénie, la supposer d'abord infectée de la tache héréditaire : *Si peccati alicujus ex primæ prævaricationis origine maculam traxit, quid dicemus?* Jérémie, destiné par Dieu à l'apostolat, fut sanctifié avant sa naissance; Jean, le précurseur, fut rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère : comment celle qui devait être l'unique propitiatrice du genre humain et l'unique demeure du Fils de Dieu, aurait-elle été privée, au début de son existence, de la grâce du Saint-Esprit? N. 9. Il est vrai que, suivant la parole de l'apôtre, *tous ont péché en Adam;* mais la place suréminente que Marie occupe à côté de son fils ne permet pas de l'astreindre à la loi commune en sa conception : *ita te non lege naturæ aliorum in tua conceptione devinctam fuisse opinor*, n. 12. Nulle tache de péché n'a dû souiller cette conception; autrement, entre le fondement de l'édifice que la sagesse divine se proposait de construire et l'édifice lui-même, il y aurait eu dissonance, disproportion : *Si igitur aliqua alicujus peccati macula conceptio ipsa corrupta fuit, fundamentum habitaculi sapientiæ Dei ipsi structuræ non congruebat, non cohærebat*, n. 13.

Que signifie, pour Eadmer, le terme de *conception?* Les adversaires de la fête avaient, dans l'une de leurs objections, distingué implicitement entre la conception consommée et la conception commencée, entre la personne de Marie déjà constituée, après l'union de l'âme et du corps, et l'état antérieur où ils ne voulaient voir qu'une matière informe et impure. Eadmer sépare et oppose, sous le rapport des idées et des propriétés, la conception active et la conception passive, c'est-à-dire l'acte générateur des parents et son terme: à la difficulté tirée de ce que tout fils d'Adam est conçu dans l'iniquité, il répond : Si, par suite de l'union sexuelle qui est intervenue dans la génération de Marie, l'influence du péché originel s'est fait sentir, les parents seuls furent en cause, et non leur fruit : *propagantium et non propagatæ prolis fuit*, n. 9. Mais quand il s'agit de Marie elle-même, considérée comme objet de vénération, jamais Eadmer ne distingue entre la conception commencée et la conception consommée, soit qu'il ait délibérément négligé ou même qu'il n'ait pas admis cette distinction d'ordre purement philosophique, soit que l'admettant en principe, il ait fait en faveur de Marie une exception à la loi du développement progressif de l'embryon humain, comme d'autres plus tard. Voir Trombelli, *Mariæ sanctissimæ vita*, Bologne, 1761, t. I, c. IV. En tout cas, les termes dont il se sert reportent l'esprit soit à la conception, soit à la création, considérées comme le début même ou le commencement de Marie : *conceptionis ejus exordium, primordia conceptionis ejus*, n. 3, 5, 7, 11, 13; *primordia creationis illius*, n. 12, 19. En outre, la pureté et la sainteté attribuées à la mère de Dieu ne concernent pas moins le corps et l'âme; elles excluent le péché originel proprement dit et tout ce qui pourrait s'y rattacher sous forme de tache ou d'impureté : *remota omni labe conditionis humanæ*, n. 13; *munda præ omnibus esse debueras*, n. 19; *omni quod te aliquatenus decoloraret peccati vulnere aliena prodisti*, n. 20.

Qu'il y ait là un mystère, qu'une telle sanctification suppose une intervention tout à fait extraordinaire de la part de Dieu, Eadmer en convient pleinement; aussi se contente-t-il de faire appel à la toute-puissance, mise au service de l'amour. Dieu donne bien à la châtaigne d'être conçue, nourrie et formée au milieu des épines sans qu'elles lui portent atteinte; pourquoi n'aurait-il pas pu protéger le corps qui devait être son temple et lui fournir sa chair humaine, en faisant que, conçu parmi les épines du péché, il échappât totalement à leurs pointes? Quand les mauvais anges tombèrent, Dieu préserva les bons d'une chute personnelle; et il n'aurait pas pu préserver du péché d'autrui la femme destinée à devenir sa mère? « Il l'a pu; si donc il l'a voulu, il l'a fait », n. 10, 11, 13. Qu'il l'eût voulu, tout ce qui avait été dit auparavant tendait à l'établir par raison de convenance. Eadmer posait ainsi les bases de l'argument qui, complété et développé, se résume en ces trois mots : *Potuit, decuit, fecit.* Le *decuit*, pièce fondamentale, lui avait été fourni

par le principe que saint Anselme, son maître vénéré, avait formulé : *Decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret*; seulement, au lieu d'en restreindre l'application à l'époque où Marie deviendrait effectivement mère du Verbe incarné, le disciple l'avait étendu à toute sa vie, y compris le premier instant. Ce n'était pas fausser le principe, mais en tirer les justes conséquences.

L'affirmation du glorieux privilège de Marie n'est pas moins formelle dans les trois pièces, dues à Osbert de Clare, que les Pères Thurston et Slater ont ajoutées, sous forme d'appendices, au traité d'Eadmer, à savoir : la lettre à l'abbé Anselme, déjà signalée; une autre lettre, adressée vers 1125 à Warin, doyen de Worcester, et lui annonçant l'envoi d'un sermon composé pour la fête de la Conception; enfin ce sermon lui-même, *Sermo de conceptione sanctæ Mariæ*. Osbert insiste sur la maternité divine, principe et mesure des grandeurs de Marie; il salue en elle la nouvelle Ève qui devait écraser la tête du serpent; il considère sa conception comme vénérable pour les circonstances miraculeuses qui l'accompagnèrent, en particulier le message angélique, *in qua (die) angelo nuntiante matrem Domini Mariam genitrix Anna concepit*, mais ce qu'il prétend surtout célébrer, à la suite d'Eadmer, ce sont les prémices de notre rédemption, l'instant où la sagesse de Dieu commence à se construire une demeure temporelle. Append. C, p. 66, 74, 79 sq. C'est dans le même sens qu'écrivant à Warin, il dit en réponse à l'objection tirée de la loi du péché qui s'attache à toute génération sexuelle : « La fête que les fils de la mère de grâce entendent célébrer, n'a pas pour objet l'acte du péché, mais les prémices de notre rédemption, source de saintes joies : *non de actu peccati celebritatem faciunt, sed de primitiis redemptionis nostræ multiplicia sanctæ novitatis gaudia solenniter ostendunt.* Il avertit, du reste, son correspondant que, sur ce point, il s'est tenu et se tient dans une prudente réserve : « Je n'ose pourtant pas dire ce qu'à part moi je pense de cette *sainte génération.* » Append. B, p. 61, 63. Plus libre dans la lettre à l'abbé Anselme, Osbert y affirme nettement, à plusieurs reprises, la sanctification de Marie *in ipsa creatione, ipso creationis et conceptionis exordio.* La sanctification du précurseur dans le sein de sa mère et l'usage existant alors en beaucoup d'endroits de célébrer sa conception, sont le point de départ d'un argument *a fortiori* en faveur de la pieuse croyance et de la fête qui s'y rattache : *Si enim beatus Johannes, quem Deus Pater præcursorem misit Filio suo, angelo annunciante conceptus est, et in utero matris suæ sanctificatus, multo magis credendum est in ipsa conceptione eandem sanctificatam fuisse, de cujus carne sanctus sanctorum processit... Quod si conceptio celebratur servi, quid debet fieri de conceptione matris Domini?* Enfin Osbert, suivant là encore Eadmer, étend cette sanctification originelle à toute la personne de la bienheureuse Vierge, dès lors « toute pleine de la grâce du Saint-Esprit » et « purifiée même corporellement de toute tache, *et ab omni macula corporaliter etiam purificata* ». Assertion répétée, quelques lignes plus loin, en termes vigoureux : *ab omni colluvione emundavit, defæcavit, illuminavit, neque aliquid impuritatis in carne illa de qua redemptionis nostræ caro assumenda erat reliquit.* Dans cette sanctification originelle de la Vierge Marie, quoique fille d'Adam et issue comme telle de la masse pécheresse, qu'y aurait-il d'impossible pour celui qui, voulant donner une aide au premier homme, forma jadis d'une côte d'Adam notre première mère pure et sainte? Append. A, p. 56 sq.

Osbert de Clare, comme Eadmer, attribue donc à la mère de Dieu une conception sainte avec exclusion de toute souillure, soit de l'âme, soit du corps. De même, sa vénération va directement à la Vierge, considérée dans le premier instant de son existence, sans distinction entre la conception commencée et la conception consommée. Est-ce à dire que cette manière de voir était celle de tous ceux qui, à la même époque, admettaient la fête? L'affirmation serait arbitraire. D'autres pouvaient trouver des motifs suffisants de vénération, soit dans le caractère miraculeux que la légende attribuait à la conception de Marie comme à celle de saint Jean-Baptiste, soit dans les titres qui convenaient dès lors à la bienheureuse Vierge, comme future mère de Dieu, gage de la rédemption prochaine, source de joie spirituelle, etc. Il n'en reste pas moins que le résultat de la controverse en Angleterre avait été de provoquer, de la part d'un certain nombre, l'affirmation explicite et publique de l'immaculée conception. Sous ce rapport, les écrits publiés à cette occasion ont une réelle importance dans l'histoire du dogme; le *Tractatus de conceptione* d'Eadmer, en particulier, fait époque, non seulement à cause de la doctrine qu'il contient, mais encore à cause de l'influence qu'il devait exercer ensuite, comme le P. Slater l'indique dans sa préface, p. X-XVI. L'avenir montrerait si l'affirmation du glorieux privilège s'était produite dès lors sous une forme capable de résoudre toutes les objections et de rallier tous les suffrages.

R. Anstruther, *Epistolæ Herberti de Losinga, primi episcopi Norwicensis, Osberti de Clara et Elmeri prioris Cantuariensis*, Bruxelles, Londres, 1846; V. de Buck, *Osbert de Clare et l'abbé Anselme instituteurs de la fête de l'immaculée conception de la sainte Vierge dans l'Église latine*, dans *Études de théologie*, nouv. série, Paris, 1860, t. II; E. Bishop, *art. cité;* B. Wolff, *Abt Anselm und das Fest des 8 December; Noch einmal das Fest des 8 December*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienser-Orden*, Brünn, 1885, 1886; Ragey, *Eadmer*, Paris. 1892, c. XXXIV sq.; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1897; H. Thurston, *Abbot Anselm of Bury and the Immaculate Conception; The legend of abbot Elsi; England and the Immaculate Conception*, dans *The Month*, 1904, juin, juillet et décembre; A. Noyon, *Les origines de la fête, etc., loc. cit.*; H. Thurston et Th. Slater, *Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione sanctæ Mariæ, olim sancto Anselmo attributus, nunc primum integer ad codicum fidem editus, adiectis quibusdam documentis coætaneis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904; E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception. loc. cit.;* Kellner, *Heortologie*, 3e édit., p. 187 sq.; A. Noyon, *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'immaculée conception.* VI. [La doctrine au XIIe siècle], dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, juillet-août 1920, p. 296 sq.

2° *La controverse sur le continent : saint Bernard et la fête de la Conception.* — Ce débat fut comme un prolongement du précédent; provoqué par la même cause, il eut un retentissement plus grand à cause de la qualité et du nombre des personnages qui entrèrent en scène.

1. *L'opposition de saint Bernard.* — Dans sa lettre à l'abbé Anselme, Osbert de Clare avait affirmé, sur la foi de nombreux témoins, que sur le continent comme en Angleterre, des évêques et des abbés faisaient solennellement mémoire dans leurs églises du jour où la mère de Dieu fut conçue : *multi testimonium perhibuerunt quoniam et in hoc regno et in transmarinis partibus a nonnullis episcopis et abbatibus in ecclesiis Dei celebris instituta est illius diei recordatio.* Affirmation valable au moins pour la Normandie et des régions voisines, puisque de là proviennent la plupart des monuments liturgiques du XIIe siècle où la fête est mentionnée. Voir ci-dessous, col. 1033. Mais le mouvement d'expansion ne s'était pas contenu dans ces étroites limites; ce qui advint à Lyon en est une preuve. Laissons de côté les assertions inexactes ou

insuffisamment établies, par exemple, que le pape Pascal II, consacrant en 1106 la nouvelle basilique de l'abbaye d'Ainay, y aurait béni un autel sous le vocable de la Conception immaculée de Marie, comme il est rapporté dans la *Chronique de la très ancienne abbaye royale d'Ainay*, par le chanoine J.-B. Lamure; ou que Gaucérand, d'abord abbé de ce monastère, puis primat des Gaules (1107-1118), aurait été le véritable promoteur du culte de la Conception, comme on le lit dans *Lyon et Marie* du chanoine J.-B. Vanel. Le fait historique, c'est l'existence de la fête à la primatiale de Saint-Jean dans le second quart du XIIe siècle, ou, d'une façon plus précise, l'an 1136, s'il faut en croire Pierre de Alva, *Funiculi nodi indissolubilis*, Bruxelles, 1663, p. 229 : *1136. In sancta Ecclesia Lugdunensi solemniter celebrabatur Conceptionis festum, ut constat ex quodam instrumento authentico a nobis viso et lecto apud D.D Andream Sausay, cum sigillo Capituli Lugdunensis.* D'après le contexte, c'est d'André du Saussay, évêque de Toul au XVIIe siècle, qu'il s'agit.

Sous quelle influence l'événement s'était-il produit? Songer à saint Anselme, comme l'a fait M. Bernard, *L'Église de Lyon et l'immaculée conception*, p. 18 sq., paraît chose bien difficile après ce qui a été dit précédemment de ce docteur; mais il n'est pas hors de propos de rappeler que son *alter ego*, Anselme le Jeune, avait passé par Lyon, comme par Rouen, quand il rentra dans son monastère de Cluses après la mort de son oncle et, plus tard, quand il revint de Rome en Angleterre avec le titre de légat apostolique. L'allusion que, dans sa lettre, saint Bernard fait au récit d'une révélation céleste qu'on mettait en avant, *profertur scriptum supernæ, ut aiunt, revelationis*, reporte naturellement l'esprit à la vision d'Helsin et suggère la probabilité d'une dépendance entre Lyon et l'Angleterre, en ce qui concerne le culte de la Conception. Conjecture dont la valeur croîtrait beaucoup, s'il était permis d'interpréter l'objet de la fête lyonnaise au XIIe siècle d'après le missel imprimé de l'abbaye d'Ainay; car si ce livre ne date que du XVIe siècle, il reproduit manifestement un texte ancien. Le culte s'y adresse à la mère de Dieu, considérée dans sa pureté et son innocence ineffables : *ut qui ineffabilis ejus innocentiæ puritatem sincera devotione confitemur* (Postcommunion). Il s'adresse aussi à sa conception proclamée sainte : *ut qui sanctissimum ejus conceptum per hec sacra mysteria jubilando veneramur* (Secrète). Il s'étend même au corps de la bienheureuse Vierge, lui aussi déclaré saint et préservé de toute souillure du péché : *Omnipotens et misericors Deus, qui corpus beatissime Virginis Marie sanctum esse preordinasti, et ab omni peccati immundicia preservasti, ut Verbum tuum ex eo carnem assumeret* (Première oraison). *Incliti cenobii athanatensis in diœcesi Lugd. ordinis divi Benedicti missale nunquam antea impressum*, avec cette indication à la fin du volume : *Impressum in dicto monasterio athanatensi anno domini 1531.* Cette manière d'envisager la fête de la Conception n'est-elle pas celle-là même que nous avons rencontrée dans les écrits d'Eadmer et d'Osbert de Clare?

Quoiqu'il en soit de l'influence subie et du motif déterminant, les chanoines de la primatiale avaient adopté la fête, et c'est là ce qui détermina l'intervention de saint Bernard. Depuis quelque temps, il suivait le mouvement d'un œil inquiet, gardant le silence avec une certaine impatience, « par égard pour la piété de ceux qui agissaient de la sorte dans la simplicité de leur cœur et par amour de la Vierge. » Jugeant que le temps de réagir était venu, il écrivit vers 1138 (date donnée par Pierre de Alva et préférable à celle de 1128-1130, proposée par M. l'abbé Vacandard) sa fameuse lettre *ad canonicos Lugdunenses Epist.*, CLXXIV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 332. Elle débute par un splendide éloge de l'Église-mère, recommandable par la dignité de son siège, l'éminence de la doctrine et la fécondité des saintes institutions, la vigueur de la discipline et la gravité des mœurs, la maturité dans les conseils et le poids de l'autorité, le respect du passé, surtout en matière liturgique; mais ce bel exorde n'en prépare que mieux l'attaque, la protestation du grand abbé contre ce qu'il considère comme une innovation malheureuse et répréhensible, cette acceptation d'une solennité « étrangère au rite de l'Église, dénuée de fondement rationnel et d'appui dans l'ancienne tradition : *quam ritus Ecclesiæ nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio.* » Qu'il faille honorer la mère de Dieu, et l'honorer beaucoup, rien de plus vrai; mais il faut y mettre de la discrétion. L'Église fête son assomption; elle fête sa nativité, et du culte rendu à sa naissance il faut conclure que Marie fut sanctifiée dès le sein de sa mère, *ante sancta quam nata;* privilège insigne, dont la mère de Dieu a dû être honorée à plus juste titre encore que Jérémie et Jean-Baptiste. Maintenant on prétend vénérer la conception de la Vierge, comme la naissance, par ce motif que l'une suppose l'autre (cf. pseudo-Anselme, *Sermo de conceptione*, *P. L.*, t. CLIX, col. 321 : *ita debet ejus extolli conceptio; nisi enim conciperetur, nunquam nasceretur).* Argument sans portée; de ce que la conception précède la naissance, comment suit-il que celle-ci doive à celle-là son caractère de sainteté : *Numquid quoniam præcessit (natalem), fecit et sanctum?* Vainement prétend-on s'autoriser d'une révélation d'en haut : « comme si le premier venu ne pouvait pas également produire un écrit où la Vierge serait censée demander le même hommage pour ses propres parents! » Les récits de ce genre ne sont recevables que s'ils ont l'appui de la saine raison et d'une autorité indiscutable.

Quittant alors le point de vue juridico-liturgique, l'abbé de Clairvaux aborde la question de fond. « D'où viendrait donc la sainteté de cette conception? Veut-on dire que Marie, préalablement sanctifiée, aurait été déjà sainte, quand elle fut conçue et qu'en conséquence sa conception elle-même aurait été sainte, *quatenus jam sancta conciperetur ac per hoc sanctus fuerit et conceptus?* Ainsi la dit-on sanctifiée dans le sein de sa mère, pour que sa naissance, elle aussi, fût sainte. Mais Marie n'a pas pu être sainte avant d'exister, et elle n'existait pas avant d'avoir été conçue. Dira-t-on que pendant l'acte générateur la sainteté se serait mêlée à la conception, et que de la sorte il y aurait eu en même temps conception et sanctification? Mais la raison s'oppose encore à cette hypothèse. Comment y aurait-il eu sainteté sans l'Esprit de sanctification? ou comment l'Esprit-Saint aurait-il pu s'associer au péché? ou comment n'y aurait-il pas péché quand il y a volupté charnelle? Nulle issue, à moins qu'on n'en vienne à dire, ce qui serait chose inouïe, que Marie fut conçue du Saint-Esprit, et non pas de l'homme? » Après avoir rappelé qu'une telle conception est le privilège exclusif du Verbe incarné, Bernard conclut : « Si donc la Vierge n'a pas pu être sanctifiée avant sa conception, puisqu'elle n'existait pas alors, ni au moment même de sa conception, puisque le péché s'y rencontrait, que reste-t-il si ce n'est de croire qu'elle a reçu le don de la sainteté après sa conception, alors que déjà elle existait dans le sein de sa mère; don qui, faisant disparaître en elle le péché, a rendu sainte sa naissance, mais non pas sa conception? » Conséquence : la sainteté manquant, comment la conception de Marie pourrait-elle être un objet légitime de culte? *quomodo... festus habebitur (conceptus), qui minime sanctus est?* En tout cas, on n'aurait pas dû agir avec tant de précipitation et de légèreté; il

aurait fallu d'abord consulter le siège apostolique. Et le saint termine en s'en remettant lui-même à cette suprême autorité, dont il accepte, par avance, le jugement.

Deux questions se posent en face de cette lettre : l'une d'authenticité, l'autre d'interprétation. Les critiques ont tenu communément l'illustre abbé de Clairvaux pour son auteur. Voir Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 129 sq. Il y a eu néanmoins des dénégations ou des doutes; le P. Antoine Ballerini, en particulier, a soutenu dans une étude spéciale que la lettre aux chanoines de Lyon est l'œuvre d'un faussaire, Nicolas de Clairvaux, secrétaire de saint Bernard et chassé plus tard du monastère pour abus de confiance. Efforts infructueux, malgré des conjectures ingénieuses qui attestent la grande érudition de l'écrivain, mais qui ne tiennent pas devant les documents positifs. La lettre est réellement authentique, y compris la phrase finale d'adhésion anticipée au futur jugement de Rome. Elle est authentique, comme le second sermon sur l'Assomption, où la même doctrine se retrouve, n. 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 420. Vacandard, *Les origines de la fête*, dans la *Revue du clergé français*, t. XLII, p. 29, note 2, et p. 40, note 3.

Plus complexe est la question d'interprétation. Quelques-uns n'ont voulu voir dans l'admonestation adressée aux chanoines de Lyon qu'une protestation juridico-liturgique contre la célébration, inopportune ou irrégulière, d'une fête non approuvée; opinion dont l'analyse donnée ci-dessus démontre l'insuffisance absolue. D'autres, au nombre desquels se trouvent Cajétan, Bellarmin et, plus près de nous, Perrone et Passaglia, ont estimé que Bernard avait en vue, par opposition aux partisans de la fête à cette époque, la conception active ou séminale, prise soit en elle-même, soit dans son terme immédiat, qui est la chair encore inanimée et informe; en ce sens seulement il aurait nié que la conception de Marie pût être considérée comme sainte. Plus sérieuse que la précédente, cette interprétation reste pourtant, elle aussi, insuffisante: c'est ce qu'ont montré, chacun à sa manière, les deux principaux éditeurs des œuvres de saint Bernard, Horstius et Mabillon, malgré les difficultés et les obscurités réelles qui s'attachent à un raisonnement complexe où nulle distinction n'est faite, formellement du moins, soit entre la conception active et la conception passive, soit entre la conception commencée ou charnelle et la conception consommée ou proprement humaine. Bernard se sert de deux termes : *conceptio*, dont le sens peut être actif ou passif, et *conceptus*, dont le sens est, de soi, passif. Il applique le second terme à la Vierge, quand il la considère comme personne humaine qui commence à exister; ainsi dit-il qu'elle n'a pas pu être sanctifiée avant sa conception, *ante conceptum sui*, puisqu'elle n'existait pas alors, ni au moment même de sa conception, *sed nec in ipso conceptu*, à cause du péché qui s'y rencontrait, mais seulement après sa conception alors que déjà elle existait dans le sein de sa mère, *post conceptum in utero jam existens;* trois cas où il s'agit manifestement de la conception passive consommée ou proprement humaine, et c'est bien dans ce sens que les grands scolastiques du XIIIe siècle, à propos de cette question : *Utrum B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem*, invoqueront l'autorité du docteur cistercien; tel, par exemple, Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, a. 4. Par contre, Bernard emploie le terme de *conceptio* en parlant de l'acte générateur des parents de la Vierge . *an forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit?* Nul doute qu'il ne s'agisse alors de la conception active ou séminale; de celle-là il est directement question, quand le saint abbé montre le péché s'attachant à toute conception soumise à la loi de la concupiscence. L'hypothèse qu'il rejette paraît être celle d'une sanctification ou purification préventive, de quelque façon qu'on la conçoive, qui précéderait l'existence de la personne même de Marie. Mais prise dans ses conséquences, son argumentation va plus loin : elle tend à prouver que là où la conception active est soumise à la loi de la concupiscence, la sainteté ne peut pas se trouver dans la conception passive même consommée, parce que le péché s'y rencontre : *sed nec in ipso conceptu, propter peccatum quod inerat.* En sorte que la pensée du saint peut se résumer en ce dilemme : Ou sainte Anne a conçu du Saint-Esprit, ou Marie conçue par elle a contracté la tare héréditaire.

Cette argumentation trahit manifestement l'influence de la théorie courante à cette époque, la théorie de ceux qui considéraient toute génération sexuelle comme souillée, dans l'ordre actuel, par la concupiscence et qui rattachaient à cette circonstance la transmission du péché originel. Marie a subi la loi commune : pour elle comme pour les autres descendants d'Adam déchu, il y eut connexion entre la conception active soumise à la loi du péché et la conception passive dans le péché. Pour qu'on fût en droit d'opposer ou de disjoindre, sous ce rapport, ce que Bernard appelle la *conceptio* et le *conceptus*, un fondement ou indice positif de sa part serait nécessaire; loin de là, il attribue à la mère de Dieu une sanctification qui assura la sainteté de sa naissance, non pas en vertu d'une conception sainte qui aurait précédé, mais seulement parce qu'une sanctification postérieure fit disparaître le péché : *quæ excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem.* L'abbé de Clairvaux s'en tient d'ailleurs à la raison tirée des rapports qu'il suppose exister entre la concupiscence dans l'acte générateur et la transmission de la tache héréditaire; nulle trace, chez lui, de l'objection qui deviendra prépondérante aux siècles suivants, celle qui s'appuie sur la loi de l'universelle rédemption, censée incompatible avec l'exemption du péché originel. Cette objection aurait-elle pu lui venir à l'esprit, alors qu'il concevait la rédemption d'une façon si large que, pour lui, les anges *préservés* de la chute par une grâce efficace, due aux mérites futurs de Jésus-Christ, étaient des rachetés? *Serm.*, XXII, *in Cantica*, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 880 : *qui erexit hominem lapsum, dedit stanti angelo ne laberetur, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc a captivitate defendens. Et hac ratione fuit æque utrique redemptio, solvens illum et servans istum.*

Remarquons enfin que, d'après le docteur cistercien, la sanctification première de la bienheureuse Vierge, celle qu'il lui attribue dès le sein de sa mère, est une sanctification exceptionnelle et transcendante, entraînant pour la vie entière l'exemption de tout péché, n. 5 : *Ego puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quæ ipsius non solum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem.* Aussi, meilleur exégète en ce point que la plupart de ses contemporains, il entend les paroles de l'ange : *Spiritus Sanctus superveniet in te*, non point d'une purification quelconque, mais d'une surcroissance dans la plénitude de la grâce : *nunc supervenire nuntiatur propter abundantioris gratiæ plenitudinem, quam effusurus est super illam. Homil.*, IV, *super Missus est*, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 81. En Marie il salue la nouvelle Ève qui, associée au nouvel Adam, écrase la tête du serpent. Voir ci-dessus, col. 856. Par là s'explique que, malgré la lacune du début, la mariologie de saint Bernard soit restée si belle et si riche et digne de la mère de Dieu. Considération propre à tempérer le regret qu'on éprouve naturellement de ne pas pouvoir compter le

« docteur de Marie » parmi les apôtres du glorieux privilège.

Sur la fête : E. Vacandard, *Saint Bernard et la fête de la Conception de la sainte Vierge*, dans la *Science catholique*, Amiens, 1893, t. VII, p. 897; *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 81 sq.; *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*, I, *loc. cit.*, p. 29-32; M. Bernard, *L'Église de Lyon et l'immaculée conception. Essai théologico-historique*, Lyon, 1897; chan. J.-B. Vanel, *Lyon et Marie*, dans le *Compte rendu du congrès marial*, tenu à Lyon les 5, 6, 7 et 8 septembre 1900, t. I, p. 340 sq.

Sur la croyance : J. Merlo Horstius, *S. Bernardi opera*, Paris, 1667, t. I, p. 698: Annot. ad Epist. CLXXIV; Mabillon, *S. Bernardi opera*, Paris, 1667, t. I, ad calcem, *nota* 141; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 429 sq.; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 318 sq.; L. Janssens, *Summa theologica*, t. V, *De Deo homine*, part. II, Fribourg-en-Brisgau, p. 93 sq.

Dans un sens apologétique : Henricus de Hassia (de Langenstein), *Contra disceptationes et contrarias prædicationes fratrum mendicantium super conceptione beatissimæ Mariæ virginis et contra maculam sancto Bernhardo mendaciter impositam*, Strasbourg, 1516; Franc. de Bivar, cisterc., *Sancti Patres vindicati a vulgari sententia, quæ illis in controversia de immaculata virginis conceptione imputari solet*, Lyon, 1624, l. I, § 2 sq.; J. Perrone, *De immaculato B. V. Mariæ conceptu, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica*, Rome, 1847, part. II, c. XV, 2; cf. *Pareri dell'episcopato cattolico*, Rome, 1852, t. VI, p. 420 sq.; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu*, Rome, 1854, t. III, n. 1652 sq.; A. Ballerini, *De S. Bernardi scriptis circa Virginis conceptionem dissertatio historico-critica*, Rome, 1856; réimp. dans le *Sylloge monumentorum* du même auteur, Paris, 1855-1857, t. II, p. 712 sq.

3. *Défense de la fête et de la croyance.* — L'intervention d'un personnage aussi considérable que le saint abbé de Clairvaux ne pouvait passer inaperçue; elle provoqua une longue controverse. Des échos nous en sont parvenus dans trois écrits publiés par le franciscain Pierre de Alva y Astorga, dans ses *Monumenta antiqua*, Louvain, 1674. Le plus ancien se présente sous le nom d'Abélard († 1142) : *Tractatus mag. Petri Abelardi de conceptione beatæ et gloriosæ Virginis Mariæ;* pièce dont l'authenticité est sérieusement probable. Noyon, *Notes bibliogr.*, juin 1911, p. 286. En second lieu vient un *Sermo Petri Comestoris de immaculata conceptione Virginis Mariæ Matris Dei*, reproduit d'après un texte imprimé à Anvers en 1536; cet écrit, dont de larges extraits ont été donnés par Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 117 sq., est incontestablement de la seconde moitié du XIIe siècle, mais l'attribution qui en est faite à Pierre le Mangeur, chancelier de Notre-Dame de Paris († vers 1178), est difficilement admissible, car ce théologien soutient une doctrine contraire dans ses écrits authentiques. Noyon, *Notes*, juillet-octobre 1920, p. 293 sq. En outre, il n'y a pas de tradition ferme sur le nom de l'auteur : Guillaume de Ware, écrivant sur la fin du XIIIe siècle, le rapporte à Richard de Saint-Victor († 1173) et, au XIVe, François Martin, *Compendium veritatis imm. conceptionis*, en cite un passage comme étant de ce même Richard. Enfin Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, p. 551, a mis en avant d'une façon conjecturale le nom d'un moine bénédictin anglais que nous rencontrerons bientôt, Nicolas de Saint-Alban. Le troisième écrit est intitulé : *V. Petri Cantoris, parisiensis doctoris celeberrimi, tornacensis episcopi electi, ac demum in Longoponte Cisterciensi diœcesis Suesoniensis monachi, sermo de conceptione beatissimæ Virginis Mariæ.* Comme le précédent, il est bien de la seconde moitié du XIIe siècle, mais des raisons positives font au moins douter qu'il ait eu pour auteur Pierre le Chantre († 1197). Noyon, *Notes*, 20 mai 1916, p. 220. Les appellations courantes seront maintenues, abstraction faite de leur valeur réelle.

Les trois auteurs soutiennent la fête de la Conception dans le sens immaculiste; ce qui ne les empêche pas de remarquer que, même si la conception de Marie n'était pas sainte, il faudrait encore la vénérer, parce qu'elle est le commencement de la mère de Dieu, et qu'à ce titre elle est l'annonce et le gage de notre rédemption. Ils n'ignoraient pas qu'on fêtait en beaucoup d'endroits la conception de Jean-Baptiste : *Conceptio quoque Joannis Martyrologio inserta in plerisque locis celebritatem obtinuit*, observe Abélard, p. 119. Mais loin de voir dans cet usage une difficulté, ils en tirent un argument en faveur soit de la fête de Marie, soit du glorieux privilège : Si l'on vénère la conception du serviteur, à combien plus forte raison ne doit-on pas vénérer celle de la mère, d'après ce principe : *Dignitas festivitatum ex dignitate descendit personarum.* Abélard, p. 119. Si le Sauveur a voulu que son précurseur fût sanctifié avant sa naissance, n'a-t-il pas dû faire davantage pour sa mère en la préservant du péché dans sa conception? Aussi concluait-il : *Et ego eam Joanni præferens, etiam sine peccato conceptam dicam, ut conceptionis quoque solemnitatem commendemus*, p. 128. » De même, Cantor, p. 114. Le mouvement de dévotion qui se manifestait de tous côtés en faveur de la fête qu'ils défendaient, encourageait nos apologistes et leur donnait plus d'assurance pour répondre, comme le faisait Comestor, à ceux qui parlaient d'innovation répréhensible : « Est-ce qu'on s'inquiète de la nouveauté ou du cours des années, quand une joie légitime survient? » Et ils ne manquaient pas de reprocher à leurs adversaires un conservatisme étroit et peu logique : les autres fêtes de la Vierge n'étaient-elles pas d'origine plus ou moins récente, et toutes n'avaient-elles pas été, au début, des innovations? Abélard cherchait même un point d'appui dans la croyance, devenue commune, à une sanctification de la Vierge avant sa naissance, en déclarant qu'à s'en tenir, non pas à l'opinion, mais à la raison et à l'autorité, il lui semblait plus facile de prouver une conception immaculée que de prouver une sanctification venant plus tard et tendant seulement à purifier du péché : *Certe si rationem vel auctoritatem magis quam opinionem attendamus, facilius arbitror posse convinci Mariam sine peccato conceptam, quam postmodum a peccato sanctificatam.* Par contre, s'il connaissait la vision d'Helsin, *revelationem scilicet (ut aiunt) cuidam venerabili abbati super hoc factam*, et l'usage que beaucoup en faisaient pour promouvoir la fête, il ne voulait pas s'en servir lui-même, n'y trouvant qu'un fondement de valeur douteuse : *non enim opus est inducere dubia, cum habeamus certa, vel quæ plurimum commendat tam ratio quam authoritas.*

En parlant d'autorité, Abélard a sans doute en vue le petit nombre de témoignages positifs qu'il utilise : quelques symboles ou figures de l'Ancien Testament appliqués à Marie, jardin fermé, fontaine scellée, arche du Seigneur; quelques textes du Cantique des cantiques, IV, 7, 12; VI, 8, qui n'ont, estime-t-il, leur sens plénier que si on les entend de Marie, et de Marie exempte de toute tache du péché : *quam si ab omni macula peccati non dicamus semper alienam, non video ubi reperias illam cui dicitur sponsam, tota pulchra es*, etc.; l'exception faite par saint Augustin en faveur de la mère de Dieu, quand il traite de l'universalité du péché : *quam immensus Ecclesiæ doctor Augustinus ab hujusmodi quæstionibus prorsus esse vult exclusam, De natura et gratia*, c. XXXVI. Comestor avance un peu plus dans la même voie. Il fait appel à l'*Inimicitias ponam inter te et mulierem*, à la salutation angélique : *Audio ab angelo plenam gratia, non invenio plenam natura;* il applique à la conception de la Vierge plusieurs versets des psaumes, par exemple : *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus. Ipse fundavit eam Altis-*

simus. Outre le témoignage de saint Augustin qui vient d'être rappelé, il en emprunte deux ou trois à d'autres Pères, le principal, attribué à saint Fulgence, est en réalité de saint Fulbert, *Serm.*, IV, *de Nativitate*, cité col. 985.

Ces témoignages ne constituent évidemment pas un argument proprement dit; ils ont néanmoins leur intérêt comme essai ou ébauche de preuve positive. Autre d'ailleurs est le véritable argument de nos trois apologistes; c'est celui-là même dont Eadmer et Osbert de Clare s'étaient servis, l'argument de convenance, concluant à la nécessité morale du glorieux privilège. Il est à la base des textes d'Abélard déjà cités : si Jésus-Christ a dû faire davantage pour Marie que pour Jean-Baptiste, c'est qu'il pourvoyait à son propre honneur en honorant sa mère, *nec dubium est ad laudem filii pertinere quidquid ipse facit pro matris honore*, p. 136. Comestor n'oublie pas le rôle de nouvelle Ève, associée au nouvel Adam, que Marie devait jouer un jour, mais il insiste particulièrement sur l'identité que la maternité suppose entre sa chair et celle du Verbe fait homme, *cum una et eadem caro sit matris et filii, et qualis agnus, talis et mater agni*, p. 5. Remontant plus haut, Cantor rattache le privilège marial au plan de la rédemption, telle que Dieu l'a voulue, accomplie par le Verbe divin recevant sa chair de Marie, de Marie qui devait être digne de lui et qui ne le serait qu'à la condition de jouir elle-même d'une chair engendrée et conçue saintement : *ut materia et mater fuerit, digna non esset, nisi caro ejus sancte genita sancteque concepta fuisset*, p. 115. Arguments qui nous ramènent à la manière de voir d'Eadmer et d'Osbert : Marie sainte dans sa conception, non seulement quant à l'âme, mais aussi quant au corps. Manière de voir facile à comprendre par opposition à celle de tant d'autres qui, d'après les théories courantes, attribuaient une double souillure à l'enfant conçu : l'une affectant directement la chair, l'autre atteignant l'âme indirectement et par voie de conséquence.

Là se présentait la grande objection, celle que les adversaires de la fête et du privilège tiraient de l'*Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*, appliqué à Marie comme aux autres descendants d'Adam déchu. « Comment y aurait-il société entre l'Esprit-Saint et le péché? ou comment n'y aurait-il pas péché s'il y a volupté charnelle? » demandait saint Bernard. Les défenseurs de la fête font appel, comme Eadmer, à la sagesse et à la puissance de Dieu qui n'a pas pu manquer de moyens pour préserver de toute corruption le fondement de l'édifice divin qu'il voulait construire : *Numquid sapientem ignorantia, aut fortem infirmitas aliqua, aut omnipotentem impedivit impotentia, quominus stabile et incorruptum locaret fundamentum, cui non corruptibile, sed divinum superponeret ædificium?* Comestor, p. 3. Mais ils ne se contentent pas de cette réponse générale; ils en donnent deux autres, qu'il ne faut pas confondre. La première consiste à distinguer entre la conception active et la conception passive consommée, entre l'acte générateur de Joachim et d'Anne, et le terme complet ou final, c'est-à-dire la Vierge Marie considérée comme personne humaine. D'après la théorie courante sur le développement progressif du germe humain, la formation complète de l'individu ou constitution de la personne n'avait lieu qu'au moment où l'embryon suffisamment développé recevait l'âme humaine; jusqu'alors il ne pouvait donc pas être le sujet d'un péché proprement dit, comme l'avait montré saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. III et VII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 435 sq., 440 sq., passages cités tout au long par Cantor. Cette doctrine supposée, Abélard répond, ayant en vue la conception première ou charnelle : S'il y a eu là désordre et péché, ce fut le fait des parents, et non de Marie qui n'existait pas encore, *parentum potius erat quam Mariæ, quæ nondum erat*, p. 123. De même, Comestor distingue le double aspect de la conception : *porro est conceptio concipientis et est conceptio conceptæ prolis*, p. 8; puis séparant la cause de Marie de celle de ses parents, il conclut : Que ceux-ci aient été soumis, en l'engendrant, à la loi du péché, c'est possible, mais Marie elle-même fut toute sainte : *concepta est forsitan in utriusque parentis delicto Virgo Maria, sed ipsa sanctissima*, p. 9. Et Cantor d'ajouter que la conception (passive et consommée) étant l'œuvre de Dieu, elle ne saurait être souillée par ce qu'il peut y avoir de déréglé dans l'acte générateur préalable : *nec peccato delectationis conceptionem præcedentis, conceptionis puritas inficitur, nec concipientis delicto conceptio aliquatenus commaculatur*, p. 112. Passage inexplicable pour qui ne tient pas compte de la terminologie particulière de l'auteur; distinguant les deux termes de *génération* et de *conception*, il réserve le premier à l'acte générateur des parents, c'est-à-dire à ce qu'on appelle communément la conception charnelle prise au sens actif; vient ensuite la conception, entendue passivement de l'embryon considéré dans son développement progressif et surtout dans l'arrivée au terme, quand par l'animation ou infusion de l'âme il devient personne humaine. C'est de la conception prise ainsi, de la conception passive consommée, que Cantor parle, quand il dit qu'étant l'œuvre de Dieu, elle ne saurait être souillée par ce qu'il pourrait y avoir de déréglé dans l'acte générateur préalable ou dans le péché de celui qui, au sens actif, conçoit, c'est-à-dire le père ou la mère.

La première réponse des défenseurs de la fête revenait donc à ceci : Si l'acte générateur de saint Joachim et de sainte Anne ne s'est pas accompli sans péché de leur part, s'il a été souillé par la concupiscence ou volupté charnelle, il ne s'ensuit pas que le terme de cet acte ait été souillé lui-même, que Marie ait été (passivement) conçue dans le péché. A quoi les autres de riposter : Si le principe de l'acte a été souillé et soumis à la loi du péché, comment le terme ne l'aurait-il pas été aussi, d'abord le terme immédiat, la chair de Marie, puis, par voie de conséquences, le terme médiat, l'âme et toute la personne de Marie? Il fallait une nouvelle réponse, et cette réponse n'est plus la même chez nos trois apologistes. Abélard conteste que, même dans l'ordre actuel, l'acte générateur soit nécessairement péché; à saint Bernard et à tous ceux qui supposaient le contraire, il reproche de rabaisser outre mesure l'acte auquel le genre humain doit sa conservation et son développement. Noyon, *Notes*, juin 1911, p. 291. A plus forte raison n'a-t-on pas le droit de considérer comme entaché de péché l'acte générateur dont il est question, acte accompli par deux saints en vue de mettre au monde celle qui devait nous donner le Sauveur. Est-il même certain que dans cet acte, il y ait eu intervention de la volupté charnelle? Pourquoi ne pourrait-on pas croire à un privilège spécial, accordé par Notre-Seigneur aux parents de sa propre mère? *Quid enim nos impedit credere hanc gratiam Dominum parentibus suæ genitricis posse et velle conferre, ut absque omni carnalis concupiscentiæ labe sanctissimum illud corpusculum generarent?* P. 129.

Cantor répond comme Abélard, mais avec plus de décision; il n'hésite pas à soustraire à la loi commune de la volupté charnelle l'acte générateur accompli par des saints, dans un but saint et pour obéir à une injonction céleste : *sancte generatam, sanctius conceptam, quam constat sanctissime natam. Sanctam quippe genitam non immerito dixerim, cujus generatores in ejus generatione non contraxit stimulantis lascivia libidinis, sed præoptatæ spes sobolis, sed obe-*

dientia angelicæ admonitionis, p. 110. Allusion à l'Évangile apocryphe de la Nativité de Marie, et en même temps réminiscence d'un texte où saint Bède ne parle pas autrement de Jean-Baptiste, conçu miraculeusement d'une mère stérile et d'un père avancé en âge, sans immixtion de la concupiscence charnelle : *ubi desinente omni lascivia concupiscentiæ carnalis constaret quia nulla in conceptione causa voluptatis, sed sola cogitata sit spiritualis gratia probis. Homiliæ genuinæ*, l. II, hom. XIII, *in vigilia S. Joannis Baptistæ*, *P. L.*, t. XCIV, col. 205. Ainsi, conception active sans concupiscence; comme résultat, préservation préventive immédiate pour l'âme : la cause, c'est-à-dire la concupiscence, disparaissant, l'effet, c'est-à-dire la souillure de l'âme, par voie de conséquence était empêché.

L'explication qui précède valait contre ceux qui attribuaient à la chair, considérée comme terme immédiat de l'acte générateur, une simple souillure, provenant de la concupiscence inhérente à cet acte; elle était inefficace contre ceux qui à cette souillure en ajoutaient une autre, beaucoup plus foncière. D'après un certain nombre de scolastiques contemporains, notamment Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, § *Quibus responderi potest*, et Rob. Pullus, *Sent.*, l. II, c. XXVIII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 755 sq.; cf. note de D. Mathoud, col. 1051 sq., les corps de tous les descendants d'Adam auraient été contenus dans celui du premier père à l'état de germes distincts, quoique non développés, *per seminalem rationem :* théorie dite de l'emboîtement des germes. Quand Adam prévariqua, il se produisit dans tout son être, et par suite dans tout ce qu'il contenait, une corruption physique ou empreinte morbide, qui devait ensuite s'attacher à toute chair humaine, au cours des générations. Cependant le Saint-Esprit pouvait, par une action spéciale et extraordinaire, faire disparaître cette empreinte morbide en purifiant radicalement une nature. C'est précisément pour mettre la chair du Sauveur à l'abri de cette souillure, que beaucoup attribuaient à la Vierge Marie, au jour de l'annonciation, la purification spéciale dont il sera question plus loin. D'autres jugèrent qu'il n'était pas digne du Verbe divin de s'unir à une chair qui aurait été préalablement soumise à la loi du péché; ils eurent recours à la singulière explication qu'expose brièvement Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 386 : « Certains prétendent que la chair à laquelle le Verbe s'est uni, ne fut pas comprise dans la corruption que le péché primitif entraîna pour toute la masse de la nature humaine contenue en Adam; cette chair fut préservée de la contagion et de la corruption du péché, et depuis le premier père jusqu'au moment où le Verbe la prit, elle resta indemne de tout péché et se transmit pure; ainsi, n'ayant jamais été soumise au péché, elle en fut, non pas délivrée, mais libre, *et ideo a peccato non liberata, sed libera.* » Hugues indique ensuite comme principal fondement de ces théologiens, le texte où saint Paul dit que, dans la personne d'Abraham, Lévi paya la dîme à Melchisédech. Heb., VI, 9. Lévi, remarquent-ils, mais non le Christ, parce que seule la chair de Lévi était contenue dans celle de son ancêtre comme chair soumise au péché. Voir encore *Summa sententiarum*, attribuée par beaucoup au même Hugues, tr. I, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 73; Robert de Melun, *Tract. de Verbo incarnato*, d'après les extraits publiés par du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. II, p. 603; Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 163 sq. Cette théorie bizarre se rattacherait à une tradition d'après un franciscain converti du judaïsme, Pierre Galatin, *De arcanis catholicæ veritatis*, l. VII, c. III sq., Orthonæ-Maris, 1518.

Comestor recourut à cette théorie pour sauvegarder l'absolue pureté du corps de Marie en sa conception. Il regarde, il est vrai, comme possible qu'il n'y ait pas eu péché dans l'acte conjugal des parents de la Vierge : *cujus forsitan neuter parens concumbendo deliquit*, p. 9. Mais ce n'est pas là sa réponse principale; celle-là n'est autre qu'une application faite à Notre-Dame de la susdite théorie : *In massa naturæ nostræ corruptæ in Adam, divina gratia venam quamdam reservavit, velut quoddam (ut ita dicam) arminium : illam videlicet patriarcharum et prophetarum progeniem, ex qua Dominus noster humanam dignatus est sine peccati corruptione naturam assumere*, p. 3. *Unde credi potest carnem illam quæ assumpta est a Verbo post corruptionem totius humanæ naturæ in primo parente, ita tamen illæsam et ab omni contagione peccati immunem custoditam, ut usque ad susceptionem sui a Dei Filio semper libera manserit, et nulli unquam peccato vel modicum pensum reddiderit*, p. 4. Vient ensuite la preuve tirée de saint Paul, Heb., VI, 9, avec cette conclusion : Si donc le Christ n'a reçu d'Adam que la nature, sans péché d'aucune sorte, il est à croire que la mère du Christ n'a pareillement reçu de ses parents que la chair, sans tache d'aucune sorte; étant donné surtout que la chair de l'une soit la chair de l'autre : *verisimile est, ut et mater Christi solam carnem, et nullam penitus maculam a parentibus contraxerit, præsertim cum una et eadem caro sit matris et filii, et qualis agnus, talis est mater agni.* Par cette explication Comestor arrivait, comme Abélard et Cantor, à un système de préservation préventive, avec cette différence que la préservation n'était plus immédiate et prochaine, mais médiate et remontant jusqu'aux origines de la nature humaine.

De tout ce qui précède il est facile de comprendre en quel sens les trois apologistes soutenaient la fête de la Conception. Que leur culte allât à la Vierge, considérée comme personne humaine et n'existant comme telle qu'en vertu de la conception consommée par l'union du corps et de l'âme, c'est là chose incontestable; mais ils allaient plus loin et prétendaient aussi vénérer Marie au début même de la conception, en considérant son corps comme saint dès ce moment-là. Cette sainteté n'était évidemment pas la sainteté intérieure et surnaturelle, celle que donne à l'âme l'infusion de la grâce sanctifiante; c'était la sainteté entendue dans un sens plus large et relatif, disant deux choses : sous l'aspect positif, union morale d'ordre transcendant avec la divinité, union fondée sur la prédestination de Marie et sa destinée future; sous l'aspect négatif, exclusion de toute souillure entraînant plus ou moins l'idée de péché. Mais, en écartant soit l'empreinte morbide inhérente, d'après certains, à toute chair issue d'Adam, soit la concupiscence actuelle dans l'acte générateur et son terme immédiat, la chair de Marie, ces théologiens prétendaient écarter du même coup ce qui, d'après leurs adversaires, avait pour terme corrélatif l'existence du péché originel dans l'âme et la personne de la Vierge.

Aux écrits précédents s'ajoutent trois autres pièces de la même époque qui ont été conservées dans deux abbayes cisterciennes d'Autriche, Heiligenkreuz, près Baden, et Zwettl. Elles ont été décrites et analysées par le P. Noyon, *Notes bibliographiques*, avril 1911, p. 177, 182, d'après une copie qui lui avait été communiquée et que j'utilise moi-même. Elles ont pour titre dans le manuscrit, la première : *Sermo de conceptione dei genitricis et semper virginis Marie;* les deux autres : *Sermo unde supra*, et : *Item unde supra.* Mais la troisième seule semble être, en réalité, un sermon; la première et la seconde ont la forme de dissertations ou réponses adressées à un moine qui fait partie d'un ordre où la fête de la Conception se

célèbre, mais qui, personnellement, ne croit pas à la sainteté de la conception. Nul renseignement sur le nom de l'auteur, ni sur la provenance des écrits, ni sur l'époque précise où ils furent composés. Deux noms apparaissent dans la première pièce : *Magister Hugo parisiensis, qui a tota ecclesia pro auctoritate suscipitur,* puis, *Abbas clarevallensis Bernhardus, qui ab omni recipitur ecclesia.* L'absence, dans ce dernier cas, de l'épithète *beatus* ou *sanctus* semble indiquer que l'écrit fut composé avant la canonisation de l'abbé de Clairvaux (1174), et même, comme l'auteur cite un passage du second sermon sur l'Assomption : *Qui vacuam dixerit Mariam*, etc., *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 420, sans faire jamais la moindre allusion à la lettre aux chanoines de Lyon, on peut douter que l'écrit ait été composé après la lettre ou du moins que l'auteur en ait eu connaissance. Il en va tout autrement de quelques notes qu'on lit au bas des pages: elles viennent d'un moine cistercien, écrivant après la canonisation de son fondateur, comme l'attestent ces remarques : *Beatus Bernhardus pater noster fecit libellum vel tractatum ad canonicos Lugdunenses, scribens eis et probans conceptionem Beate Marie sanctam non esse, evidente auctoritate divine scripture ostendens. Sancto Bernhardo plus credendum est quam huic scribenti.* Ou encore, vers la fin de la première pièce, à propos de l'argument tiré de Rom., XI, 16 : *Istud argumentum bonum est et subtile, sed beatus Bernhardus doctor est auctorisatus, iste nescio quis; tamen ei semper Bernhardus in hoc præferendus est.*

L'anonyme soutient la fête de la Conception dans le sens immaculiste et en des termes dont la vigueur et la précision surpassent tout ce que nous avons rencontré jusqu'ici : *Credo conceptionem beatissime virginis, et ipsam conceptam fuisse sanctam et sanctificatam a Spiritu Sancto, ac in ipso actu dum conciperetur, per graciam qua plena fuit ab omni originali labe mundatam singulatim et singulari gracia inter omnes mulieres vel inter omnes filios hominum.* C'est le glorieux privilège exposé tout à la fois sous son aspect négatif, *ab omni originali labe mundatam*, et sous son aspect positif : *per graciam qua plena fuit.* Affirmation confirmée ou renforcée par beaucoup d'autres expressions; celle-ci, par exemple, dans la même pièce : *Ergo tota fuit sol tam principio, quam medio, quam ultimo : nullum enim tempus fuit, in quo non ipsa fuisset sol, quia omni tempore ex quo fuit, gratia plena fuit;* ou ces autres dans les suivantes : *Conceptio propter gratiam celebratur... Ex quo concepta est, Spiritu Sancto repleta est... (in) omni sanctitate concepta, nata.* Comme dans le traité d'Eadmer, le culte va droit à la Vierge, sans distinction formulée entre conception commencée et conception consommée; à la Vierge, sanctifiée dans son âme et dans son corps : *Altissimus sanctificavit illud tabernaculum, scilicet corpus et animam beate Marie;* à la Vierge, sainte dans sa conception comme dans sa naissance, spirituellement et corporellement : *sancta conceptione, sancta nativitate, sancta spiritu, sancta corpore;* à la Vierge, pleinement délivrée du foyer de la concupiscence originelle : *non animadvertens quod, dum conciperetur, per graciam qua plena fuit a fomite originalis concupiscentia mundaret.*

Comme les autres défenseurs du privilège, l'apologiste anonyme utilise l'argument de convenance. La conception de saint Jean-Baptiste ne saurait être considérée comme immonde, puisqu'on en fait la fête; à combien plus forte raison devons-nous tenir pour sainte la conception de Marie. *Ecce enim plus quam Joannes hic.* Il fait appel au sentiment chrétien, que choque l'idée d'une mère de Dieu soumise, par sa propre faute ou par celle d'autrui, à l'empire du démon; le déshonneur de la mère ne rejaillirait-il pas sur le fils? *Injuria matris redundat in filium.* Et comme le contradicteur était allé jusqu'à laisser entendre que Dieu n'aurait pas pu préserver Marie du péché originel et qu'en tout cas, il ne l'aurait pas voulu, notre anonyme ne se contente pas de répliquer : Et d'où savez-vous cela? il fait encore justement sentir à l'audacieux adversaire, dans le second écrit, combien il serait difficile de sauvegarder alors soit l'amour filial du Sauveur, soit la toute-puissance divine : *Ergo aut invidit matri, aut quod voluit non potuit, et sic, quod absit, omnipotens non fuit.* Mais il insiste surtout sur ce qu'il appelle « les irréfragables oracles de la sainte Écriture. » Il apporte, en effet, beaucoup de textes, mais en s'abandonnant souvent aux caprices de l'interprétation accommodatice ou purement subjective, par exemple, en appliquant à Marie ces paroles du patriarche à son fils Joseph, Gen., XLVIII, 22 : *Do tibi partem unam extra fratres tuos.* La plupart du temps il se rencontre avec le prétendu Comestor : protévangile et salutation angélique, versets davidiques ou sapientiaux : Ps. XVIII, 6, *In sole posuit tabernaculum suum;* XLV, 5, *Deus in medio ejus non commovebitur;* LXXXVI, 5, *Ipse fundavit eam Altissimus;* Prov., IX, 1, *Sapientia ædificavit sibi domum;* Eccli., XXIV, 25, *Ab initio et ante sæcula creata sum. In me est gratia omnis viæ et veritatis;* Cant., IV, 7, *Tota pulchra es*, etc. Noyon, *Notes*, avril 1911, p. 179; juillet 1920, p. 302. Signalons plus particulièrement Rom., XI, 6 : *Si delibatio sancta, et massa, et si radix sancta est, et rami;* car ce texte réapparaîtra, parmi les objections qu'ils se poseront, chez les grands adversaires du privilège au siècle suivant. L'apologiste cite également quelque chose du témoignage faussement attribué à saint Fulgence, et, dans le second écrit, repousse l'hypothèse d'illusion diabolique, émise par l'adversaire à propos de la vision d'Helsin.

Il est un autre point, beaucoup plus important, où l'anonyme d'Heiligenkreuz se rencontre avec le prétendu Comestor : le recours à la théorie du germe conservé pur dans Adam. Voici, en effet, ce qu'on lit presque au début du premier traité : *Sanctorum namque patrum, in quibus et Leo romanus pontifex est, oculata fide sanxit auctoritas, quod mox ut malignus fraudis commentor diabolus virulentie sue languore, mandate obedientie a domino, serpentinam indutus exuviem, viriditatem infecit, ilico medica Dei sapientie manus in inflictum mortis languorem antidotum composuit; idem in eodem perdito homine in eadem massa humanitatis corpus quoddam citra extraque nevum omne peccati, ad perditum cunctum hominem inveniendum, reparandum redimendumque preparavit.* Voir, pour le contexte, les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 596; A. Noyon, *Notes*, avril 1911, p. 180. Continuant son explication, l'auteur affirme l'unité de chair entre Jésus-Christ et sa mère, non pas seulement au moment de l'incarnation, mais même auparavant : *Sed quis sane fidei astruat post conceptum sanctissimam virginem solummodo fuisse unum corpus cum corpore Domini?* D'où cette conclusion : *Constat ergo quod dum beata virgo Maria conciperetur, unum corpus fuerit in ipsa conceptione cum sanctissimo corpore Domini, quod et ipsam conceptam ab omni originali culpa in ipsa sua conceptione mundavit, sanctificavit et per omnem modum purificavit.* Ce qui revient à dire que le germe conservé pur dans Adam servit à former le corps de la mère et celui du fils. Pour qui tenait cette théorie, l'objection tirée de l'*Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, n'avait aucune force, puisque la conception de la Vierge échappait à la loi commune. En outre, l'auteur n'admet pas qu'une conception, légitime par ailleurs, soit mauvaise du seul fait que la concupiscence s'y mêle : *nulla legitima conceptio mala est, licet cum malo et concupiscentia fiat.* Enfin il pouvait encore trouver une

réponse dans l'hypothèse d'un acte générateur sans concupiscence qui eût été concédé aux parents de la mère de Dieu par une intervention miraculeuse de la puissance divine, *ex miraculo et Dei potentia fortassis.* Il rappelle à ce propos que, malgré certains textes de l'Écriture qui semblent énoncer, non pas seulement la conception, mais même la *naissance* de tout homme dans le péché, saint Augustin a su reconnaître et proclamer la possibilité d'une exception : *quæcumque gratia Dei, antequam nascatur, quemque sanctificet. De Genesi ad litteram,* l. VI, c. IX, n. 15, *P. L.*, t. XXXIV, col. 345.

L'ignorance du véritable auteur des écrits conservés à Heiligenkreuz et à Zwettl est doublement regrettable. Les points de contact entre sa doctrine et celle du prétendu Comestor sont assez nombreux et notables pour que la connaissance de l'un pût conduire à celle de l'autre. Surtout la connaissance du milieu où les écrits furent composés permettrait de mieux apprécier la valeur et la portée des renseignements qu'ils contiennent sur la fête de la Conception de Marie : *Ecce per Dei graciam omnis ecclesia longe lateque, aut generaliter, aut specialiter, ut dignam, ut sanctam, ut venerandam, ut a Deo sanctificatam, hanc sacratissimam celebrant conceptionem. Quid tu facis, cum huic festo celebri cum fratribus et ordine tuo contingit te interesse...?* Et dans la seconde pièce : *Conceptionem beate virginis Marie ab ecclesia katholica accepimus..., quam populus Christi longe lateque concelebrat.* Les conjectures vont naturellement du côté de l'Allemagne, où des traces du culte apparaissent, en effet, dans des monastères rhénans, bavarois et autres; mais elles pourraient aller aussi du côté de l'Angleterre, étant donné ce que l'histoire nous en apprend.

John Bale raconte qu'en 1140 il y eut dans son pays une éclipse totale de soleil, accompagnée d'un violent tremblement de terre et d'autres phénomènes effrayants. D'après ce bon protestant, tout cela présageait quelque chose de beaucoup plus grave, une prochaine défaillance de la pure doctrine du Christ. Peu de temps après, en effet, on se mit à discuter sérieusement à Oxford, à Paris et ailleurs, sur des sujets extravagants, entre autres la conception de Marie : *tunc cœptum est Oxonii, Parisiis et alibi, curiose disputari de authoritate papæ, de dignitate ordinis monastici, de præstantia sacri cœlibatus, de conceptione Mariæ, de fermento et azymo, de deificatione panis in altari per transsubstantiationem, et similibus deliriis. Scriptorum illustrium majoris Britanniæ. Centuria secunda,* n. 74. Append., Bâle, 1657, p. 188. Un autre historien, Anthony à Wood, rapporte les mêmes discussions à l'année 1144 et nomme parmi ceux qui écrivirent à cette occasion Nicolas de Saint-Alban, Geoffroy de Monmouth et Laurent de Durham. *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis,* Oxford, 1674, p. 51. Rien de tout cela ne nous est parvenu, remarque d'Argentré, *Collectio judiciorum,* Paris, 1724, t. I, p. 36; on peut cependant, à l'aide d'une autre source, identifier Nicolas de Saint-Alban comme champion de la Vierge. « Sous la double influence, de l'enseignement qu'il avait reçu de maîtres doctes, et de sa vive dévotion envers Notre-Dame non moins que de son respect pour le Christ Sauveur, il avait acquis la conviction que la mère du Fils de Dieu avait été conçue sans péché, et qu'une conception différente ne pouvait lui convenir; en vue d'établir ce privilège, il s'engagea plusieurs fois dans des discussions et s'efforça de trouver des raisons solides en faveur du sentiment qu'il défendait; finalement il composa deux livres *De conceptione beatæ Mariæ Virginis,* dédiés à Hugues, abbé de Saint-Remi de Reims (1151-1162), et commençant par ces mots : *Sæpe numero dulcissimæ fraternitati.* » J. Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus primus,* Paris, 1619, à l'année 1140, p. 208.

La présence de cet écrit à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford a été récemment signalée par E. Bishop, *Liturgica historica,* Oxford, 1918, p. 259. Il se trouve dans un manuscrit, *Auct. D 4. 18,* fol. 99. *Incipit liber magistri Nicholai de celebranda conceptione beate Marie contra beatum Bernhardum.* Le R. P. Joseph De Ghellinck se propose de l'éditer dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense,* qu'il est sur le point de commencer. Ce qu'on connaissait jusqu'ici du moins de Saint-Alban manifestait déjà en partie sa pensée. Une trentaine d'années plus tard, il eut une passe d'armes avec un autre abbé de Saint-Remi, Pierre de Celles; passe d'armes postérieure à la canonisation de saint Bernard (1174), mais antérieure à l'installation de Pierre de Celles sur le siège épiscopal de Chartres (1181). Cette nouvelle controverse ne nous est qu'imparfaitement connue, faute des premières lettres échangées entre les deux champions; trois nous sont parvenues, une de Nicolas et deux de l'abbé de Saint-Remi, *P. L.*, t. CCII, col. 613, 622, 627. Au début, la discussion semble avoir porté directement sur la fête de la Conception. Pierre s'en tient à l'attitude de saint Bernard, tout en protestant de sa vive dévotion envers Marie : « Vous glorifiez la Vierge, et je la glorifie comme vous. Vous l'exaltez au-dessus des chœurs angéliques, et je le fais aussi. Elle est, dites-vous, exempte de tout péché; je l'affirme comme vous. Vous assurez qu'elle est mère de Dieu, notre médiatrice auprès de Dieu; je ne le confesse pas moins. Quelque tour que vous donniez à votre vénération, à vos respects, je suis avec vous, je pense comme vous. Mais si, dédaignant la monnaie courante et de bon aloi, vous en fabriquez une autre que la chaire de Pierre n'a pas autorisée..., je m'arrête et refuse de franchir imprudemment les bornes prescrites par l'Église. Je crois pourtant et je professe que Marie possède incomparablement plus de privilèges que nous n'en connaissons; car telle est en elle l'élévation de la grâce et de la gloire, qu'il m'est impossible d'y atteindre. » *Epist.*, CLXXIII, col. 632. Le moine anglais soutenait la fête; admirateur de la sainteté de Bernard, il déclarait ne pouvoir approuver ce qu'il appelait sa présomption sur le point de la conception de Marie. A cette occasion, il raconta la légende du frère convers de Clairvaux qui, dans un songe, aurait vu son ancien abbé, revêtu d'habits éclatants de blancheur, mais portant à la poitrine une *tache noire*, en signe d'expiation pour ce qu'il avait écrit d'inconvenant sur la conception de Notre-Dame : *Quia de Dominæ nostræ conceptione scripsi non scribenda, signum purgationis meæ maculam in pectore porto. Epist.*, CLXXII, col. 623.

Une autre controverse se greffa bientôt sur la première, et elle montre qu'il y avait entre les deux champions plus qu'une divergence d'ordre juridico-liturgique. Pierre de Celles tenait qu'avant l'incarnation Marie avait été soumise, du moins en partie, aux mouvements déréglés de la concupiscence et aux assauts de la tentation, sans toutefois y avoir jamais consenti, *sensit peccatum sine peccato. Epist.*, CLXXIII, col. 630. Nicolas s'indignait contre cette assertion; il voulait la mère de Dieu toujours sainte, toujours pure, d'âme et de corps, à l'exclusion du *fomes peccati.* C'est là sans doute ce qu'il a en vue dans une phrase, où, d'un côté, il nie que Marie ait été, comme son fils, conçue du Saint-Esprit, et, de l'autre, il affirme que dès le sein de sa mère, elle fut remplie du Saint-Esprit et sanctifiée, *comme son fils : non dico de Spiritu conceptam, ut filius, sed de Spiritu Sancto repleta, et sanctificata ab utero matris, ut filius. Epist.*, CLXXII, col. 624. En somme, l'influence d'Eadmer prédo-

minait chez lui; ce que le P. Slater, *Eadmeri tractatus*, p. XI, a déjà montré par un rapprochement d'idées entre le *Tractatus de conceptione* et la lettre du moine de Saint-Alban.

Petrus de Alva y Astorga, *Monumenta antiqua immaculatæ conceptionis ex variis authoribus antiquis tam manuscriptis, quam olim impressis, sed qui vix modo reperiuntur*, Louvain, 1664, t. I, traité de Comestor, p. 2-12; de Cantor, p. 107-117; d'Abélard, p. 118-138.

A. Noyon, *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'immaculée conception*, série d'articles, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, de 1911 à 1920; avril 1911, p. 177-183: I. Les pièces d'une controverse au XIIe siècle. II. Un sermon anonyme sur la conception; juin 1911, p. 286-293 : III. Un traité sur la conception attribué à Abélard; mai 1916, p. 220-228: V. Un sermon attribué à Pierre Cantor; juillet-octobre 1920, p. 293-308: VI. (La doctrine de l'immaculée conception au XIIe siècle).

3° *Résultat de la controverse au XIIe siècle : double progrès, de la croyance et de la fête.* — De ce qui précède il résulte que la controverse suscitée par la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon se poursuivit pendant la seconde moitié du siècle; l'autorité du grand abbé de Clairvaux était trop considérable et le problème trop complexe en lui-même, pour qu'il en pût être autrement. Il n'y en eut pas moins, pour la fête et pour la croyance, un progrès notable, bien qu'incomplet et imparfait.

1. *Progrès de la croyance.* — L'affirmation du glorieux privilège gagne en netteté, et le nombre de ses partisans augmente. Ceux qui, après l'intervention du saint abbé de Clairvaux, ont soutenu la fête de la Conception dans un sens immaculiste, Abélard, les auteurs des sermons attribués à Comestor et à Cantor, l'anonyme d'Heiligenkreuz, Nicolas de Saint-Alban, sont manifestement des représentants de la croyance devenue explicite. D'autres peuvent s'ajouter qui, dans leurs écrits, affirment ou supposent le privilège. Le fondateur des prémontrés, saint Norbert († 1134), serait de ceux-là, s'il était vrai qu'il choisit pour les religieux de son ordre l'habit blanc en l'honneur de la « très pure conception de Marie » et qu'il fut l'auteur de cette prière : « Je vous salue, ô Vierge, qui par une grâce spéciale de l'Esprit-Saint avez triomphé du péché du premier père sans en être atteinte. » Affirmations émises récemment encore par l'un des biographes du saint, Rev. Martin Gaudens, *The life of St. Norbert*, Londres, 1886, Introd., p. XLII. Mais ni l'une ni l'autre n'est solidement établie. L. C. Hugo, *La vie de saint Norbert*, Luxembourg, 1704, préf. et p. 73; T. Speelman, *Belgium Marianum*, Tournai, 1859, p. 118 sq.

Le vénérable Hervé du Mans, moine bénédictin de Déols ou Bourg-Dieu († 1150), exempte Marie de la loi commune : *Maria ex Adam mortua propter peccatum, nisi divinitus exempta fuisset. In Epist. ad Rom.*, c. VIII. Ailleurs : *Omnes itaque mortui sunt in peccatis, nemine prorsus excepto, dempta matre Dei, sive originalibus, sive etiam voluntate additis. In Epist. II ad Cor.*, c. V, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 698, 1048. Non moins nette est l'exception formulée par le bienheureux Oglerio, abbé du monastère cistercien de Lucedio, au diocèse de Verceil en Italie : « Parmi les enfants des hommes il n'est ni grand ni petit, quelles que soient la hauteur de sa sainteté et la sublimité de sa grâce, qui n'ait été conçu dans le péché, *hormis la mère de l'Immaculé*, lequel, loin de commettre le péché, efface les péchés du monde. » Exception fondée sur la doctrine de saint Augustin : *de qua, cum de peccatis agitur, nullam prorsus volo habere quæstionem. Serm.*, XIII, *de verbis Domini in cœna*, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 194. Ce témoignage n'est pas, comme on l'a dit souvent, d'un contemporain de saint Bernard, mais il peut être de la fin du XIIe siècle ou du début du XIIIe, le bienheureux Oglerio ayant été abbé de 1205 à 1214. I. A. Irico, *Rerum patriæ l. III. Accedit ejusdem auctoris Dissertatio de S. Oglerio*, Milan, 1745; Raviola, *Vita del B. Oglerio*, Trino, 1868. Egbert, abbé du monastère bénédictin de Schoenau, au diocèse de Trèves († 1184), semble bien supposer le même privilège. Il compare Marie à l'arche de Noé et à l'arche d'alliance, et lui attribue, malgré sa descendance d'une race déchue, une préservation totale, fondée sur son élection et sa préparation à la maternité divine : *condita, prælecta, præservata, præparata, et ornata per Spiritum Sanctum et ejus omnipotentem Filium fuit... quia, licet Maria de patrum natura per peccatum vitiata duceret originem, prælecta tamen per Spiritum Sanctum et præservata ad purum, Deum nobis obtulit et hominem. Ad beatam Virginem sermo panegyricus*, n. 9, 11, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 1019, 1020.

Une affirmation du bienheureux Elred, abbé de Rieval en Angleterre († 1166), semblerait, à première vue, rentrer dans le même groupe de témoignages. Après avoir dit que Marie surpassa tous les autres en dignité, en sainteté, en pureté, en esprit de mortification, il ajoute qu'elle échappa, la première, à la malédiction portée contre Adam et Ève : *Illa enim prima fuit de omni humano genere, quæ maledictionem primorum parentum evasit*, et que, pour ce motif, elle mérita d'entendre l'ange lui adresser ces paroles : *Benedicta tu in mulieribus. Serm.*, XIX, *in Nativitate B. Mariæ*, *P. L.*, t. CXCV, col. 319. Mais il se peut, étant donné le contexte, que par cette malédiction le pieux abbé ait moins en vue le péché originel proprement dit que ses conséquences, énoncées dans la Genèse, III, 6; manière de voir qui se retrouve chez plusieurs de ses compatriotes, entre autres Baudouin, archevêque de Cantorbéry († 1191), *Tract. VII, De salutatione angelica*, *P. L.*, t. CCIV, col. 476. La réserve s'impose également au sujet d'une phrase émise par Pierre de Blois, archidiacre de Bath († 1200), dans un sermon sur la nativité de Marie : « Comme il fallait remédier au mal originel par le bien originel, *la chair* de la Vierge fut soustraite à l'influence pernicieuse de l'arbre fatal et sanctifié, *de mala illa arbore damnatæ perditionis exempta et sanctificata est caro Mariæ virginis.* » L'orateur ne parle pas ici de la conception; il parle de la purification privilégiée dont bénéficia Notre-Dame au jour de l'annonciation, purification qui éteignit en elle le foyer même de la concupiscence et la rétablit dans l'intégrité primitive : « car, ajoute-t-il, bien qu'elle eût reçu dès le sein de sa mère la plénitude de la grâce et de la sainteté, l'Esprit-Saint venant sur elle, lors de la conception du Verbe, lui communiqua une plénitude plus grande encore et comme une surabondance de grâce céleste. » *Serm.*, XXXVIII, *P. L.*, t. CCVII, col. 675. Il reste, que Pierre de Blois proclame Marie pleine de grâce et de sainteté dès le sein de sa mère, sans opposer la sanctification à la conception.

D'autres proclament l'absolue sainteté de la mère de Dieu en des termes qui semblent exclure toute restriction. Hermann, abbé de Saint-Martin de Tournai, vers le milieu du XIIe siècle, nous la montre maintenue par son fils dans la sainteté et la pureté, totalement et toujours, avant comme après l'incarnation : *et priusquam in beata Virgine incarnaretur, et cum in ea clausus fuit, et postquam ex ea natus est, semper eam in omni sanctitate et munditia servavit. Tractatus de incarnatione*, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 31 ; *Mariale*, dans G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. L, p. 429. Pierre le Vénérable, abbé du même monastère († 1155), la compare à un jour *sans nuit :*

Stella fulgens orientis, umbras fugans occidentis,
Aurora solis prævia, et *dies noctis nescia.*

In honore matris Domini alia prosa, P. L., t. CLXXXIX, col. 1019. Ce qui, toutefois, ne tranche pas nettement la question de savoir si le saint abbé doit être considéré comme un tenant de la pieuse croyance. Voir, dans le sens négatif, l'abbé Demimuid, *Pierre le Vénérable*, Paris, 1872, p. 207; dans l'autre sens, dom M. Lamey, prieur majeur des Bénédictins de Cluny, *Compte rendu du Congrès Marial, tenu à Lyon les 5, 6, 7 et 8 septembre 1900*, t. II, p. 372. Bernard de Morlaix, moine de Cluny, (vers 1140), chante la Vierge toute belle et exempte de toute tache :

Pulchra tota, *sine nota*
Cuiuscumque maculæ.

Des psautiers de la Vierge, conservés dans des manuscrits du XII[e] siècle, présentent des idées ou des images semblables.

Ave plena gratia,
Speciosa tota.
Virgo prudens, humilis
Sine sordis nota...
Ave mater gratiæ,
Mater benedicta,
Maledictionibus
Evæ non astricta.

Psalterium beatæ Mariæ V., auctore Stephano Cantuariensi. Dreves *op. cit.*, t. XXXV, p. 154, 162, d'après un manuscrit de Laon.

Ave, totius criminis
Expers, plena dulcedinis...
Ave, quæ sine macula
Virgo manes in sæcula.

Psalterium beatæ Mariæ V., anonyme. *Ibid.*, p. 190, 195, d'après le même manuscrit et un autre de Gratz, en Styrie.

Absalon, abbé de Springirsbach, au diocèse de Trèves († 1203), soustrait Marie à la loi de la purification. Cette loi s'applique « aux pécheresses, et non pas à celle qui fut sanctifiée dès le sein de sa mère : *peccatrici, non ab utero sanctificatæ...* Il n'y a pas lieu à purification, quand nulle tache du péché n'a précédé, *ubi non præcessit aliqua macula culpæ.* » *Serm.*, XVI, *in Purificatione, P. L.*, t. CCXI, col. 97 sq. Si l'idée de sanctification dans le sein maternel exclut en Marie celle de péché ou de tache spirituelle, c'est donc qu'aux yeux de cet écrivain la sanctification ne s'oppose pas à la conception, comme elle s'opposerait dans l'hypothèse où la conception se serait faite dans le péché.

L'école de Saint-Victor de Paris, à laquelle l'abbé Absalon appartenait, mérite une mention spéciale. Son chef, Hugues († 1141), n'a pas traité le problème dans ses œuvres authentiques. Seul l'*Appendix ad Hugonis opera* contient un sermon intitulé : *In festivitate Conceptionis B. Virginis, sed magis in desponsatione cujuslibet animæ fidelis.* Les paroles du Cantique : *Tota pulchra es*, etc., y sont dites adressées par Dieu à l'âme, mais à l'âme semblable à celle qu'on fêtait ce jour-là : *Loquitur... Deus ad animam, et ad talem qualis ista fuit cujus hodie solemnia celebramus. Serm.*, IX, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 918. Ce qui peut être une allusion à la beauté de l'âme de Marie au jour de sa conception. Ailleurs, la Vierge naissante est comparée à une aurore qui apparaît dans le monde resplendissante, *in mundo velut aurora splendifera. Serm.*, XXXIV, *in Nativitate vel Assumptione B. M.*, col. 980.

L'autre gloire de l'école, Richard, écossais d'origine († 1173), attribue à la mère de Dieu la sanctification dans le sein de sa mère et l'immunité complète par rapport à tout péché actuel; tel un astre lumineux, *in se lucida.* Il la dit cependant purifiée au jour de l'annonciation, mais d'une purification éminente, qui consista dans l'extinction de la concupiscence ou *fomes peccati. In Cantic.*, c. XXVI, XXXIX, *P. L.*, t. CXCVI, col. 482, 957 : cf. *De Emmanuele*, l. II, c. XXVII, col. 661. Est-il allé plus loin, à un moment donné de sa vie? Il faudrait le reconnaître, si le *Sermo de conceptione*, publié sous le nom de Pierre Comestor, était réellement l'œuvre de Richard, suivant l'attribution qui lui en est faite par Guillaume de Ware et quelques autres.

Achard, abbé de Saint-Victor (1155), puis évêque d'Avranches (1161-1171), soutient résolument la sanctification de Marie dès le sein de sa mère : *adhuc ex utero matris suæ, ut credimus, fuit sanctificata.* Si Jérémie, si Jean-Baptiste ont joui de ce privilège, comment n'en aurait-il pas été de même pour Marie, *quomodo non Maria?* A supposer qu'il y ait eu en elle quelque tache, ce n'est pas à la naissance, mais à la conception qu'elle l'aurait contractée. Assertion qui n'a rien, comme on le voit, de catégorique; elle n'est qu'hypothétique : *Vel, si aliquam habuit maculam, non ex nativitate, sed conceptione eam contraxit.* Sermon ms. *de Nativitate*, signalé et cité par le P. Noyon, *Notes bibliographiques*, avril 1911, p. 183.

Avec d'autres Victorins, nous sommes sur un terrain mieux assuré. Gauthier († 1180) s'en prend au Maître des Sentences d'avoir restreint au temps qui suivit l'incarnation du Verbe l'affirmation de saint Augustin sur l'absence de péché dans la mère de Dieu; il lui reproche d'avoir faussé la pensée du grand docteur par l'introduction dans le texte des termes *ex tunc : Certum est ergo quod Augustinus non ex tunc sed absolute quandocumque de peccatis agitur, determinat illam omni modo et tempore debere excipere, contraria istis scholasticis evidentissime definiens.* De son côté, il affirme que Marie fut singulièrement remplie du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, sans opposer aucunement la sanctification à la conception : *Spiritu Sancto adhuc ex utero matris suæ singulariter repleta. Excerpta ex libris contra quatuor labyrinthos Franciæ, P. L.*, t. CXCIX, col. 1155. Il va plus loin et refuse d'admettre que Marie ait jamais été *fille de colère : Nec arbitror quod aliquando fuerit filia iræ. Sermo in Nativitate B. V.*, Paris, Bibl. nat., ms. lat. *3578*, fol. 87, signalé par le P. Noyon, *loc. cit.*

Adam, le poète de l'école de Saint-Victor († 1177), reprend les anciennes images de la fleur qui pousse au milieu des épines, sans en être atteinte,

Salve Verbi sacra parens,	Nos spinetum, nos peccati
Flos de spinis spina carens,	Spina sumus cruentati,
Flos spineti gloria.	Sed tu spinæ nescia.

Sequentiæ, AXXV, *In Asumptione B. M. V., P. L.*, t. CXCVI, col. 1502; cf. Dreves, *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 384, pour divers manuscrits des XII[e] et XIII[e] siècles, où cette prose se retrouve. D'où cette remarque d'un récent historien : « La prose de l'Assomption, *Salve mater Salvatoris*, est émaillée de traits qui, sans formuler expressément l'immaculée conception, ne se comprennent bien que si on les entend en ce sens. » H. Lesêtre, *op. cit.*, p. 40.

Enfin « le docteur universel », Alain de Lille († 1203), écarte de la sainte Vierge tout péché avant et après l'annonciation : *Nullum credimus in Virgine ante et post conceptionem fuisse peccatum.* Il nous la présente surgissant comme l'aurore, toute sainte de corps et d'âme : *Et vere quasi aurora surgens, id est tota simul surgens, quia tota fuit sancta, et corpore et spiritu splendens. Elucidatio in Cantica*, c. IV, VI, *P. L.*, t. CCX, col. 80, 94.

Il y eut donc au XII[e] siècle un progrès notable dans le développement de la croyance à la sainteté originelle de la mère de Dieu, mais il s'en faut de beaucoup que cette croyance ait été alors commune ou

même prépondérante. La plupart s'en tenaient à la sanctification *in utero*, avec des nuances cependant. Les uns regardaient cette sanctification comme postérieure à la conception proprement dite, qu'ils supposaient faite dans le péché; tels, entre autres, Nicolas de Clairvaux, *In Nativit. S. Joannis Baptistæ* (sermon attribué souvent à saint Pierre Damien), *P. L.*, t. CXLIV, col. 628; pseudo-Bernard, *Serm.*, IV, *in Salve Regina*, n. 3, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 1075, malgré des expressions qui, séparées du contexte, suggéreraient l'idée d'une conception sainte; Maurice de Sully, évêque de Paris († 1196), sermon ms. *in Nativitatem*, cf. Noyon, *Notes bibliogr.*, juillet-oct. 1920, p. 299; Jean Lothaire (Innocent III, 1198-1216), *Serm.*, XIII, *in solemnitate Purificationis*, *P. L.*, t. CCXVII, col. 506. D'autres affirment simplement que Marie fut sanctifiée dans le sein de sa mère, sans rien ajouter qui exprime ou suppose une relation de priorité et de postériorité entre la conception proprement dite et la sanctification; tels, le bienheureux Amédée, évêque de Lausanne († 1158), disant de la Vierge : *pulchra ab ortu usque ad finem. Homil.*, VII, *de Maria virginea matre*, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1341. De même le vén. Godefroy, abbé d'Admont († 1165), parlant de l'âme de Marie : *quam ab ipso nativitatis ejus primordio mirabili virtutum structura, inæstimabilis castitatis et munditiæ sanctimonia in locum habitationis suæ Deus Pater mirabiliter composuit, decenter ornavit et sanctificavit. Homiliæ festivales*, LXXVIII, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 1028. Et Pierre de Blois, archidiacre de Bath en Angleterre († 1200) : *ab utero matris suæ plenitudinem gratiæ et sanctitatis acceperat. Serm.*, XXXVIII, *in Nativitate B. M.*, *P. L.*, t. CCVII, col. 675. Témoignages neutres, à ne considérer que la teneur des termes. D'autres, enfin, ou parlent d'une façon dubitative, comme Achard de Saint-Victor, déjà cité, ou proposent même une disjonctive; ainsi Pierre de Poitiers († 1205) qui, dans ses œuvres imprimées, présente la Vierge comme « purifiée dans le sein de sa mère », *Sent.*, l. IV, c. VII, *P. L.*, t. CCXI, col. 1165, et parle ailleurs de la sanctification comme faite *au début de la conception* ou aussitôt après : *ab initio conceptionis, sive in utero, id est statim post conceptum.* Sermon ms. *in Annuntiatione*, Paris, B. N. ms. lat. *14593*, fol. 136 v, cité par le P. Noyon, *Notes bibliogr.*, avril 1911, p. 182. Évidemment la pieuse croyance gagnait peu à peu du terrain même parmi les doctes; pour un certain nombre, la croyance à la sanctification de Marie *in utero* devenait comme une dernière étape avant le terme final, la croyance à l'immaculée conception.

2. *La purification de Marie à l'annonciation, d'après les théologiens du XIIe siècle.* — Avant d'étudier le progrès de la fête, il importe de fixer un instant notre attention sur la doctrine de la purification de la Vierge au jour où le Saint-Esprit vint sur elle et où la vertu du Très-Haut la couvrit de son ombre. Luc., I, 35. Rencontrée dès l'âge patristique, cette doctrine nous apparaît maintenant en des termes qui sembleraient, à première vue, créer une réelle difficulté contre ce qui vient d'être dit. Soient d'abord, à titre d'exemples, quelques affirmations particulièrement expressives. Eadmer, rapportant non sa propre opinion, mais celle de contemporains, *Tractatus*, n. 12 : *Quod si aliquis ipsam Dei genitricem usque ad Christi annunciationem originali peccato obnoxiam asserit, ac sic fide qua angelo credidit inde mundatam.* Saint Yves de Chartres († 1117) : *Omnem quippe nævum tam originalis quam actualis culpæ in ea delevit. Serm.*, VIII, *de Nativitate Domini*, *P. L.*, t. CLXII, col. 570. Herbert de Losinga, évêque de Norwich († 1119) : *Purgat ab originali et actuali culpa quam sua impleturus erat gratia. Serm.*, I, *in die natali Domini*, dans *The Life, Letters and Sermons of Herbert de Losinga*, édit. E. M. Goulburn, Londres, 1878, t. II, p. 1. Hildebert du Mans († 1133) : *Ut ingressurus eam Dei Filius, et purgatam inveniret a reatu alieno, et immunem a proprio. Serm.*, CI, *contra Judæos*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 814: vén. Godefroy d'Admont († 1165) : *Spiritus Sanctus superveniens ab omni originali peccato liberam reddidit, et ab omni actuali peccato, si quod illud erat, emundavit. Homiliæ dominicales*, IV, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 41. Autant de textes qui, pris à la lettre, supposeraient qu'au jour de l'annonciation la bienheureuse Vierge aurait encore été soumise au péché originel, et qui, par conséquent, exclueraient non pas seulement une conception sainte, mais même une naissance sainte. Est-il possible d'admettre une pareille interprétation? La réponse à cette question nécessite deux remarques préliminaires.

Très large était, au XIIe siècle l'acception du mot *péché*, comme on le voit par ce texte de Roland Bandinelli, *op. cit.*, p. 132 : *Nomine peccati intelligitur macula, quandoque actus peccati, quandoque reatus, quandoque culpa, quandoque pena.* Ainsi, non seulement l'action coupable, non seulement la faute, étaient appelées péché, mais encore tout ce qui s'y rattache, état de culpabilité, souillure, peine. Cette terminologie s'appliquait presque entièrement au péché originel, que les théologiens d'alors avaient coutume de considérer d'une façon concrète, dans toute son extension, en y faisant rentrer non seulement la souillure de l'âme et l'état de culpabilité devant Dieu, mais encore la concupiscence, prise soit dans son principe, soit dans ses manifestations actuelles ou ses effets, les mouvements déréglés de la nature, même indélibérés ou involontaires.

Cet emploi large et abusif du mot *péché* cadrait bien avec les idées qui régnaient parmi ces théologiens sur la nature de la faute originelle. Saint Anselme l'avait fait consister dans la privation de la justice primitive, mais cette explication n'avait pas encore prévalu. La plupart identifiaient la tache héréditaire et la concupiscence, prise seule ou avec l'ignorance: tels, entre autres, Hugues de Saint-Victor et le Maître des Sentences, Pierre Lombard. Voir J. N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1905, c. II. Ils ne voulaient pas dire par là que, du seul fait de la concupiscence et partout où elle se trouve, il y ait péché originel proprement dit, car ils enseignent formellement que ni la souillure de l'âme ni l'état de culpabilité devant Dieu ne demeurent dans le baptisé, malgré la persistance en lui de la concupiscence. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. VII, c. XXVI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 297 : *in ipso originali vitio tollitur non pœna, sed culpa.* Robert Pull, *Sent.*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 174 : *in baptizatis dimitti dicitur, dum quæ ex ipso est concupiscentia condonatur.* Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, n. 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 722 : *nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur.* Roland Bandinelli, parlant de la souillure de l'âme, *op. cit.*, p. 136 : *que macula usque ad baptismi sacramentum in ea perdurat, sed in baptismatis unda lavatur atque mundatur.* Ces théologiens considéraient donc comme choses distinctes la concupiscence prise en elle-même ou matériellement et le *reatus*, l'état de culpabilité, qui pouvait disparaître, la concupiscence restant, mais avec le simple caractère de peine temporelle et de désordre matériel.

Quoi qu'il en soit de la valeur, ou plutôt de l'insuffisance objective de ces vues sur la nature du péché originel et de la terminologie qui s'y rattache, il faut en tenir compte si l'on veut interpréter sainement les textes allégués et comprendre en quel sens leurs auteurs ont pu regarder la Vierge comme soumise au péché originel jusqu'au jour de l'annonciation. Il ne s'agit ni de sa première sanctification, ni du

péché originel proprement dit, c'est-à-dire considéré comme souillure de l'âme et état de culpabilité devant Dieu. A la suite de saint Augustin, *Contra Julianum*, l. V, c. XLV, *P. L.*, t. XLIV, col. 809, de saint Grégoire, *Moral.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. LXXV, col. 635, et autres Pères dont les témoignages sont rapportés par Gratien, *Decret.*, part. III, dist. III, c. 4, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1793, les théologiens du XII[e] siècle admettaient, pour les enfants nés avant la loi nouvelle, l'existence d'un remède contre le péché originel, en dépendance d'un rite extérieur ou de la seule foi des parents. Voir, par exemple, Anselme de Laon († 1117), *Sententie divine pagine*, p. 49, édit. F. Pl. Blietmetzrieder, *Anselm von Laon Systematische Sentenzen*, I Teil, Munster en Westphalie, 1919; Guibert de Nogent († 1124), *Tract. de incarnat. contra Judæos*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLVI, col. 493; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. XII, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 349 sq.; S. Bernard, *Epist. ad Hugonem de S. Victore*, c. I, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1034; Robert Pull, *Sent.*, l. III, c. II, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 766; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. I, n. 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 841. Cette doctrine existant, il serait simplement absurde de supposer qu'il ait même pu venir à la pensée de ces auteurs ou de leurs contemporains, de reculer jusqu'au jour de l'annonciation la première sanctification de la mère de Dieu, créant ainsi pour elle, mais à son désavantage, un régime d'exception. D'ailleurs, combien de témoignages positifs attestent le contraire! Saint Bruno d'Asti († 1123) déclare Marie pleine de grâce dès avant l'époque où elle devint mère : *quæ cum gratia plena sit, prius etiam quam concipiat. Comment. in Luc.*, c. I, n. 3 *P. L.*, t. CLXV, col. 341. De même Guibert de Nogent : *Non dicitur, ave gratia implenda, sed gratia plena*; dans une autre phrase il affirme à la fois la purification de Marie à l'annonciation et son union au Saint-Esprit dès le sein de sa mère : *Per Spiritum Sanctum, qui ei ex utero coaluit, id purgatur. Liber de laude sanctæ Mariæ, P. L.*, t. CLVI, col. 548, 550. Sans compter tous ceux qui parlent de cette purification et qui, en même temps, affirment la sanctification de Notre-Dame dans le sein de sa mère.

Qu'opéra donc le Saint-Esprit quand il vint sur elle au moment de l'incarnation? Pour ceux qui, avec Eadmer, étendaient la sanctification première à toute la personne de la bienheureuse Vierge, il ne pouvait être question de purification proprement dite, mais seulement d'un progrès indicible dans la sainteté et la plénitude de grâce déjà possédées, ce qu'on pourrait appeler une *surplénitude* de sainteté et de grâce. Beaucoup d'autres, sans être disciples d'Eadmer, disent la même chose; tels, Guibert de Nogent, *De laude sanctæ Mariæ*, c. VIII, *P. L.*, t. CLVI, col. 562 : *candorem munditiæ ei superexcellenter aucturus;* Rupert, *In Cant.*, l. VI, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 937 : *tunc tu et ex tunc pulchra pulchritudine divina;* Abélard, *Serm.*, I, *in Annunt.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 385 : *cum ei superiorem et excellentiorem omnibus gratiam contulerit;* S. Bernard, *Homil.*, IV, *super Missus est*, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 81 : *propter abundantioris gratiæ plenitudinem, quam effusurus est super illam.* D'autres, en beaucoup plus grand nombre, allaient plus loin; ils admettaient une purification réelle, mais privilégiée, s'étendant à toute la personne de la mère de Dieu et consistant à éteindre complètement ou du moins à lier la concupiscence, considérée comme source des péchés actuels et des mouvements déréglés, *fomes peccati : Mariam quoque totam Spiritus Sanctus in eam superveniens a peccato prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit, vel fomitem ipsum penitus evacuando, ut quibusdam placet, vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus exstiterit.* Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. III, *P. L.*, t. CXCII, col. 760. Ainsi Robert de Melun († 1162) attribuait-il à la descente du Saint-Esprit sur la Vierge, *ut nullius etiam propassionis motum sentire posset;* privilège dont elle n'aurait pas joui auparavant : *Verum ante obumbrationem Virtutis Altissimi non tantam immunitatem peccati habuit, quia in ejus carne culpæ originalis macula quantulacunque fuit. De incarnatione*, d'après un fragment cité par E. Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. II, p. 604. Plus vigoureuse est l'expression dont se sert Arnaud, abbé bénédictin de Bonneval, au diocèse de Chartres, (1144-1156) : *Spiritu Sancto obumbrante, incendium originale exstinctum est. De cardinalibus operibus Christi*, I, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 161. En ce sens, la nouvelle Ève aurait été rétablie alors dans l'intégrité primitive, *primæ creationis dignitate recepta*, comme dit Arnoul de Lisieux († 1184), *Sermo in Annunt.*, *P. L.*, t. CCI, col. 168.

Une seule question peut se poser sérieusement à l'égard de ces théologiens du XII[e] siècle qui ont admis une purification proprement dite de la bienheureuse Vierge au jour de l'annonciation : du fait qu'ils font porter cette purification sur la concupiscence, regardée par eux comme l'élément matériel du péché originel, n'est-il pas légitime d'inférer qu'ils considéraient Marie comme ayant été préalablement soumise au péché lui-même, au péché entendu strictement d'une souillure de l'âme et d'une mort spirituelle? Non, rigoureusement parlant, puisque ces théologiens ne faisaient pas consister le péché originel proprement dit dans la concupiscence seule, mais dans la concupiscence jointe au *reatus*, et que le *reatus* cessait avec l'infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme; dès lors, l'hypothèse d'une purification au jour de l'annonciation et celle d'une conception sainte quant à l'âme n'étaient pas plus incompatibles pour eux, qu'elles ne l'ont été, dans les siècles suivants, pour ceux qui, de fait, ont soutenu formellement l'immaculée conception sans se croire obligés d'admettre aussi que la mère de Dieu eût été rétablie, dès le début, dans l'intégrité primitive par l'extinction, ou plutôt l'absence de *fomes peccati.* Les deux questions sont distinctes : l'une se rapporte au moment précis où la sanctification première de Marie s'est opérée; l'autre concerne la nature, la perfection, l'étendue de cette sanctification première, abstraction faite du moment précis où elle s'est opérée. Ceci soit dit, spéculativement parlant; car si l'on tient compte de la connexion si étroite que ces théologiens établissaient entre la concupiscence inhérente à l'acte générateur et le péché originel, il devient difficile de supposer qu'ils n'aient pas maintenu cette connexion dans le cas présent; difficile surtout, s'il s'agit de ceux qui, avec Pierre Lombard, proclamaient la Vierge sujette, pendant la première période de sa vie, aux mouvements déréglés de la concupiscence et même à des fautes actuelles, bien que légères.

Une dernière remarque confirmera cette conclusion. En attribuant à la mère de Dieu une purification éminente, les théologiens du XII[e] siècle ne sont pas tous guidés par le même motif. Les uns voient en cela une affaire de haute convenance, suivant la pensée de saint Anselme : *Nempe decens erat, ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret.* D'autres obéissent à une préoccupation différente et se rattachant à une question, formulée ainsi par Pierre Lombard : *quæritur etiam de carne Verbi, an priusquam conciperetur, obligata fuerit peccato, et an talis fuerit assumpta a Verbo. Sent.*, l. III, dist. III, n. 1, *P. L.*, t. CXCII, col. 760. Ceux qui répondaient : Oui, la chair du Verbe fut soumise au péché, c'est-à-dire à la loi de la concupiscence, tant qu'on la con-

sidère comme contenue dans la chair de Marie, soumise elle-même à cette loi, ceux-là cherchaient dans la purification opérée au jour de l'annonciation un moyen d'expliquer comment la chair prise par le Verbe n'était plus chair de péché quand il la prit. Ce qu'ils avaient en vue directement, c'était donc de sauvegarder la pureté absolue du Sauveur, pureté qu'ils auraient cru compromise s'il avait reçu de sa mère une chair restant dans la condition où elle-même l'avait reçue. Ce qui montre qu'au XIIe siècle, le principal obstacle à la croyance en l'immaculée conception vint des fausses idées qui régnaient dans l'esprit d'un grand nombre sur la nature du péché originel et de la concupiscence et sur les rapports mutuels de l'un et de l'autre.

3° *Progrès de la fête.* — Qu'au XIIe siècle la conception de Notre-Dame ait été célébrée en beaucoup d'endroits, c'est là un fait incontestable : *quam populus Christi longe lateque concelebrat*, pouvait dire l'anonyme d'Heiligenkreuz. De son côté, Abélard commençait ainsi son traité : « La plupart, *plerique*, sont animés d'un tel sentiment de dévotion envers la mère du Seigneur que, non contents de célébrer sa naissance et sa mort, ils ont encore institué une autre fête pour honorer le jour de sa conception, *verum etiam diem quo concepta est, instituerint solemnem.* » Ces témoignages sont corroborés par celui d'un adversaire, le canoniste Huguccio de Pise, (évêque de Ferrare en 1190); dans une glose sur le Décret de Gratien, il reconnaît que la fête se solennise « en beaucoup de régions, surtout en Angleterre : *sicut in multis regionibus fit, præsertim in Anglia.* » Toute preuve serait superflue en ce qui concerne ce dernier pays; disons seulement que la fête de la Conception est mentionnée dans plusieurs manuscrits liturgiques postérieurs à ceux qui ont été déjà signalés et se rapportant aux monastères de Saint-Alban, vers 1160, de Westminster, vers 1189, et d'Abingdon, sur la fin du siècle.

La France rivalise avec l'Angleterre. La fête de la Conception aurait été célébré en 1140 dans l'Église de Narbonne, dit Pierre d'Alva, *Funiculi nodi indissolubilis*, p. 229, d'après un ouvrage ms. de l'évêque de Toul, André du Saussay : *Series chronologica rerum in Ecclesio occidentali gestarum circa celebratiorum Festi cultum, que mysterie immaculatæ conceptionis Smæ Dei Genitricis Mariæ, ab ipsius, Festi institutione ad hoc usque tempora.* L'assertion aurait besoin d'être confirmée. En 1154, Atton, prieur du monastère bénédictin de Saint-Pierre-de-la-Réole, au diocèse de Bazas, institue la fête en présence et par l'autorité de l'évêque, Guillaume de Tantalon (qui l'aurait aussi prescrite dans son diocèse); Atton justifie l'introduction de la nouvelle solennité par ce considérant, « que le peuple chrétien la célèbre maintenant en France *presque universellement* et avec la plus grande dévotion. » Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, Lyon, 1690, l. IV, c. II, n. 16; A. Degert, *Le culte de l'immaculée conception en Gascogne*, Auch, 1904, p. 533, 544. Affirmation emphatique dans les termes, mais confirmée pour diverses régions par des témoignages moins généraux, notamment par des missels et autres documents liturgiques conservés dans des bibliothèques publiques : à Paris, bibliothèque Mazarine, un missel parisien; à Nantes, collection Delbrel, un missel angevin; à Rouen, divers missels provenant des abbayes de Jumièges et de Fécamp ou de Rouen même, abbaye de Saint-Ouen et cathédrale, outre un sacramentaire d'Avranches, coté Xe siècle, mais avec insertion au XIIe d'une messe de la Conception, identique à celle du missel de Winchester mentionné ci-dessus, col. 1005. A. Noyon, *Notes bibliographiques*, juillet-octobre 1920, p. 307; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen*, p. 168 sq. Sans compter, pour ce qui est de la Normandie en particulier, plusieurs faits qui confirment l'extension et la solennité du culte en cette province : à Bayeux, une charte est rédigée par l'évêque Henri II (1155-1205), *in capella nostra die lune post festum conceptionis beate Marie* ». *Cartularius antiquus ecclesie Baiocensis*, édit. V. Bourrienne, t. I, p. 145; à l'abbaye de Saint-Pierre-sur-Dives, rattachée alors au diocèse de Séez, la fête est mentionnée dans un coutumier comme très solennelle; à Rouen, les archevêques Rotrou (1165-1183) et Gautier le Magnifique (1184-1207) instituent ou confirment une distribution de pain et de vin en faveur de leur chapitre pour la célébration de la fête du 8 décembre; en 1197, une procession publique se déroule le même jour dans les rues de la ville, etc. E. Vacandard, art. *Les origines de la fête*, p. 268; A. Noyon, *Les origines de la fête*, p. 28 (786). Dans la région lyonnaise, l'opposition de saint Bernard n'avait pas triomphé; au siècle suivant, Étienne de Bourbon, prédicateur dominicain, originaire de Belleville-sur-Saône, le constatait en signalant la coutume de la métropole et des églises dépendantes, qui font la fête de la Conception : *Lugdunensis ecclesie consuetudinem, que cum suis suffraganeis de conceptione eius festum facit.* A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle, publiés pour la Société de l'histoire de France*, Paris, 1879, p. 93 sq. Un calendrier de l'Église de Reims porte au 8 décembre : *Conceptio beate Marie, IX lect., IX cerei*, avec mention d'un legs fait par Gui Pied-de-Loup, qui fut chanoine en 1193 et 1197. U. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy, Martyrologe, calendrier, ordinaires et prosaires de la métropole de Reims*, Paris, 1900, p. 90. Saint-Vincent de Laon doit être ajouté, s'il s'agit bien, comme il semble, de la solennité du 8 décembre dans l'*Obituarium* de cette abbaye bénédictine; car il y est dit que l'abbé Baudoin de Retest († vers 1152) fit en mourant divers legs relatifs à des jours de fête, notamment celui de la Conception, *in Conceptione.* Dom R. Wyard, *Histoire de l'abbaye Saint-Vincent de Laon, publiée, annotée et continuée par l'abbé Cerdon*, Saint-Quentin, 1858, p. 404.

L'Allemagne apporte aussi ses témoignages. Un office de la Conception apparaît dans deux manuscrits, donnés par G. Dreves comme étant du XIIe siècle : un *Codex lat. monacens.*, provenant de Schäftlarn, en Haute-Bavière; un *Codex Virunen.* (? Friesach, en Carinthie). *Analecta hymnica*, t. V, n. 12; voir aussi t. IV, n. 65. De même une hymne ou cantique, dans un *Codex wirceburgens.* (Wurzbourg), *Ibid.*, t. XX, n. 297. A Augsbourg, la fête fut instituée au monastère de Saint-Ulrich sous l'abbé Henri (1183-1188), à la demande de l'archevêque de Mayence, Conrad von Schleyern, et du consentement de l'évêque d'Augsbourg, Udelscalk von Eschenlohe. F. G. Höynk, *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg*, Augsbourg, 1889, p. 282. On la célébrait, à la fin du siècle, à l'abbaye bénédictine de Wessobrun, en Haute-Bavière. Celest. Leutner, *Historia monasterii Wessofontani*, Augsbourg, 1753, p. 205, 235 sq. Vers l'an 1200, elle est indiquée dans un martyrologe de Seligenstadt. F. Falte, *Marianum Moguntinum*, Mayence, 1906, p. 65,

Moins nombreux sont les renseignements relatifs aux autres pays. Pour la Belgique, mention est faite dans la Chronique de Gilles d'Orval, à l'année 1142, d'une révélation privée tendant à porter l'évêque de Liége, Albéron II, à faire célébrer la fête dans son diocèse. En 1195, deux diplômes sont octroyés par

Baudoin VIII, comte de Hainaut et de Flandres, *in Conceptione gloriosæ Virginis* ou *in solemnitate Conceptionis gloriosæ Virginis Mariæ*. E. Spellman, *Belgium Marianum*, Tournai, 1859, p. 261. En Espagne, au monastère d'Hirache et dans tout le royaume de Navarre, la conception de Notre-Dame était solennisée assez peu de temps après la mort du saint abbé Vérémond, *non ita multo post ejus obitum;* mort arrivée vers 1092. *Acta sanctorum*, maii t. I, Anvers, 1668, p. 796. Enfin une hymne *In conceptione beatæ Mariæ Virginis* se trouve dans un psautier monastique du XIIe siècle, conservé aux archives de Saint-Pierre du Vatican. G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XXIII, n. 85.

Ces documents ne constituent pas autant de preuves en faveur de la croyance à l'immaculée conception; car, s'ils attestent l'existence d'un culte, ils n'en déterminent pas l'objet d'une façon précise. Dans la plupart des cas, tout se borne à une simple mention de la fête au calendrier ou autrement; par exception, quelque détail intéressant s'ajoute; ainsi, dans un missel fécampois, une préface propre où la nouvelle Ève est opposée à l'ancienne, comme la femme qui devait broyer la tête du serpent et comme la plus élevée des créatures, non moins par les privilèges reçus que par l'excellence des mérites : *hanc enim sicut omnium dignitate præcellit fastigia meritorum, ita præ omnibus privilegiorum honore sublimasti*. E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen*, p. 169. Les pièces des *Analecta hymnica* ne contiennent que des généralités; rien de plus précis que la strophe suivante, formant la première antienne des premières Vêpres dans l'office rythmé des manuscrits de Vienne et de Friesach :

Gaude, mater ecclesia,
Nova frequentans gaudia,
Lux micat de caligine,
Rosa de spina germine.

L'influence de la légende d'Helsin se trahit souvent par un renvoi à l'office de la Nativité, avec changement de ce nom en celui de Conception; parfois même l'histoire est rappelée, comme dans le *Codex Wirceburgen.* :

Concipitur hodie
Nova mater gratiæ
Quæ mandavit
aiens Elsino
Desperanti
in motu marino
Ut coleret ereptus
diem istum omnino.

Le jour indiqué dans la vision d'Helsin, le huit décembre, et l'interprétation supposée couramment par les partisans de la fête, reportaient naturellement l'esprit vers la conception première ou charnelle de Marie. Cette circonstance ne fut pas indifférente au mouvement d'opposition que nous avons rencontré dans la première moitié du XIIe siècle et qui se poursuivit dans la seconde. En Allemagne, vers 1152, nous trouvons comme principal adversaire connu le bénédictin Pothon ou Boto, non pas de Prüm, suivant la version courante, mais de Prüfening, près Ratisbonne. Reprochant amèrement aux moines de son temps l'introduction de fêtes nouvelles, comme celles de la Trinité et de la Transfiguration, il continue : « Certains ajoutent même, ce qui semble plus absurde, la fête de la Conception de sainte Marie : *additur his a quibusdam, quod magis absurdum videtur, festum quoque conceptionis sanctæ Mariæ.* » *De statu domus Dei*, l. III, *in fine;* voir *Magna bibliotheca veterum Patrum*, Paris, 1644, t. IX, col. 588. Que l'opposition ne soit pas restée sans résultat, nous l'apprenons de Césaire († vers 1240), religieux cistercien d'Heisterbach, abbaye située dans le territoire des Sept-Montagnes, Siebengebirge, au diocèse de Cologne. Pierre de Alva nous a conservé, *Radii solis*, p. 2218 sq., quelques fragments de sermons inédits que ce moine prêcha ou composa, probablement au début du XIIIe siècle. Dans un premier discours il parle des fêtes de la Vierge célébrées actuellement, puis il ajoute qu'auparavant le jour de la Conception était aussi fêté, et fêté avec beaucoup de solennité, mais que, l'Église l'ayant ainsi réglé, cette dernière fête est maintenant abolie : *B. Virginis solennitas dies Conceptionis ejus fuit, qui valde celebris fuit usque ad tempora nostra, sed nunc judicio Ecclesiæ abolita.* Dans un second discours, l'orateur expose la controverse relative à cette solennité. Les uns, « tout en admettant que la concupiscence inhérente à l'acte conjugal est mauvaise, comme chose honteuse et peine du péché, ne veulent cependant ni lui donner le nom ni lui reconnaître le caractère de péché, quand l'acte est accompli comme il convient, en vue de propager la race humaine, car les trois biens du mariage, *fides, proles et sacramentum*, excusent de toute faute la délectation sensuelle qui se mêle à la génération. Appuyés sur cette considération et comprenant qu'il ne peut y avoir de péché dans une chose inanimée, tel qu'est le germe conçu, ceux qui nous ont précédés, désirant honorer le Sauveur que la Vierge a conçu du Saint-Esprit, jugeaient sainte et vénérable la conception charnelle de la Vierge elle-même ». A quoi les autres répondaient que, « dans la matière conçue, chose inanimée, il ne peut y avoir ni sainteté, ni vertu, ni grâce, et c'est pour cela que, sur l'avis d'hommes prudents, la fête de la Conception de la bienheureuse Vierge Marie a été, suivant qu'il a été dit, abolie de nos jours. » Que faut-il entendre par ce *jugement de l'Église* en vertu duquel la fête de la Conception avait été abolie dans le milieu où vivait Césaire? Sous quelle forme la prohibition s'était-elle produite et quelle en avait été la portée? Autant de points sur lesquels le moine d'Heisterbach ne nous renseigne pas; son témoignage n'en est pas moins précieux, et parce qu'il affirme un fait arrivé de son temps, et parce qu'il montre expressément qu'à cette époque-là tous, défenseurs et adversaires de la fête, avaient directement en vue la conception première ou charnelle de Marie.

En France, le mouvement d'opposition avait amené un résultat semblable. Jean Beleth, docteur parisien. reconnaissait en 1160 cinq fêtes de la Vierge comme authentiques et approuvées, puis ajoutait : « Certains ont parfois célébré, et peut-être célèbre-t-on encore la fête de sa Conception, mais celle-là n'est ni authentique ni approuvée; il semble même qu'elle serait plutôt à prohiber, car Marie fut conçue dans le péché, *immo enimvero prohibendum potius esse videtur, in peccato namque concepta fuit.* » *Rationale divinorum officiorum*, c. CXLVI, *P. L.*, t. CCII, col. 149. De fait, Maurice de Sully, successeur de Pierre Lombard sur le siège épiscopal de Paris (1160-1196), interdit la fête de la Conception dans son diocèse, ou du moins dans sa cathédrale, « en se basant sans doute sur l'opinion doctrinale qui régnait parmi les théologiens de Paris. » H. Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, p. 32. Conjecture favorisée par un passage où Guillaume d'Auxerre († 1231 ou 1232) met une connexion entre l'acte prohibitif de Maurice de Sully et la conception de Marie comme faite dans le péché : *Per actum enim concupiscentiæ, non de Spiritu Sancto concepta fuit, et ideo contraxit peccatum originale, et ideo Mauritius episcopus Parisiensis prohibuit ne festum Conceptionis ejus celebraretur in ecclesia Parisiensi. Summa de officiis ecclesiasticis.* l. III, c. III, d'après Pierre de Alva, *Radii solis*, p. 738.

Même attitude, en Italie, de la part des canonistes. Commentant le Décret de Gratien, *De consecratione*, dist. III, c. I, *Pronuntiandum*, Huguccio de Pise remarque, à propos du mot *Nativitas*, qu'il n'est pas fait mention de la conception, et qu'il ne faut pas la fêter; la raison en est, que Marie fut conçue dans le péché, comme les autres saints, sauf Jésus-Christ seul : *et hæc est ratio, quia in peccatis concepta fuit, sicut et ceteri sancti, excepta unica persona Christi.* Sicard († 1215), évêque de Crémone en 1185, fait la même remarque que Jean Beleth sur la célébration de la fête par un certain nombre dans le passé, et peut-être encore dans le présent, *ob revelationem cuidam abbati in naufragio factam;* il déclare également que la fête manque d'autorité, *non est authentica*, puis, faisant plutôt l'office de rapporteur que celui de juge, il ajoute : « Bien plus, certains estiment qu'il faudrait la prohiber, Marie ayant été, disent-ils, conçue dans le péché : *imo videtur aliquibus prohibenda, dicentibus quod fuerit in peccato concepta.* » *Mitrale*, l. IX, c. XLIII, *P. L.*, t. CCXIII, col. 421.

Cette opposition, motivée uniquement sur ce que Marie fut conçue dans le péché, amena sans doute le changement de position qu'on peut remarquer dès lors chez les défenseurs de la fête. Deux méritent d'être indiqués. L'un est l'auteur pseudo-anselmien du *Sermo* ou *Epistola de conceptione beatæ Mariæ*, pièce signalée col. 1002. Une distinction notable apparaît dans la partie apologétique qui suit le récit des miracles : autre est la conception *humaine*, autre la conception *spirituelle*. L'une répond immédiatement à l'acte générateur, *una qua carnalis copula viri et mulieris agitur;* l'autre se rapporte à l'âme créée pure et unie au corps par Dieu, *alia qua spiritualis anima nova et pura Deo operante corpori divinitus adjungitur.* Si l'on se refuse à célébrer la première conception, comme ayant été charnelle, *idcirco quod carnalis exstitit*, qu'on consente du moins (surtout dans l'ignorance où beaucoup sont du moment précis où elle s'est faite) à célébrer en ce jour la seconde, *saltem placeat celebrare ejus animæ spiritualem creationem corporisque cum anima copulationem*, *P. L.*, t. CLIX, col. 322. La distinction était sérieuse et d'une réelle importance; elle pouvait faire tomber certaines objections, tout en maintenant le sens immaculiste de la fête, puisque la vénération s'adressait à Marie déclarée sainte au premier instant de son existence, comme personne humaine. Mais, dans la pensée de l'auteur, ce n'était là qu'un moyen terme, énoncé par esprit de conciliation; car lui-même, dans sa conclusion finale, proposait l'une et l'autre conception à la vénération des fidèles en la solennité du 8 décembre : *Celebremus igitur (dilectissimi) hodie dignis officiis utramque ejus conceptionem venerabilem, spiritualem videlicet et humanam.* La distinction introduite n'empêchait donc pas l'auteur anonyme de maintenir, en substance, la position d'Eadmer et d'Osbert. On pouvait aller plus loin, en appliquant le terme de conception *spirituelle* à une sanctification de Marie dès le sein de sa mère, mais postérieure à la conception même humaine ou conception consommée, et fêtée cependant le huit décembre par anticipation. Ainsi comprise, la solennité se distinguerait encore de celle de la nativité, puisqu'elle aurait un objet différent, mais ce ne serait plus, à proprement parler, une fête de la *Conception;* ce serait une fête de la *Sanctification* de Marie.

Cette manière de voir apparaît, sur la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe, dans un ouvrage inédit d'Alexandre Neckam (parfois Nequam). Né au territoire de Saint-Alban en 1157, ce personnage vint à Paris pour ses études; passé maître, il y débuta dans l'enseignement vers 1180. Rentré dans sa patrie, il fut successivement professeur à Dunstable, à Saint-Alban et à Oxford. Il se fit, on ne précise pas à quelle époque, chanoine régulier de Saint-Augustin, devint en 1215 abbé de Cirencester et mourut en 1217. Il est l'auteur de douze hymnes *De beata Maria Virgine*, dont la seconde contient cette strophe singulièrement expressive :

Salve gemma virginum,
Vera salus hominum,
Semper vernans rosa.
Inter spinas lilium,
Supernorum civium
Laus, lux gratiosa.

G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XLVIII, n. 276.

Cependant, c'est ailleurs qu'il faut chercher la pensée expresse de Neckam. Après avoir cessé d'enseigner, il composa un commentaire sur le Cantique des cantiques, conservé manuscrit à Oxford, Bodleian et Balliol College, et à Londres, biblioth. de Lambeth : *Alexandri Neckam expositio super Cantica canticorum in laudem gloriose et perpetue virginis et matris et de mysterio incarnationis Domini.* Voir A. Noyon, *Notes bibliograph.*, mai 1914, p. 213. Guillaume de Ware paraît se référer à cet écrit, lorsque, dans sa *Quæstio* sur la Conception de Marie, il dit de Neckam : « Sur la fin de sa vie, il expliqua de la bienheureuse Vierge ces paroles du Cantique : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te, neque actualis neque originalis.* » Les mots *in ultimo vitæ suæ* contiennent une allusion à un changement d'opinion de la part du docteur anglais; changement qu'on attribua plus tard à une intervention directe de Notre-Dame, comme on peut le voir dans un récit publié par le P. Thurston, *Eadmeri tractatus.* Append. II, p. 99. La chose fut beaucoup plus simple, d'après Neckam lui-même. Il nous apprend dans le IVe chapitre de son commentaire, qu'étant maître à Oxford, il posait en adversaire de la fête de la Conception, en particulier il prétendait faire son cours le huit décembre comme tout autre jour; mais il advint que, chaque année, il fut pris d'un malaise subit et dut renoncer à sa classe. Cette coïncidence, jointe aux remontrances de sages amis, le fit réfléchir et il changea complètement d'attitude. Il semble même que le souci de justifier ce revirement ne soit pas absent des trois chapitres où il traite la question : III. *Quod beate Virgo sanctificata fuerit in utero matris;* IV. *De conceptione beata Virginis et eiusdem nativitate;* V. *Item de conceptione beate virginis.*

Neckam affirme d'abord, comme le titre du Ier chapitre l'indique, « que la bienheureuse Vierge fut sanctifiée dans le sein de sa mère. » A l'objection tirée de l'*Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, etc., il répond, un peu plus loin, que ce texte et d'autres semblables énoncent une loi générale, mais sans préjudice des cas spéciaux où l'exception peut se produire : *nullum generant præjudicium specialibus casibus, maxime cum sæpissime ei quod generaliter proponitur per speciem derogetur.* Sans compter, ajoute-t-il, l'appui que fournit l'affirmation de saint Augustin : *Volo, ut quociens de peccatis agitur, nulla de beata Virgine mentio fiat.* Réponse qui, prise en soi, ne vaut pas moins pour une conception sainte que pour une naissance sainte. En fait cependant, le commentateur n'affirme, au chapitre IIIe, qu'une sanctification de Marie dans le sein de sa mère *après infusion de l'âme*, *post anime infusionem.* Quelle peut être la portée exacte de ces derniers mots, nous le chercherons plus loin; mais une objection en sortait naturellement contre la fête : Si Marie ne fut sanctifiée qu'après infusion de l'âme, comment peut-on solenniser sa conception? *Unde querele quorundam admirantium qua fronte instauretur sollempniter a nonnullis festum de conceptione Virginis.* Il faut, répond-il, distinguer

trois acceptions du mot : *Est conceptio seminum, est conceptio naturarum, est conceptio spiritualis.* Inutile de définir la première, assez connue des fils d'Adam. Il y a conception *des natures*, quand l'âme est unie au corps et que ces éléments, si hétérogènes d'ailleurs, concourent à former une seule personne. (Notons en passant, que Césaire d'Heisterbach emploie aussi l'expression dans son sermon IIe et qu'il l'explique de la même façon, mais en déterminant l'époque où, suivant les idées du temps, l'union de l'âme et du corps s'opère pour les femmes : *Secunda conceptio est naturarum, quando sexagesima die anima infunditur carni).* Enfin il y a conception *spirituelle*, quand une personne sanctifiée reçoit, par faveur spéciale, le don de la sanctification dans le sein de sa mère charnelle, ou que, renaissant dans les ondes salutaires du baptême, elle est conçue dans le sein de notre sainte mère l'Église.

Ces notions établies, Neckam répond aux adversaires de la nouvelle fête : Pourquoi ne pourrait-on pas légitimement vénérer Marie en raison de sa conception spirituelle, c'est-à-dire de sa sanctification dans le sein de sa mère? *Quis enim inficiari poterit de iure sollempnitatem instaurandam esse ratione sanctificationis qua beata Virgo sanctificata est in utero?* La fête, il est vrai, se célèbre le huit décembre, mais, par une interprétation juridique fondée sur certaines analogies, ne peut-on pas reporter l'instant de la conception charnelle et celui de la conception des natures à l'instant de la conception spirituelle? Interprétation bonne *ad hominem*, mais qui ne maintenait pas la fête de la Conception telle qu'elle était comprise par ceux qui s'appuyaient sur la révélation faite à l'abbé Helsin, révélation que Neckam prétendait respecter : *Absit etiam ut fabulosam esse pronuntiemus aut sentiamus illam revelationem que abbati elsino facta esse perhibetur.* Il ajoute donc qu'on peut aussi vénérer la conception de Marie *prout ipsi intelligunt*, en rapportant la solennité au jour même où la Vierge commença d'être conçue. Là il se retrouve, sur beaucoup de points, en communauté d'idées et d'arguments avec Eadmer, Abélard et les autres. Au moment où la parcelle de chair qui formera le corps de la mère de Dieu commence à jouir d'une existence propre, n'y a-t-il pas lieu de se réjouir et de rendre grâces à Dieu, surtout si l'on a égard aux circonstances merveilleuses qui ont précédé ou accompagné cette conception première? Si l'on vénère à bon droit les ossements des saints, ne peut-on pas vénérer aussi ce germe précieux?

L'objection déjà indiquée : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea,* revenait naturellement ici, et plus forte. L'abbé de Cirencester rappelle la doctrine que, dans son enseignement public, il a professé sur l'acte conjugal : fait par un motif louable, cet acte peut être méritoire de la vie éternelle; que dire donc, quand il est accompli par un couple tel que saint Joachim et sainte Anne? Peut-être dira-t-on que même dans ce cas, l'acte ne peut avoir lieu sans qu'il s'y mêle au moins quelque faute vénielle; mais pourquoi? quelle impossibilité y a-t-il à ce que, accompli sous l'impulsion du Saint-Esprit et en esprit d'obéissance, l'acte soit exempt de tout péché? A supposer même que la paille du péché véniel en fût inséparable, suivrait-il de là qu'il ne pourrait y avoir dans le fruit ni valeur ni vertu? Et l'apologiste de conclure : Ils n'agissent donc pas d'une façon indiscrète, mais louable, ceux qui célèbrent avec piété et dévotion la conception de la mère de Dieu.

Neckam fait des réserves; il refuse de suivre certains partisans de la fête, ceux qui, pour expliquer comment la chair de Marie fut pure dès le début, recouraient à la théorie, exposée col. 1019, d'une préservation médiate en Adam : *astruendo non totam carnem prothoplasti esse corruptam, sed quamdam particulam in pristina mundicia perstitisse reservatam, ut ei anima beate Virginis tempore preordinato infunderetur.* Et comme le germe réservé à Marie avait dû rester pur au cours des siècles, il avait fallu que dans aucun de ses ancêtres, il n'y eût eu une chair entièrement corrompue : *nullius igitur patrum tota corrupta est, ut aiunt, ex quibus per carnalem propagationem beata Virgo descensura, sed in quolibet illorum reservabatur predicta particula, non solum munda, sed mundissima.* L'abbé de Cirencester rejette cette explication pour des raisons théologiques d'inégale valeur; la plus notable est que, dans cette hypothèse, la bienheureuse Vierge aurait été, dès le premier instant de son existence, exempte *de toute tache du péché*, soit originel soit actuel, et c'est là un privilège exclusif du Christ : *Secundum et hanc traditionem immunis fuit beata Virgo, semper ex quo fuit, ab omni labe peccati et originali et actuali. Sed hoc soli Christo convenire asseveramus.* Ce n'est pas que l'exemption parfaite de toute tache du péché ait manqué à Marie, mais elle n'a joui de ce privilège insigne qu'après l'incarnation du Verbe : *Revera ex quo Verbum in ipsa conceptum est, plenissime ab omni labe peccati mundata est, quia ipsa mundicia, qui est filius Dei, ipsam replevit, ipsam mundavit.*

Est-ce à dire que jusqu'à ce moment-là, l'âme de Marie aurait été souillée du péché originel? Ce n'est évidemment pas la pensée d'un théologien qui soutient *ex professo* la sanctification de la Vierge dans le sein de sa mère. Ce qu'il nie directement, c'est l'absence de toute tache dès le début, sans doute parce qu'il considère la concupiscence comme inhérente à toute chair humaine, celle du Sauveur exceptée. S'ensuivait-il pour Neckam, indirectement et par voie de conséquence, que l'âme de Marie contracta elle-même la tache héréditaire au moment où elle fut unie à cette chair soumise à la loi du péché? Tout dépend du sens qu'il donnait à l'affirmation émise auparavant : *Sanctificata est igitur beata Virgo in utero materno post anime infusionem.* Entendait-il une postériorité dans le temps ou une simple postériorité de nature. Dans le second cas, il n'aurait pas nié le privilège tel qu'il a été défini; dans l'autre, il l'aurait nié, et c'est là ce que semblent supposer les expressions dont il se sert. Il est vrai qu'au l. IV, c. XVI, il applique à Notre-Dame ce verset du Cantique : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Mais il parle alors de son assomption, et il n'emploie pas les mots que Guillaume de Ware lui attribue : *neque actualis neque originalis.* Il ne parle que du péché véniel, et pour le temps qui suivit l'incarnation du Verbe : *Attendens filius desiderium matris, eam ad se vocat; prius tamen ostendit in ipsa nullam esse maculam, ut evidens sit eam dignam esse præsentia regis omnium. Anima enim que cum macula venialis culpe recedit ab ergastulo corporis, transibit per ignem purgatorii, ibi purganda antequam conspectui regis presentetur, licet virtutum claritate multa refulgeat. Ex quo beata Virgo tota in corpore et in anima mundata concepit ipsam mundiliam, nulla fuit in ea macula etiam venialis culpe. Tota pulchra fuit ex quo effecta est mater pulchritudinis.* Plus claire encore est la conclusion, quand on rapproche des passages précédents une glose sur le psaume IV, citée par le P. Noyon, p. 221 : *Anima ergo eius statim ex quo infusa est corpori originale habuit peccatum, ex quo mundata est in utero.* Dès lors la conception spirituelle s'oppose, non seulement à la conception charnelle, mais encore à ce que Neckam appelait la conception des natures (conception consommée), et la fête, envisagée de ce point de vue, n'est plus, à proprement parler, qu'une fête de la sanctification

de Marie. Manière de voir dont il faudra désormais tenir compte, car elle se rencontrera parmi les théologiens qui regarderont la Vierge comme sanctifiée avant sa naissance sans admettre qu'elle fut sainte en sa conception.

4° *État du problème à la fin du XII[e] siècle.* — Eadmer et les autres champions de la Vierge immaculée n'avaient pas seulement affirmé la pieuse croyance; ils l'avaient présentée sous une forme propre à lui concilier beaucoup de sympathies, surtout parmi ceux qui aimaient à envisager la question sous un aspect moins spéculatif que pratique, en faisant large part aux intuitions de la piété. Ils avaient ébauché des preuves dont quelques-unes devaient rester, particulièrement la preuve de convenance, fondée sur les intimes relations qui ont existé, et telles qu'elles ont existé dans l'ordre actuel, entre le Sauveur et sa mère, entre le nouvel Adam et la nouvelle Ève. Mais tout, chez eux, ne fut pas d'égale valeur. Dans ce premier stade de la grande controverse, il était arrivé ce qui arrive presque toujours quand un problème complexe, resté longtemps dans l'ombre, devient l'objet d'une discussion publique : la lutte s'engage sur un terrain plus ou moins vague, et les obstacles surgissent. Dans le cas présent, la difficulté venait du problème pris en lui-même, problème insuffisamment étudié jusqu'alors; elle vint aussi, accidentellement, de la façon dont le problème fut posé et résolu par les premiers apôtres du privilège marial.

Un théologien contemporain a dit, en parlant de l'immaculée conception, qu'au début de la théologie scolastique, l'état de la question ne fut pas clairement établi, *non fuit clare determinatus*. Christ. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante et elevante*, n. 323, 2[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899. La remarque est d'une incontestable justesse. Ces formules : Marie *conçue sans péché*, Marie *exempte du péché originel*, ont pour nous un sens simple et précis, maintenant que la valeur des termes a été fixée par l'usage commun ou par les déterminations du magistère ecclésiastique. Qu'il en allât autrement au XII[e] siècle, ce qui précède l'a montré surabondamment. Des obscurités résultaient alors, et résultent encore maintenant pour nous, des acceptions multiples où l'on prenait les termes de conception et de péché; acceptions souvent dépendantes, soit de fausses idées sur la nature de la concupiscence et du péché originel, soit de théories purement philosophiques sur la génération, en particulier sur le développement progressif de l'embryon humain et sur l'époque où se réalise l'union de l'âme et du corps. Les défenseurs de la fête prétendaient la justifier en soutenant que la *conception* de la bienheureuse Vierge fut *sainte*, mais de quelle conception parlaient-ils, et de quelle sainteté? Car la sainteté qui convient à la chair, terme immédiat de la conception initiale, n'est pas la sainteté qui peut convenir à l'âme, unie au corps au moment de la conception consommée. C'est seulement à la fin du siècle, dans l'*Epistola* du pseudo-Anselme et dans le commentaire d'Alexandre Neckam, que nous avons rencontré une distinction entre la conception *charnelle* et la conception *spirituelle*, avec cette particularité que le second semble ramener la conception spirituelle à une simple sanctification de Marie dans le sein de sa mère, et que le premier retombe dans les mêmes équivoques que ses devanciers en appelant saintes deux conceptions diverses, dont l'une concerne la seule chair, tandis que l'autre suppose l'âme créée par Dieu, ornée de la grâce sanctifiante et unie au corps.

Posée sans précision suffisante, la question ne pouvait être parfaitement résolue. Influencés à la fois par les idées qui prévalaient de leur temps et par l'insistance avec laquelle leurs adversaires répétaient cette objection : œuvre de parents soumis à la loi de la concupiscence, la conception de Marie ne saurait être sainte, les défenseurs de la fête et de la croyance se préoccupèrent surtout de soustraire la chair de Notre-Dame, soit à une souillure provenant de la concupiscence actuelle des parents, soit à une empreinte morbide contractée dans Adam. De là vinrent les hypothèses que nous avons rencontrées : celle d'une conception active sans délectation sensuelle de la part de saint Joachim et de sainte Anne, et celle d'une préservation initiale de la parcelle de chair qui devait former le corps de la bienheureuse Vierge et celui de son divin fils. Arbitraires ou bizarres, ces hypothèses étaient, en outre, absolument insuffisantes pour expliquer une conception sainte, dans le sens théologique du mot, et positivement opposée au péché originel proprement dit; car cette sainteté-là ne va pas, dans l'ordre actuel, sans la grâce sanctifiante, et celle-ci ne peut être que dans l'âme.

Ces singularités ne se rencontrent pas chez tous; Eadmer, en particulier, s'était abstenu de toute explication positive et s'en était remis simplement à la sagesse et à la puissance divines. Mais sa doctrine n'échappait pas à un autre inconvénient, celui de laisser dans l'ombre un aspect important du problème. En affirmant que la mère de Dieu avait été purifiée par une application anticipée des mérites de son fils, l'unique rédempteur, saint Anselme l'avait implicitement comprise parmi les rachetés. Il fallait tenir compte de cette donnée et montrer qu'elle était conciliable avec l'exemption du péché originel, si l'on voulait rendre le privilège de l'immaculée conception théologiquement acceptable. En d'autres termes, deux vérités devaient s'harmoniser : d'un côté, Marie sainte ou exempte du péché dans sa conception; de l'autre, Marie rachetée par Jésus-Christ. Si les docteurs immaculistes du XII[e] siècle se préoccupèrent de sauvegarder la première de ces vérités, ils négligèrent l'autre à tel point qu'ils semblent n'y avoir pas songé; ce qui, au siècle suivant, donnera prise à la critique des grands maîtres. Une nouvelle période de discussion était donc nécessaire, pour que le sens exact du privilège fût fixé et que, dégagée des idées fausses ou accessoires et en même temps complétée, la vraie doctrine pût être établie et justifiée.

Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, c. IV, a. 3; Kellner, *Heortologie*, p. 190 sq.; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, dans la *Revue des questions historiques*, 1897, t. LXI, p. 170 sq.; *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*. II. dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 257 sq.; A. Noyon, *Les origines de la fête de l'immaculée conception en Occident*, extrait des *Études* du 20 septembre 1904; *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'immaculée conception*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, mai 1914, p. 213-221 : IV. Les commentaires d'Alexandre Neckam; juillet-octobre 1920, p. 293-308, VI. (La doctrine de l'immaculée conception au XII[e] siècle); du même, dossier ms. comprenant des extraits d'auteurs et les résultats d'une enquête sur la fête de la Conception en France, cf. *Bulletin*, juillet-octobre 1920, p. 306; H. Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, Paris, 1904; Edm. Speelman, *Belgium Marianum. Histoire du culte de Marie en Belgique*, Tournai, 1859; A. Degert, *Le culte de l'immaculée conception en Gascogne*, dans la *Revue de Gascogne*, nouv. série, Auch, 1904, t. IV, p. 529-562.

III. XIII[e] SIÈCLE : l'opposition des grands scolastiques. — Nous arrivons au point critique dans le développement de la controverse, à l'époque visée par le patriarche Anthime de Constantinople, dans la *Lettre encyclique patriarcale et synodale du très saint-siège apostolique et patriarcal*, Constantinople, 1895 : « L'Église papale a encore innové, il y a quarante ans

à peine, en établissant, au sujet de l'immaculée conception de la Vierge Marie, mère de Dieu, un dogme nouveau, qui était inconnu dans l'ancienne Église et qui avait été jadis violemment combattu même par les plus distingués théologiens de la papauté. » Allusion manifeste aux grands scolastiques du XIIIe siècle. La difficulté qu'ils soulèvent se rapporte principalement à la doctrine de l'immaculée conception, mais elle s'étend aussi à la fête, considérée soit en général dans sa légitimité, soit plus particulièrement dans son objet.

1° *La controverse doctrinale au XIIIe siècle.* — A part le texte du bienheureux Oglerio rapporté col. 1026, texte qui peut dater des années où il fut abbé de Lucedio (1205-1214), on ne trouve à cette époque rien de précis en faveur de la pieuse croyance. Guillaume de Ware nomme Robert Grossetête, évêque de Lincoln de 1235 à 1253; personnage important dont le témoignage aurait d'autant plus d'intérêt, qu'il se montra le protecteur des premiers franciscains venus à Oxford, en 1224, et qu'il fut même leur professeur de théologie pendant quatre ou cinq années. Malheureusement Ware ne parle que par ouï-dire : *Lincolniensis, ut dicitur, hoc posuit*, et sans fournir aucune indication qui permette de contrôler l'assertion. D'autres font de saint Antoine de Padoue († 1231) un partisan du glorieux privilège, mais en s'appuyant sur des textes qui n'ont rien de décisif. Dans un sermon sur la nativité de Marie, le grand thaumaturge lui applique ce verset : *Et quasi luna plena in diebus suis lucet*, Eccli., L, 6, en ajoutant cette glose : *Beata Maria dicitur luna plena, quia ex omni parte perfecta. Luna ideo imperfecta et semiplena, quia habet maculam et cornua. Sed gloriosa Virgo nec in sua nativitate habuit maculam, quia in utero matris fuit sanctificata, ab angelis custodita, nec in diebus suis cornua superbiæ, et ideo plena et perfecta lucet. S. Antonii Pat. Thaumaturgi sermones dominicales et in solemnitatibus*, Padoue, 1895 sq., t. III, *Sermones in laudes beatissimæ Mariæ virginis*, p. 696. D'après ce texte, la bienheureuse Vierge fut sanctifiée dans le sein de sa mère, mais rien n'indique que la sanctification ait eu lieu en même temps que la conception. Pour trancher l'équivoque, l'éditeur recourt à un autre sermon où, après avoir rapporté la célèbre phrase de saint Augustin : *Excepta itaque*, etc., l'orateur ajoute : *Illa autem gloriosa Virgo singulari gratia præventa est atque repleta, ut ipsum haberet ventris sui fructum, quem ex initio habuit universitatis Dominum. Beatus ergo venter, de quo in suæ matris laudem Filius dicit in Canticis. : Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis. Ibid.*, t. I, *Domin. III in Quadrag.*, p. 89. Il suit de là que, d'après saint Antoine, Marie fut prévenue et remplie d'une grâce singulière en vue de sa maternité future, mais il n'est pas dit que ce fut dès le premier instant de son existence, et la seule expression de *grâce singulière* ne suffit pas, pour permettre de conclure sûrement dans un sens immaculiste. Du reste, c'est là un détail secondaire en face du problème général que soulève la doctrine des grands scolastiques. Comme il y a divergence d'avis, il importe de séparer les questions : celle de l'enseignement pris en lui-même et celle de l'interprétation qu'il en faut donner.

1. *L'enseignement des grands scolastiques.* — Les théologiens du XIIIe siècle traitent ordinairement le problème à propos de la sanctification de Marie, soit dans leurs commentaires sur le IIIe livre des Sentences, dist. III, soit dans la IIIe partie de leurs Sommes théologiques; parfois encore dans des *Quodlibeta*, à propos de la fête de la Conception. Quand eut lieu la première sanctification de la mère de Dieu, avant ou après l'animation, qui se fait par l'infusion de l'âme dans le corps suffisamment développé? Telle est la forme générale sous laquelle la question est posée. Mais ces deux moments principaux : *ante animationem* et *post animationem*, sont souvent décomposés en plusieurs autres. Ainsi, à supposer que la sanctification n'ait eu lieu qu'après l'animation, il reste à déterminer si elle a précédé la naissance extérieure, *ante nativitatem*, si elle s'est faite dans le sein maternel, *in utero*. Disons immédiatement que nulle divergence n'existe sur ce dernier point; les princes de l'École et leurs disciples affirment que la bienheureuse Vierge fut sanctifiée dans le sein de sa mère; tous disent qu'on ne pourrait raisonnablement refuser à la mère de Dieu un privilège accordé à Jérémie et à Jean-Baptiste. De nouvelles hypothèses se présentent dans le cas où la sanctification aurait eu lieu avant l'animation : *ante conceptionem* (ou *ante uterum*), *in conceptione, post conceptionem ante animæ infusionem*. Dans cette terminologie, le mot de *conception* se rapporte nécessairement à la conception première ou charnelle, considérée en elle-même ou dans son terme propre, puisque la conception consommée est logiquement postérieure à l'animation. La chose est d'ailleurs expressément affirmée par Alexandre de Halès, *Summa*, IIIa, q. IX, m. II, a. 2 : *Conceptio dicit commixtionem, quæ est in principiis seminalibus viri et mulieris*. Cela étant, que peut signifier cette question, posée par le même théologien, a. 1 : *Utrum B. Virgo ante suam conceptionem sanctificata fuerit?* « Elle n'a pas pu être sainte avant d'exister, et elle n'existait pas avant d'avoir été conçue, » avait objecté Bernard, col. 1012. Objection d'autant plus sérieuse, que les théologiens du XIIIe siècle entendaient parler d'une sanctification proprement dite, ayant l'âme pour sujet.

L'explication de cette antilogie apparente aura l'avantage de nous faire voir nettement l'étroite connexion qui existe entre la position prise par les grands scolastiques à l'égard de la conception de Marie et la façon dont les défenseurs de la pieuse croyance l'avaient auparavant comprise et proposée. « Le péché n'est pas formellement dans la chair, remarque Alexandre de Halès, *Summa*, Ia, q. XI, m. III, mais on peut dire qu'il y est virtuellement, *causaliter*, en ce sens que la chair contient ce qui, plus tard, amènera le péché dans l'âme, *quia in carne est unde postea contrahit anima peccatum.* » La sainteté peut se trouver dans la chair de la même façon, comme l'expose très clairement Richard de Middletown, *In. IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, § *Respondeo : Sicut peccatum potest dici esse in aliquo, sicut in subjecto, secundum quem modum est in sola rationali vel intellectuali natura, et sicut in causa, secundum quem modum dicitur esse in carne infecta, sic carnem Virginis ante animationem fuisse sanctificatam dupliciter potest intelligi : uno modo ita quod ante animationem facta fuerit subjectum sanctitatis... Alio modo ita quod illi carni fuerit data aliqua dispositio per quam esset in anima sibi unienda sanctitatis causativa.* Ainsi peut-on dire d'une chose qu'elle est sanctifiée, en deux sens très différents : d'abord, en elle-même, comme propre sujet de sainteté; puis médiatement et virtuellement, *in causa*, en ce sens qu'un principe de sainteté existant pourra entraîner la sainteté dans l'effet qu'il produira. C'est précisément dans ce second sens que les apologistes du XIIe siècle avaient parlé d'une sanctification préventive de la mère de Dieu, soit dans Adam, par la préservation d'une parcelle de chair, soit dans ses propres parents, par la supposition d'un acte générateur saint ou par l'exclusion, dans cet acte, de tout élément qui pût souiller la chair, terme immédiat. Au même ordre de sanctification préventive se rattache la théorie signalée par Albert

le Grand, *In. IV Sent.*, l. III, dist. III, a. 4 : *An caro B. Virginis fuit sanctificata ante animationem, vel post?* Conçue comme les autres, Marie aurait contracté le péché originel virtuellement dans sa chair, *in causa et materia corporis;* mais au moment de l'animation, le Saint-Esprit plus agile que tout mouvement, *omnibus mobilibus mobilior*, Sap., VII, 24, aurait préalablement purifié la chair, pour qu'elle ne pût infecter l'âme de la tache originelle, *ut animam reatu originali inficere non posset.*

Ce sont ces théories qui expliquent pourquoi et dans quel sens les théologiens du XIIIe siècle se sont demandé, si la bienheureuse Vierge avait été sanctifiée avant sa conception (première), ou dans sa conception, ou avant l'animation. Rien de plus évident, si l'on prend leurs conclusions avec les objections qui les précèdent et qui rappellent les arguments des adversaires réfutés; car la plupart de ces arguments, et les plus caractéristiques, viennent des apologistes du XIIe siècle. Prenons, par exemple, ceux que saint Thomas s'objecte dans la *Somme*, IIIa, q. XXVII, a. 2 : *Utrum B.-Virgo fuerit sanctificata ante animationem.* Le premier est tiré surtout de Jérémie, I, 5 : *Priusquam te formarem in utero, novi te;* il apparaît dans le sermon attribué à Pierre Comestor : *Jeremias igitur ante formam hominis formam suscepit divinæ notionis... Benignus Dominus qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt; ante præveniens gratia, quam donans vitam.* Le second argument consiste dans l'assertion de saint Anselme relative à la souveraine pureté dont il convenait que la mère de Dieu fût ornée, *De conceptu virginali*, c. XVIII; le texte avait été utilisé par les défenseurs du privilège, notamment par Gauthier de Saint-Victor, col. 1028. L'existence de la fête de la Conception fournit le troisième argument; tous nos apologistes s'en étaient servis. Le quatrième et dernier est le plus caractéristique : *Si radix sancta, et rami*, Rom., XI, 16; nous l'avons rencontré dans le premier des traités conservés à Heiligenkreuz, col. 1022.

Une dernière manière de voir est signalée par saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, p. I, a. 1, q. II : sanctification directe de l'âme qui, dans un même instant aurait été créée et ornée de la grâce sanctifiante, puis unie au corps, *in instanti suæ creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni;* de la sorte, la grâce de la sanctification précédant logiquement l'union, aurait prévenu dans l'âme de la glorieuse Vierge la tache du péché originel. La théorie visée ici semble être celle du pseudo-Anselme, *Sermo de Conceptione beatæ Mariæ;* il n'explique pas autrement ce qu'il appelle la conception *spirituelle : Ipse animarum creator animam suæ matris dignam et sanctissimam corpori virginali, ejus ministrantibus angelis, copulavit. O quanta est dies illa, qua nostræ reparationis anima digna creatur et sanctificatur, et sanctissimo corpori unitur. P. L.*, t. CLIX, col. 322. Notablement différente des précédentes, cette théorie garde cependant avec elles ce trait commun, que la sanctification de Marie y est considérée comme antérieure, au moins logiquement, à l'animation qui se fait par l'union de l'âme avec le corps. C'est là une circonstance dont il faut tenir compte, si l'on veut interpréter exactement la doctrine des grands scolastiques; car tous s'accordent à n'admettre de sanctification qu'après l'animation, après l'union des deux éléments qui concourent à former la personne humaine. Ce qui n'empêche pas une certaine diversité dans la manière de traiter la question et dans les arguments employés.

a) Théologiens franciscains. — En tête de ligne apparaît Alexandre de Halès, anglais, originaire du comté de Gloucester († 1245), *Summa theologiæ*, IIIa, q. IX, m. II, *De sanctificatione beatæ Virginis.* Sa doctrine se résume en quatre conclusions, correspondant à un nombre égal de questions. — *a.* La bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée *avant sa conception*, ou, suivant une autre expression, *dans ses parents.* La génération a pour principe non la sainteté personnelle de ceux qui engendrent, mais la nature, et celle-ci, depuis la chute originelle, est soumise à la loi du péché ou de la concupiscence; Marie, engendrée dans les mêmes conditions que les autres, n'a donc pu être sanctifiée dans ses parents; au contraire, il était nécessaire que, de ce chef, elle contractât le péché dans son origine, *imo necesse fuit quod in generatione sua contraheret peccatum a parentibus.* L'argument suppose une distinction fondamentale, énoncée au début de l'article, entre deux sortes de sanctification : *sanctificatio naturæ et sanctificatio personæ*, l'une étant comme l'apanage de la nature elle-même, l'autre ne convenant qu'aux individus en raison de la grâce sanctifiante reçue et possédée à titre purement personnel. Dans ce dernier cas, l'argument tiré du texte : *Si radix sancta, et rami*, est sans valeur. — *b.* La bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée dans l'acte même de la conception, *in ipsa conceptione.* L'acte générateur s'accomplit, il est vrai, par la volonté des parents, volonté qui peut être bonne et, sous ce rapport, l'acte lui-même peut être méritoire; mais, considéré physiquement et dans sa vertu propre, l'acte est de la nature corrompue et soumise à la loi de la concupiscence; la sainteté ne peut donc s'y trouver, suivant la doctrine de saint Bernard : *Quomodo peccatum non fuit, ubi libido non defuit?* Parmi d'autres arguments énumérés auparavant, il en est un d'une importance spéciale et que nous rencontrons pour la première fois, celui qui fait appel au dogme de l'universelle rédemption en Jésus-Christ, incompatible avec une conception sans péché, parce qu'alors il n'y aurait pas besoin de rédemption : *Item, si B. Virgo non fuisset concepta in peccato, ergo non fuisset obligata peccato, nec habuisset reatum peccati. Si ergo quod non habet reatum peccati, non indiget redemptione, quia redemptio est propter obligationem ad peccatum et ad reatum peccati, ergo non indigeret redemptione per Christum, quod secundum fidem catholicam non est ponendum.* Comme il s'agit, dans cet article, de la conception première ou charnelle, l'*obligatio ad peccatum* ne peut s'entendre que de ce que les théologiens appelleront le *debitum peccati*, c'est-à-dire la nécessité de contracter le péché originel; nécessité que Marie devait encourir en vertu de sa conception, pour qu'elle eût vraiment besoin d'être rachetée. — *c.* La bienheureuse Vierge n'a pas pu être sanctifiée *après la conception, avant l'infusion de l'âme.* Sanctification qui, par hypothèse, tomberait encore directement sur la chair, *ita quod caro ejus esset sanctificata, antequam infunderetur anima in ea.* C'est seulement en vertu de son union avec l'âme que la chair peut être ordonnée à la gloire; d'un autre côté, c'est la grâce inhérente à l'âme qui dispose à la gloire; il est donc impossible que la chair soit sanctifiée avant l'infusion de l'âme. — *d.* Reste que la bienheureuse Vierge ait été sanctifiée après l'union du corps et de l'âme, mais avant sa naissance, *ante suam nativitatem post infusionem animæ in suo corpore.* Le « docteur irréfragable » ne précise pas davantage. L'hypothèse d'une sanctification opérée avant que le péché originel eût été réellement et formellement contracté, serait-elle recevable? Non, à en juger par tout l'ensemble de la doctrine. D'ailleurs, énonçant, a. 4, une preuve en faveur d'une sanctification antérieure à la naissance, Alexandre fait intervenir l'idée de *purification : Si non esset purificata et sanctificata in utero, intelligeretur major puritas in Joanne et Hieremia.* Quoi d'étonnant? Avec Pierre Lombard et tant d'autres, ce théologien

regardait la chair comme physiquement souillée par la concupiscence et tenait que du fait même de son union avec la chair, dans l'état de nature déchue, l'âme contractait une souillure correspondante : *quam cito enim anima infunditur carni fœdæ, tam cito foedatur; sicut a vitio vasis vinum corrumpitur. Summa,* IIa, q. cv, m. iv.

Saint Bonaventure († 1274), professeur à Paris de 1248 à 1255, enseigne en substance la même doctrine que son maître; mais il serre de plus près le problème en traitant séparément de la chair et de l'âme, il le simplifie aussi en réduisant le nombre des questions. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, part. I, a. 1, q. ii. La *chair* de la Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant l'animation?* Telle est la première question, qui comprend implicitement les trois moments distingués par Alexandre de Halès : *ante conceptionem, in ipsa conceptione, post conceptionem ante animationem.* Le docteur séraphique ne nie pas la possibilité d'une purification préalable de la chair, mais il objecte qu'une purification de ce genre ne serait pas une sanctification proprement dite; celle-ci convient à l'âme seule. En outre, la conception première de la Vierge s'est faite dans les conditions communes d'une génération soumise à l'empire de la concupiscence; elle a donc eu naturellement pour terme une chair de péché. Un peu plus loin, part. II, a. 2, q. i, il réfute la théorie de la parcelle de chair restée pure dans Adam et dans tous ses descendants. Beaucoup plus importante est la seconde question : l'*âme* de la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant d'avoir contracté le péché originel?* L'opinion affirmative est d'abord exposée, celle que nous connaissons déjà, col. 1045, et suivant laquelle l'âme de Marie aurait été sanctifiée dans l'instant même de sa création, et par conséquent n'aurait pas réellement contracté la faute héréditaire. Les raisons invoquées par les tenants de cette opinion sont rapportées, et aussi la manière dont ils prétendent satisfaire aux données de la foi en ce qui concerne l'universalité de la rédemption : Marie doit son exemption du péché originel à la grâce, qui dépend et vient du Sauveur; elle a été délivrée par Jésus-Christ, mais non pas comme les autres, car tandis qu'en dehors d'elle tous ont été retirés du précipice où ils étaient tombés, la mère de Dieu a été soutenue au bord même du précipice pour qu'elle n'y tombât pas, *quasi in ipso casu sustentata est ne rueret.* Malgré l'apparente sympathie avec laquelle il expose ces raisons, le docteur séraphique se rallie au sentiment opposé : la Vierge n'a été sanctifiée qu'*après avoir contracté le péché originel, santificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem.* Il se rallie à ce sentiment comme plus commun, plus raisonnable, plus sûr, plus conforme à la doctrine des Pères et à la piété réglée par la foi. Quatre preuves sont apportées : l'universalité du péché, affirmée dans la sainte Écriture et dans la tradition; l'existence en Marie des peines attachées à la faute originelle; la connexion qui existe entre la souillure de la chair et celle de l'âme quand l'union des deux s'accomplit; la qualité de rédempteur qui convient à Jésus-Christ par rapport à sa mère. Dans le développement de ces preuves et les réponses aux objections, l'élève d'Alexandre de Halès suppose souvent, comme son maître, la théorie de Pierre Lombard sur la nature de la concupiscence et du péché originel; théorie que, délibérément, il préférait à celle de saint Anselme. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXI, a. 2, q. i. Ce n'est pas qu'il nie la *possibilité* d'une infusion de la grâce au premier instant et, par suite, d'une réelle préservation; mais il ne lui semble pas *convenir* qu'en dehors du Sauveur, un seul des enfants d'Adam ait été absolument sans péché, ad 6um. La bienheureuse Vierge n'en a pas moins son privilège propre, celui d'avoir été sanctifiée plus parfaitement et plus rapidement que les autres. En quel jour, à quelle heure la chose se fit-elle, nous l'ignorons; mais il est raisonnable de croire que l'infusion de la grâce dans l'âme de la mère de Dieu suivit de près l'infusion de l'âme dans le corps, *cito post infusionem animæ*, q. iii.

Les deux docteurs franciscains se sont-ils rétractés? On l'a prétendu : Alexandre de Halès aurait, sur la fin de sa vie, admis le glorieux privilège et composé un écrit en sa faveur; de son côté, saint Bonaventure, devenu ministre général des frères mineurs, aurait fait équivalemment la même chose en instituant pour son ordre la fête de la Conception au chapitre de Pise, en 1263, sans compter divers passages du docteur séraphique où le pieuse croyance apparaît, notamment un sermon sur la bienheureuse Vierge Marie où les mots *gratia plena* sont ainsi glosés : *Domina nostra fuit plena gratia præveniente in sua sanctificatione, gratia scilicet præservativa contra fœditatem originalis culpæ, quam contraxisset ex corruptione naturæ, nisi speciali gratia præventa præservataque fuisset. Opera*, Rome, 1596, t. iii, p. 389. Mais toutes ces assertions manquent de réelle valeur. En ce qui concerne Alexandre de Halès, il y a pure confusion entre ce théologien et son homonyme, Alexandre Neckam, dont il a été parlé ci-dessus, col. 1037 sq. : d'ailleurs, si ce dernier a fini par admettre une fête de la Conception, il n'a pas admis la croyance à l'immaculée conception. Il en est de même, on le verra plus loin, du docteur séraphique, à supposer qu'il ait réellement institué la fête de la Conception au chapitre général de Pise. Le sermon allégué est apocryphe. *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1882 sq., t. iii, p. 69, *Scholion;* Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 370, 372.

Alexandre de Halès et saint Bonaventure furent les maîtres des théologiens franciscains qui enseignèrent à Paris au xiiie siècle; leurs disciples immédiats ont marché sur leurs traces. Le fait est confirmé par les écrits, publiés ou inédits, des principaux. Tel, Jean de la Rochelle († 1245), le premier frère mineur qui ait reçu la licence à Paris et le propre successeur d'Alexandre de Halès, comme professeur de théologie chez les franciscains. Dans une question correspondant à *Sent.*, l. III, dist. III, il discute, comme son maître, si la Vierge a été sanctifiée *ante conceptionem, in conceptione, post conceptionem et ante infusionem animæ;* même solution. F. Cavallera, art. *L'immaculée conception*, p. 102. Un sermon inédit sur la nativité contient aussi cette phrase : *Sic Maria in origine conceptionis habet amaritudinem conceptionis, sed in utero matris dulcorata est per gratiam sanctificationis, ut nasceretur in dulcedine plenitudinis sanctitatis.* Paris, Biblioth. nation., ms. lat. *15940*, fol. 167v. Un autre disciple d'Alexandre, celui à qui fut confié par Alexandre IV, en 1256, le soin de compléter et d'éditer la *Somme* du maître, Guillaume de Méliton († 1260), reprend son enseignement, avec cette particularité intéressante qu'il ajoute cette question : la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée au moment même de l'animation, *in infusione animæ?* Non, répond-il. Autrement, Marie serait à la fois sanctifiée et non sanctifiée, ce qui est contradictoire; en outre, n'ayant jamais eu de péché, elle n'aurait pas eu besoin de rédemption, puisque la rédemption suppose la rémission du péché, *redemptio enim absolvit a reatu culpæ.* Doctrine confirmée par des témoignages empruntés à saint Irénée et à saint Bernard. Il ne suit pas de là que la mère de Dieu soit assimilée aux autres créatures humaines; sa sanctification jouit d'un caractère privilégié, qui consiste dans l'excellence de la grâce reçue. F. Cavallera, *ibid.*, p. 102. Un autre

Anglais, Richard de Middletown, Ricardus a Media Villa († vers 1308), réduit le problème à une seule question : la chair de Marie a-t-elle été sanctifiée avant l'animation, *antequam animata?* Comme ses maîtres, il conclut négativement, en ce double sens qu'avant l'animation la chair ne peut être le sujet d'une sanctification proprement dite, et qu'on ne peut supposer en elle aucune disposition appelant la grâce dans l'âme destinée à lui être unie : *anima enim Virginis ex sui unione ad illam carnem peccatum originale contraxit. In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I. Ce qu'il répète, et pour la même raison, dans la réponse ad 2um : *descendit enim caro ejus a primis parentibus secundum naturalis propaginis legem.* Quand la Vierge fut-elle sanctifiée? *Eodem die, cito post constitutionem naturæ*, ad 3um.

On ne s'étonnera donc pas que les derniers éditeurs des œuvres de saint Bonaventure aient reconnu, *loc. cit.*, son opposition à la pieuse croyance, et que, dans la préface des *Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis*, imprimées aussi à Quaracchi, on lise cet aveu, p. XI : « Les disciples de saint Bonaventure ont répété sa doctrine, et jusqu'ici nous n'avons pas rencontré un seul de nos théologiens de Paris au XIIIe siècle, qui ait accepté ou défendu la doctrine de l'immaculée conception. » [1]

b. Théologiens dominicains. — Albert le Grand († 1280), professeur à Paris de 1245 à 1248, traite la question en deux articles. La bienheureuse Vierge fut-elle sanctifiée étant déjà dans le sein de sa mère ou avant d'y être, *in utero vel ante uterum*, (en d'autres termes, *ante conceptionem vel post conceptionem seminalem)*? La réponse ne pouvait pas être douteuse : Marie n'a pas pu être sanctifiée *in parentibus* ou avant sa conception. La grâce de la sanctification ne vient pas des parents; elle ne peut donc pas être communiquée par eux. La Vierge fut conçue, comme les autre , par voie de génération sexuelle; l'acte générateur étant, dans l'ordre actuel, indissolublement lié à la concupiscence actuelle, ne pouvait manquer de lui transmettre le péché. La chair ne participe à la sanctifiation que par l'âme distincte de la chair et n'étant pas, comme elle, contenue dans les ancêtres; personne ne peut donc recevoir dans les ancêtres la grâce de la sanctification. Vient ensuite la seconde question : la *chair* de la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant ou après l'infusion de l'âme, *ante vel post animationem?* Nous avons vu, col. 1016, comment certains supposaient une sanctification de la chair antérieure à l'animation. Albert rejette cette hypothèse comme une hérésie condamnée par saint Bernard dans sa lettre aux chanoines de Lyon et par tous les maîtres en théologie de Paris. La chair prise en elle-même n'est pas susceptible de recevoir la grâce sanctifiante; il ne peut donc y avoir sanctification avant l'animation. En outre, dans l'hypothèse d'une purification préalable de la chair, la Vierge n'aurait pas eu besoin de rédemption dans son âme, et ainsi ell échapperait à l'universelle sentence : *Morte morieris*, qui vaut de la double mort, celle du corps et celle de l'âme. Reste que la mère de Dieu ait été sanctifiée dans le sein maternel; en quel jour ou à quelle heure, personne ne peut le savoir en dehors d'une révélation: il est seulement plus probable que l'attente ne fut pas de lo gue durée, mais que la sanctification suivit de près l'animation : *probabilius est, quod cito post animationem conferatur, quam longe exspectetur*, a. 5. Ces affirmations sont trop nettes pour qu'on puisse légitimement interpréter dans le sens du glorieux privilège un passage où le même docteur déclare Notre-Dame indemne de la malédiction du péché originel : *Triplex væ culpæ, originalis, mortalis ac venialis... Sive omni triplici væ fuit beatissima virgo Maria. Mariale sive quæstiones super evangelium Missus est*, q. XXXI, *B. Alberti Magni opera omnia*, Paris, 1890 sq., t. XXXVII, p. 67; cf. *Biblia Mariana*, n. 12, *ibid.*, p. 430: *De laudibus B. M. Virginis*, l. I, c. I, t. XXXVI, p. 9-10. Il s'agit, semble-t-il, du péché originel considéré dans son élément matériel, le *fomes peccati*, dont Marie fut délivrée partiellement en sa première sanctification *in utero*, et totalement dans sa seconde sanctification au jour de l'annonciation. D'ailleurs, la conception dans le péché est expressément affirmée plus loin, q. CLXIII, § 3, p. 239 : *Sed quæritur illud, quare et unde fuerit, quod non fuit sine originali labe concepta? Dicimus quod fuit impossibile, nisi conciperetur de virgine, et sic mater sua fieret virgo mater, et non esset suum privilegium, scilicet quod esset mater virgo.* Ce qui confirme l'étroite dépendance qui existe entre la doctrine d'Albert le Grand et celle de saint Bernard.

Vers la même époque, un autre dominicain, Pierre de Tarentaise (1225-1276), plus tard Innocent V, résout le problème d'une façon à la fois plus compliquée et plus précise. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, a. 1. *Quæritur an sanctificata fuerit caro eius ante animæ infusionem.* Il distingue quatre manières dont on peut être sanctifié, sous le rapport du temps : *a. ante conceptum et ortum*, non seulement avant la naissance, mais même avant la conception, manière qu'il déclare impossible; *b. post conceptum et ortum*, non seulement après la conception, mais encore après la naissance, manière habituelle, mais insuffisante quand il s'agit de la mère de Dieu; *c. in ipso conceptu et ortu*, non seulement dans la naissance, mais dans la conception elle-même, manière réservée au Sauveur; *d. in ortu, non in conceptu*, dans la naissance et non pas dans la conception, manière propre à la bienheureuse Vierge, qui fut sanctifiée dans le sein de sa mère. Mais cette sanctification antérieure à la naissance peut être rapportée à quatre moments distincts : *ante animationem, in ipsa animatione, cito post animationem, diu post animationem.* Pierre de Tarentaise rejette une sanctification qui serait faite avant l'animation, puisqu'alors il n'y a pas de sujet capable de recevoir la grâce sanctifiante qui, seule, fait disparaître la souillure du péché. Il rejette aussi, comme ne convenant pas, une sanctification qui se produirait au moment même de l'animation; car de deux choses l'une : ou la bienheureuse Vierge n'aurait pas contracté la faute originelle, et alors elle n'aurait pas eu besoin d'être sanctifiée et rachetée par Jésus-Christ, ce qui est contre la loi universelle; ou bien elle l'aurait contractée, et alors le péché et la grâce auraient coexisté en elle, ce qui est contradictoire. Marie a donc été sanctifiée après l'animation; mais l'excellence de sa sainteté ne permet pas de supposer qu'elle soit restée longtemps dans le péché, *non convenit tantæ sanctitati, ut diu morata fuerit in peccato;* il est convenable et pieux de croire, malgré le silence de l'Écriture, que la sanctification suivît de près l'infusion de l'âme et qu'elle se fît le jour même ou à l'heure même, non pas toutefois au moment même de l'animation, *videtur conveniens et pie credibilis (licet de Scriptura non habeatur), ut cito post animationem, vel ipsa die vel hora (quamvis non ipso momento) fuerit sanctificata.*

Nous retrouvons la même doctrine, avec des nuances notables, dans saint Thomas d'Aquin († 1274). *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, a. 1; *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 2. Passages les plus importants, non seulement parce que le problème de la sanctification de Marie y est traité *ex professo*, mais encore parce qu'ils se rapportent aux deux termes de la carrière professorale du docteur angélique, le premier au début (Paris, 1252-1260), le second à la fin (Naples, 1272).

Dans le commentaire sur les Sentences, la question est ainsi posée : la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant que sa conception ne fût consommée, *ante sanctificata quam conceptus ejus finiretur?* c'est-à-dire, en expliquant ce titre par d'autres termes employés dans la suite de l'article, avant l'animation ou l'infusion de l'âme dans le corps. Réponse négative : la sanctification dont il s'agit dit purification du péché, souillure spirituelle que la grâce seule fait disparaître; comme le propre sujet de la grâce est la nature raisonnable, la bienheureuse Vierge n'a pas pu être sanctifiée avant que sa conception ne fût consommée par l'infusion de l'âme raisonnable.

A l'encontre de cet argument, exclusif d'une sanctification personnelle et immédiate avant l'animation, deux hypothèses se posaient, énoncées dans les deux premières *quæstiunculæ.* D'abord, celle d'une sanctification médiate, soit avant la conception charnelle, *in parentibus*, soit dans l'acte même de la conception de Marie, *in ipso actu conceptionis ejus*. Cette hypothèse est rejetée : pour qu'une qualité spirituelle puisse se transmettre des parents aux enfants, il faut qu'elle appartienne à la nature; tel n'est pas le cas, dans l'ordre actuel, pour la grâce qui peut être possédée par les parents; elle n'est en eux qu'à titre de bien personnel, leur nature comme telle reste dans la condition où l'a mise la déchéance primitive. Ce n'est pas qu'il fût impossible à Dieu de guérir la nature elle-même, mais c'est là une perfection réservée à l'état de gloire: il ne convenait pas qu'elle fût communiquée ici-bas : *quod quidem Deus facere potuit, sed non decuit*, sol. 1ª, § *Ad primam ergo quæstionem*. De même, si l'acte conjugal qui donna naissance à la Vierge fut, comme on le croit, méritoire, ce fut en vertu d'une grâce ayant pour effet de perfectionner saint Joachim et sainte Anne, mais non de réformer complètement leur nature, ad 4um. La théorie de la parcelle de chair restée pure dans Adam et ses descendants est réfutée un peu plus loin, q. IV, a. 1. Voir aussi *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXVII, a. 7 et *Comment. in Évang. Joannis*, c. III, lect. V.

Mais pourquoi n'y aurait-il pas eu sanctification directe, soit de la chair avant l'infusion de l'âme, soit de l'âme elle-même au moment de son union avec la chair, en sorte qu'en raison de la grâce ainsi reçue, Marie préservée n'aurait pas encouru la faute originelle. C'est la seconde hypothèse, formulée dans la 3e objection de la *Quæstiuncula secunda;* s'appuyant sur l'idée de pureté transcendante, *qua major sub Deo nequit intelligi*, que saint Anselme avait revendiquée pour la mère de Dieu, le défenseur du glorieux privilège raisonnait en ces termes : « Si l'âme de Marie n'avait jamais eu la tache du péché originel, sa pureté aurait été plus grande que si, ayant eu cette tache pendant quelque temps, elle en avait été purifiée ensuite: par conséquent, ou sa chair fut sanctifiée avant l'animation, ou du moins, au moment même de l'union au corps, son âme fut ornée de la grâce destinée à la préserver du péché originel, *vel saltem in ipso instanti infusionis animæ gratiam suscepit per quam immunis a peccato originali esset.* » Saint Thomas rejette les deux termes de la disjonctive, pour des motifs différents. Une sanctification antérieure à l'infusion de l'âme n'était pas convenable, *non potuit esse decenter*, puisqu'il n'y avait pas encore de sujet propre à recevoir la grâce. Inadmissible aussi une sanctification directe de l'âme, préservée de la souillure héréditaire au moment de son union au corps; car c'est le privilège exclusif de Jésus-Christ d'être le rédempteur de tous sans avoir besoin lui-même de rédemption; or ce privilège ne serait pas sauvegardé s'il se trouvait une âme, en dehors de la sienne, qui n'eût jamais été infectée de la tache originelle : *hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quæ nunquam originali macula fuisset infecta.* Une dérogation à la loi commune n'était pas impossible, absolument parlant, mais il ne convenait pas à la dignité du rédempteur qu'elle se fît; aussi le privilège d'avoir été sans la tache héréditaire n'a-t-il été accordé ni à la bienheureuse Vierge ni à personne en dehors de Jésus-Christ : *et ideo nec beatæ Virgini nec alicui præter Christum hoc concessum est*, sol. 2ª. L'âme de Marie n'a donc été sanctifiée qu'après s'être unie au corps et avoir, à ce moment même, contracté le péché originel. De nouveau l'assertion revient, a. 2, sol. 2ª, ad 3um; le privilège d'avoir été absolument sans péché est revendiqué pour Jésus-Christ seul : *Esse sine peccato dicitur esse proprium Christo, quia ipse nunquam nec actuali nec originali macula infectus est, sed Virgo mater ejus fuit quidem peccato originali infecta, a quo emundata fuit, antequam ex utero nasceretur; sed a peccato actuali omnino immunis fuit.* Voir aussi le *Compendium theologiæ*, c. CCXXXII (al. CCXXIV), où les mêmes arguments reparaissent, suivis de la même conclusion : *Est ergo tenendum quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo, ut dictum est, purgata fuit.*

Dans la *Somme théologique*, le problème est énoncé de la même façon que dans le commentaire sur les Sentences : la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant l'animation?* La conclusion est aussi la même; mais l'argumentation, simplifiée, est réduite à deux preuves. La sanctification dont il s'agit consiste à être purifiée du péché originel, et l'on n'est purifié du péché que par la grâce, dont la créature raisonnable seule est susceptible. De même, le péché proprement dit ne convient qu'à la créature raisonnable; le terme de la conception, *proles concepta*, ne peut donc pas contracter le péché (ni, par conséquent, en être purifié) avant l'infusion de l'âme raisonnable. « Et si, d'une façon quelconque, la bienheureuse Vierge avait été sanctifiée avant l'animation, elle n'aurait jamais encouru la souillure du péché originel; elle n'aurait donc pas eu besoin de la rédemption et du salut qui viennent de Jésus-Christ; ce qui est inadmissible, puisque Jésus-Christ est le Sauveur de tous les hommes. » Reste que la sanctification de la bienheureuse Vierge ait eu lieu après l'animation, ou, comme il est dit dans le *sed contra*, alors que son être eût été pleinement constitué par l'union de l'âme et du corps, *postquam cuncta ejus sunt perfecta, scilicet corpus et anima.* Cette dernière idée est capitale, d'après un principe rappelé dans la réponse à la 4e objection, à savoir que la sanctification est, dans l'ordre présent, strictement personnelle. Ce principe signifie d'abord que la sanctification s'applique directement à la personne, et non à la nature; d'où vient que la Vierge, engendrée par des saints, n'en contracta pas moins le péché originel, parce qu'elle fut conçue par voie de génération sexuelle, soumise à la loi de la concupiscence charnelle. Le principe signifie, en second lieu, que la sanctification a pour sujet immédiat la personne et que, par conséquent, elle la suppose déjà constituée par l'union de l'âme et du corps. Mais ce qui est vrai de la sanctification l'est aussi de la rédemption : celle-ci est donc strictement personnelle, particulièrement en ce sens que la personne en est le sujet propre et que, par conséquent, elle doit avoir elle-même besoin de rédemption; ce que le docteur angélique exprime énergiquement ailleurs : *Oportet autem ponere quod quilibet* PERSONALITER *redemptione Christi indigeat, et non solum ratione naturæ. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIII, q. I, a. 4, sol. 1ª, ad 3um.

Par là s'explique que, dans le présent article de la *Somme*, saint Thomas rejette en bloc, comme incompatible avec la loi de l'universelle rédemption par

Jésus-Christ, toute sanctification qu'on supposerait faite avant la constitution de la personne, à quelque moment qu'on la place et quelqu'en soit le sujet, la chair ou l'âme. Par là s'explique qu'à l'idée de sanctification première il associe celle de *purification* faisant disparaître le péché originel : *Sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali.* Par là s'explique qu'à la 2e objection inspirée par le texte anselmien et formulée ainsi : *Major puritas fuisset beatæ Virginis, si nunquam anima ejus fuisset infecta contagio originalis peccati*, il réponde, comme dans le commentaire sur les Sentences, que la pureté entendue de la sorte est le privilège exclusif du Sauveur des hommes : *Si nunquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator.* Par là, enfin, s'explique que sa conclusion soit, au terme comme au début de sa carrière littéraire : *Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur.* A quelle époque précise se fit cette purification? Nous ne le savons pas : *quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur*, ad 3um. Ailleurs, traitant de la fête de la Conception, le saint docteur ajoute que la sanctification dut suivre de près l'infusion de l'âme : *Creditur enim quod cito post conceptionem et animæ infusionem fuerit sanctificata. Quodl.*, VI, a. 7.

Tel est, dans son ensemble, l'enseignement de l'ange de l'École sur la sanctification première de la mère de Dieu. Il est pleinement conforme aux textes généraux, qu'on trouve épars dans ses écrits, sur l'extension du péché originel à tous les decendants d'Adam, le Sauveur excepté, parce que, seul, il n'a pas été conçu par voie de génération sexuelle et soumise à la loi du péché : *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXI, a 3; cf. IIIa, q. XXXI, a. 1, ad 3um; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXI, q. I, a. 2; l. III, dist. III, q. I, a. 2, sol. 1a; l. IV, dist. IV, q. I, a. 4; *Contra gentes*, l. IV, c. IV, cf. c. LII, ad 4um; *De malo*, q. IV, a. 6. Enseignement conforme aussi à la manière dont le saint docteur explique la transmission du péché originel par Adam, comparé à un premier moteur dans l'ordre de la génération, de telle sorte que son influence délétère s'exerce nécessairement sur tous ceux qui descendent de lui par voie séminale : *Sic ergo hujusmodi motio quæ est per originem a primo parente derivatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum. De malo*, q. IV, a. 6, *in corp.* Voir aussi la réponse ad 15um.

Que penser alors des passages souvent invoqués en faveur de la pieuse croyance? Il en est qui la contiennent réellement, ceux où la Vierge est formellement déclarée indemne du péché originel; par exemple, *In Epist. ad Gal.*, III, 16, lect. VI : *Excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria;* cf. *In Epist. ad Rom.*, V, 3; de même, *Expositio de Ave Maria (Opusc.*, VI, al. VIII), c. I, où Marie est dite toute pure, *quia nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit.* Mais ce sont là des interpolations qui ne figurent pas dans les éditions critiques; et même l'*Opusculum*, VI (al. VIII) tout entier serait apocryphe, à en croire le P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas*, 2e édit., Fribourg (Suisse), 1910, p. 110. D'autres textes exemptent de la mère de Dieu tout péché, toute tache : *Expositio in orat. domin. (Opusc.*, V, al. VII), petitio 5a, *Plena gratia, in qua nullum peccatum fuit; In ps. XIV*, 2 : *In Christo et B. Virgine Maria nulla omnino macula fuit; In ps. XVIII*, 6 : *Quæ nullam habuit obscuritatem peccati.* Mais ces affirmations, prises dans le contexte, ne s'appliquent qu'aux péchés actuels. Un seul témoignage, bien authentique, semblerait dire davantage, car on y lit de Marie : *Quæ a peccato originali et actuali immunis fuit. In IV Sent.*, l. I, dist. XLIV, q. I, a. 3, ad 3um. En réalité, ces paroles ne sont pas plus décisives que des paroles analogues, rencontrées chez Albert le Grand, col. 1049 : il faudrait prouver que le docteur angélique avait alors en vue l'instant même de la conception, et non pas un autre moment, celui de la sanctification première *in utero* ou, plus vraisemblablement, celui de la sanctification seconde et parfaite au jour de l'annonciation. Sur ce texte et les autres, voir Chr. Pesch, *De Deo creante*, n. 328-330, et X. Le Bachelet, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 604. C'est à tort qu'à propos de ces passages comparés aux autres, on a parlé soit de rétractation implicite (Jean de Ségovie) ou d'inconsistance dans la doctrine (Mgr Malou, t. II, p. 471), soit de falsifications textuelles s'étendant jusqu'à la question XXVII de la IIIe partie de la *Somme théologique* (Pierre d'Alva, card. Sfondrate, card. Lambruschini et autres cités par F. Morgott, *La doctrine sur la Vierge Marie ou Mariologie de saint Thomas d'Aquin*, trad. Bourquard, Paris, 1881, p. 1601 sq.).

c. *Autres théologiens.* — Signalons-en deux dont l'enseignement se rapporte aux vingt-cinq dernières années du XIIIe siècle. Leurs témoignages confirmeront la communauté de vues qui régnait alors parmi les docteurs de Paris sur le fond de la question; en même temps nous y trouverons accentuée la tendance à considérer la sanctification de la mère de Dieu comme s'étant opérée le plus tôt possible après la constitution de sa personne.

Henri de Gand, le « docteur solennel » († 1293), prononça de 1276 à 1292 quinze disputes sur nombre de sujets divers, *Quodlibeta XV*, Venise, 1613. Dans la XIIIe, il traita de la fête de la Conception, ou plutôt de son objet précis. Ceci l'amena tout d'abord à distinguer entre la conception humaine ou naturelle, *qua Virgo est concepta mundo*, et la conception spirituelle ou surnaturelle, *qua Virgo concepta est Deo.* Dans la première, Marie ne fut ni sainte ni sanctifiée; elle ne le fut pas au début, quand se fit la conception séminale, car à ce moment-là rien n'existait de la Vierge, si ce n'est une pure matière incapable de grâce et de sanctification; elle ne le fut pas non plus au terme, quand la conception se consomma, car alors même elle contracta le péché originel et devint ainsi fille de colère : *per peccatum originale, quod contraxit, facta est filia iræ.* Nulle autre raison n'est apportée que celle dont saint Bernard s'était servi : la connexion qui existe, dans l'ordre actuel, entre la génération humaine, *ex semine immundo*, et la tache héréditaire. La Vierge ne fut donc sanctifiée qu'après avoir contracté le péché commun; mais quand eut lieu cette sanctification? Henri de Gand n'admet pas, voyant en cela une contradiction, que Marie ait pu contracter le péché originel et en être délivrée par l'infusion de la grâce *dans un seul et même instant réel.* Hypothèse faite alors, semble-t-il, puisqu'un autre maître de l'université de Paris, compatriote et contemporain du docteur solennel, Godefroy de Fontaines († vers 1306), la réfute également, *Quodl.*, VIII, q. IV, d'après un extrait publié par Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1050. Mais si la conception dans le péché précéda réellement la sanctification, rien n'empêche que celle-ci ait pu se faire aussitôt après, *mox et subito*, en sorte que l'âme de la bienheureuse Vierge n'ait été infectée du péché originel qu'un seul instant et d'une façon transitoire, *nonnisi in instanti et in transitu.* En a-t-il été de la sorte, Dieu seul le sait, ajoute Henri de Gand sans vouloir rien affirmer, si ce n'est que la chose lui semble possible et raisonnable : *quod nec scio nec assero, sed rationabile mihi videtur et possibile.*

Gilles de Rome, *Ægidius Columna* († 1316), religieux augustin, chef d'une école qui lui doit son nom, *schola ægidiana*, passe pour avoir été à Paris élève du docteur angélique; il y enseigna lui-même vers 1276-1291, avant de devenir général de son ordre en 1294, puis archevêque de Bourges en 1296. Dans son commentaire sur les Sentences, il pose la question à peu près comme saint Thomas dans la *Somme : Utrum caro Virginis fuerit sanctificata antequam animata?* Après avoir considéré la Vierge par rapport au premier homme, à ses parents propres et au Christ, médiateur, il conclut « qu'elle a été conçue en fille de colère, qu'elle est née (au sein de sa mère) dans le péché originel, *in ira concepta, in peccato originali nata*, et qu'elle a été purifiée de ce péché et réconciliée avec Dieu par le médiateur des hommes, Jésus-Christ. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, III, q. I, a. 1; assertion qu'il répète incidemment, en insistant sur cette considération : « Autrement Marie n'aurait pas été membre du Christ, car notre incorporation au Christ se fait par sa grâce nous délivrant du péché originel ou actuel : *nam in tantum fimus membra Christi, in quantum per suam gratiam liberat nos a peccato originali vel actuali. Ibid.*, l. II, dist. XXIX, q. II, a. 2, dub. VI; cf. dist. XXXI, q. I, a. 2. Soutenir le contraire, ce serait attribuer à Notre-Dame une conception indépendante de la volupté charnelle ou de l'union sexuelle. Il faut donc admettre que, conçue dans le péché originel, elle resta quelque temps, *per aliquod tempus*, sous son empire. *Quodlibeta sex*, Louvain, 1646, q. XX. Quand fut-elle sanctifiée? Comme Henri de Gand et Godefroy de Fontaines, le *doctor fundatissimus* n'admet pas qu'elle ait pu se trouver simultanément *sub culpa* et *sub gratia* et que, par conséquent, la conception dans le péché et la sanctification aient pu se faire dans un seul et même instant, *in eodem instanti.* Mais il est tout à fait croyable, *valde credibile*, que le laps de temps qui s'écoula entre les deux choses fut très court et pour ainsi dire imperceptible, *valde breve et quasi imperceptibile.* Même assertion dans le commentaire sur le livre des Sentences, *loc. cit.* : « C'est une pieuse croyance que le délai fut très court, si court qu'il est permis de dire que Marie fut toujours sainte : *pie creditur quod valde modica fuerit morula, idcirco dici potest quod semper fuerit sancta.*

D'autres allaient plus loin encore, à en juger par ce texte que Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1258, donne comme extrait d'un *Sermo XV*, d'Odon de Châteauroux, d'abord chancelier de Paris, puis cistercien et cardinal († 1273) : *Tunc adjuvit eam diluculo, sed postmodum, non fortasse ordine temporis, sed ordine naturæ, quo primarius sequitur unitatem et plura sequuntur numerum.*

Il y avait donc progrès, et progrès dû à l'influence exercée sur les esprits par le principe de la perpétuelle sainteté, considérée comme apanage de la mère de Dieu. Déjà même des considérations apparaissaient incidemment, surtout chez Henri de Gand, dont Scot allait bientôt tirer parti pour faire un pas de plus, le pas décisif, en substituant à l'idée d'une sanctification *purificatrice*, aussi accélérée que possible, celle d'une sanctification *préservatrice.*

2. *Y a-t-il opposition entre l'enseignement des grands docteurs scolastiques et l'immaculée conception?* — C'est la question d'interprétation, succédant au simple exposé des textes et des conclusions explicites. Elle s'impose; car, avant comme après la définition du dogme, de bons esprits ont jugé l'opposition plus apparente que réelle. Quelques-uns ont cru pouvoir tout expliquer par une distinction entre la conception charnelle, active ou passive, et la conception consommée; ce serait uniquement la conception charnelle active, prise seule ou avec son terme immédiat, que les théologiens du XIIIe siècle auraient considérée comme entachée du péché. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette explication, manifestement insuffisante. Quand saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure et les autres exigent une sanctification *postérieure à l'animation* et qu'en conséquence, ils nient que l'âme de Marie ait pu être ornée de la grâce sanctifiante à l'instant même de son union au corps il ne s'agit évidemment pas de la conception charnelle active ni de son terme immédiat.

Beaucoup plus sérieuse est une autre interprétation, soigneusement étudiée et habilement exposée de nos jours. Les grands scolastiques n'auraient pas nié l'immaculée conception telle qu'elle a été définie par Pie IX, mais telle qu'elle était proposée de leur temps, d'une manière défectueuse et théologiquement inadmissible. « Comme plusieurs de ceux qui la soutenaient auparavant n'étaient pas fort savants, ils y mêlaient plusieurs choses qui ôtaient à Notre-Seigneur la qualité de rédempteur de sa mère, » remarquait déjà, sur la fin du XVIe siècle, le dominicain Vincent Justinien Antist, *Traité de l'immaculée conception de la très sainte vierge Marie mère de Dieu*, § 11, trad. de l'espagnol, Paris, 1706, p. 27 sq. Ils prétendaient expliquer le privilège par une sanctification soit de la chair, soit de l'âme, antérieure à l'union de ces deux éléments essentiels du composé humain et, par suite, antérieure à la constitution de la personne même de Notre-Dame. Les grands scolastiques ont considéré toute sanctification de ce genre comme incompatible avec la rédemption, telle qu'elle s'applique aux individus dans l'ordre actuel; strictement personnelle, la rédemption suppose dans la personne elle-même un besoin immédiat de rachat, un *debitum proximum* aussi rigoureux que possible. En ce sens-là, ces théologiens ont dit qu'au moment même où elle commença d'être personne humaine, Marie contracta le péché originel en droit, mais formellement, et qu'elle ne put être sanctifiée qu'après l'avoir contracté de la sorte. Ce rapport de postériorité qu'ils attribuent à la sanctification comparée à la constitution de la personne, doit-il, quand il s'agit de la mère de Dieu, s'entendre strictement, d'une postériorité chronologique, *posterius tempore*, ou largement, d'une postériorité logique, d'ordre et de dépendance, *posterius ordine et natura?* Et, par conséquent, la bienheureuse Vierge a-t-elle encouru réellement le péché originel, ou ne l'a-t-elle encouru que formellement, *debito proximo*, d'après un fondement inhérent à sa propre personne ? C'est là une autre question, que ces théologiens n'ont ni tranchée ni même traitée, à proprement parler, au moins dans les passages où ils parlent *ex professo* de la sanctification de la mère de Dieu. On a cependant le droit de conclure qu'ils tenaient pour suffisante l'hypothèse moins rigoureuse, puisqu'on trouve dans leurs écrits la double distinction invoquée : postériorité chronologique ou logique; dette ou paiement de la dette; ainsi, saint Thomas fait-il usage de la première, à propos de la sanctification des anges au moment de leur création, ou des divers actes qui concourent à la justification de l'adulte, *Sum. theol.*, I^a, q. LXII, a. 3, ad 1um; I^a II^æ, q. CXIII, a. 8, et de la seconde, à propos de la mort, encourue en fait ou seulement en droit, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIII, q. I, a. 4, sol. 1^a, ad 3um. Comprise ainsi, la doctrine des grands scolastiques n'est pas réellement opposée au dogme de l'immaculée conception, tel qu'il a été défini; bien plus, elle a préparé les voies à la définition en maintenant au glorieux privilège le sens qu'il doit avoir, celui d'une préservation qui soit vraiment rédemptrice et qui, pour cela, s'appuie sur les mérites acquis par Jésus-Christ

au Calvaire et appliqués par privilège à sa mère au premier instant de son existence.

Telle est l'interprétation qu'on trouvera esquissée ici même, t. VI, col. 899, en ce qui concerne le docteur angélique. Elle a été magistralement développée par le P. Norbert del Prado, O. P, d'abord dans une série de lettres adressées à un jeune théologien, *Santo Tomás y la Inmaculada*, Vergara, 1909, puis d'une façon à la fois plus ample et plus didactique dans un ouvrage posthume, *Divus Thomas et bulla dogmatica « Ineffabilis Deus, »* Fribourg (Suisse), 1919. Cette explication avait été déjà proposée, en substance, par d'illustres dominicains, entre autres, Capponi de Porrecta, *Summa theol.*, IIIª, q. XXVII, a. 2; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, t. I, dissert. prælim., disp. II, a. 2; M. Spada, dans plusieurs écrits avant et après la définition, en particulier *Saint Thomas et l'immaculée conception*, trad. du latin par le R. P. Fr. J. D. Sicard, Paris, 1863. D'autres théologiens, d'écoles diverses, ont partagé le même sentiment, soutenu aussi de nos jours, soit dans des cours ou traités généraux, soit dans des études spéciales qui seront signalées plus loin.

Cette interprétation bénigne n'a jamais été celle du plus grand nombre. On ne peut contester que, dans leur ensemble, les théologiens dominicains ne se soient opposés longtemps à la croyance immaculiste, et que leur opposition n'ait été jointe à la conviction que le docteur angélique n'avait pas admis cette croyance. De leur côté, les théologiens franciscains qui défendirent si vivement le privilège, se sont, en règle générale, réclamés de Duns Scot; nous avons vu, col. 1048, les aveux faits de nos jours par le P. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, c. V, et non moins explicitement par les éditeurs des *Œuvres* de saint Bonaventure et des *Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis*. Là semble bien être la vérité. Les efforts tentés par les autres n'ont pas fait disparaître la difficulté qui s'attache à l'enseignement des grands scolastiques pris d'une façon objective et intégrale. Il est vrai qu'ils attaquèrent l'immaculée conception telle qu'elle avait été comprise et proposée par les apologistes du XIIᵉ siècle; contre eux ils affirmèrent que la sanctification de la bienheureuse Vierge n'a pas pu se faire avant l'animation; ce qui est exact tant qu'il s'agit d'une sanctification proprement dite. Mais ils ne se maintinrent pas sur ce terrain purement négatif; ils émirent cette contre-proposition : elle a été sanctifiée après l'animation, en comprenant sous le terme de sanctification, non pas une préservation, mais une purification. Aussi l'affirmation : *contraxit peccatum*, dite non pas de la chair de Marie, mais de son âme ou de sa personne constituée, a pour équivalents, soit dans le contexte, soit dans des passages correspondants, ces autres expressions : *originali macula infecta, peccato originali infecta, contagio originalis peccati infecta* ou *inquinata*, col. 1047. Et cela, parce que ces théologiens appliquèrent à la bienheureuse Vierge la notion commune de rédemption, celle que saint Thomas énonce au début de ses conclusions, dans le commentaire sur les Sentences, sol. 1ª : *Oportet quod sanctificatio emundationem ab immunditia spirituali ponat, prout nunc de sanctificatione loquimur*, et dans la *Somme*, a. 2 : *Sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali*. Sous le rapport de la rédemption, jamais ils ne mettent de différence entre la mère de Dieu et les autres; la différence n'intervient qu'à propos de la sanctification considérée dans sa perfection ou ses qualités : excellence de la grâce reçue, amortissement ou répression des mouvements de la concupiscence, immunité par rapport au péché véniel; rien de plus.

Les distinctions qu'on introduit, entre le droit et le fait, entre la dette du péché originel et le péché lui-même, entre la postériorité chronologique et la postériorité logique ou d'ordre et de nature, sont excellentes, objectivement parlant, et elles ont l'avantage de montrer que, dégagés de vues accessoires et réduits à leur juste valeur, les principes posés par les grands théologiens du XIIIᵉ siècle ne mènent pas à la négation du glorieux privilège, tel qu'il a été défini; réserve faite cependant d'une question qui viendra en son temps, la question relative à la nature du *debitum peccati* exigé par le dogme.

Mais autre chose est que ces distinctions soient valables, autre chose est qu'elles aient été faites, et surtout qu'elles aient été appliquées au problème de la sanctification de Marie par les docteurs dont il s'agit. Par exemple, saint Thomas distingue entre la dette de la mort, qui convient à tous les descendants d'Adam, et la mort elle-même, qui peut-être ne les atteindra pas tous; mais il n'admet pas qu'il y ait en cela parité entre la mort et le péché originel : *Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur, quod possit sine errore poni quod aliqui sine originali peccato nascantur. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIII, q. I, a. 4, sol. 1ª, ad 3ᵘᵐ. Traitant dans la *Summa*, Iª, q. LXII, a. 3, de la création des anges et de leur sanctification comme simultanées, *creati in gratia*, il attribue à l'acte créateur une priorité logique, et non pas chronologique : *non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ*, ad 1ᵘᵐ; mais quelle différence il y a entre les expressions dont il se sert alors et celles dont il fait usage en parlant de la sanctification de Marie! Dans le premier cas, on lit *statim a principio sunt angeli creati in gratia*, ou, d'après saint Augustin : *simul in eis condens naturam* et *largiens gratiam;* dans le second : *cito post animationem*. La nuance n'est pas négligeable, surtout quand on considère l'interprétation que les disciples immédiats des grands docteurs, Henri de Gand, Godefroy de Fontaines, Gilles de Rome et autres, ont donnée du *cito post animationem;* tous admettent et requièrent un intervalle réel, ne fût-il que d'un instant, entre la conception consommée et la sanctification de la bienheureuse Vierge.

Supposée réelle, l'opposition des grands scolastiques eut-elle l'importance ou la gravité que les adversaires du dogme défini par Pie IX prétendent lui attribuer ? Il s'en faut de beaucoup. Elle ne se fit pas sur le terrain de la foi proprement dite, puisque l'Église n'avait encore rien défini sur le sujet. Albert le Grand emploie, il est vrai, le gros mot d'*hérésie*, mais c'est uniquement dans l'art. 4, où il parle d'une sanctification de la *chair* qui aurait eu lieu *avant l'animation*. Après avoir posé la question d'une façon plus précise : l'*âme* de la Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant d'avoir contracté le péché originel?* saint Bonaventure se contente de présenter l'opinion négative comme *plus probable*. L'opposition se fit sur une matière insuffisamment élucidée, sans que les éléments requis pour une solution ferme fussent à la portée des théologiens d'alors. Comment reconnaître des témoins authentiques de la tradition dans des docteurs assurément très vénérables, mais qui n'eurent qu'une connaissance très imparfaite des monuments du passé, ceux surtout de l'Église orientale, et qui raisonnèrent souvent à l'aide de quelques textes généraux et parfois même sous l'influence de théories philosophiques ou physiologiques ? L'opposition ne fut pas universelle, mais particulière et, dans un certain sens, locale. Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et leurs disciples appartenaient tous à un même milieu littéraire, l'université de Paris. Quand le docteur séraphique affir-

mait, q. II, « n'avoir jamais entendu de ses oreilles soutenir que la Vierge Marie ait été indemne du péché originel, » il était sincère; mais il parlait évidemment du milieu où il vécut, et dans ce milieu deux choses n'étaient pas sans exercer quelque influence : l'enseignement du Maître des Sentences dont ils expliquaient le texte et l'attitude prise au siècle précédent par les docteurs de Paris, quand l'évêque Maurice de Sully avait supprimé la fête de la Conception.

Restreinte dans son étendue, l'opposition de ces théologiens le fut aussi dans son objet. Ils se gardèrent bien de méconnaître les données de la tradition qu'ils connaissaient, en particulier celle qui attribuait à Marie une dignité et une sainteté proportionnées à sa qualité de mère de Dieu. Tous proclament son rôle de nouvelle Ève et de médiatrice; ils reconnaissent la plénitude de grâces dont Dieu l'a comblée; ils admettent volontiers, bien qu'à leur manière, le principe de saint Augustin : quand il s'agit de péchés, qu'il ne soit point question de Marie; et celui de saint Anselme : il convenait que la Vierge Mère brillât d'une pureté sans égale au-dessous de Dieu. De « celle qui a enfanté le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, » l'Ange de l'École dit : « Il est raisonnable de croire qu'en ce qui concerne les dons de la grâce, elle l'a emporté sur tous les autres., » *Sum. theol.*, IIIª, q. XXVII, a. 1. A cette affirmation, mise en avant par les défenseurs de la pieuse croyance : « Tout ce que Marie a pu recevoir de perfection, elle l'a reçu, » Alexandre de Halès et les autres acquiescent, sous la seule réserve qu'il s'agisse d'une perfection convenable à la bienheureuse Vierge dans l'ordre actuel. De ces principes ils concluent à sa sanctification dans le sein de sa mère; sanctification non pas quelconque, mais privilégiée, supérieure à celle des autres et par la perfection de la grâce reçue, et par cette circonstance que le *fomes peccati* ou le principe de la concupiscence, sans être encore éteint en Marie, avait pourtant été assoupi ou lié dans son exercice, d'où l'absence de toute faute actuelle et même de tout mouvement déréglé. C'était un progrès sur la doctrine marialogique de Pierre Lombard, et ce progrès préparait à sa manière le triomphe futur de la pieuse croyance.

Les grands théologiens du XIIIᵉ siècle firent davantage; ils déblayèrent le terrain, d'abord en laissant délibérément de côté des éléments parasites, comme les légendes orientales sur la conception et la naissance de Marie, puis et surtout en renversant ces théories caduques que les premiers défenseurs du privilège rencontraient constamment sur leur route et dont ils n'avaient pas réussi à se dégager : empreinte morbide, rattachée à une prétendue corruption de tous les germes physiquement contenus en Adam; souillure physique, s'ajoutant à cette empreinte morbide en vertu de la concupiscence désordonnée, inséparable de l'acte conjugal dans l'ordre actuel; caractère vicieux, à tout le moins matériellement, de la concupiscence et par suite de l'acte conjugal; contamination de l'âme au moment de son union avec la chair corrompue. La réaction se fit, non pas brusquement, mais lentement et progressivement. Elle fut incomplète chez ceux qui restèrent inféodés à la théorie, dite augustinienne, de la transmission physique du péché héréditaire par la concupiscence actuelle; mais le docteur angélique donna un fort coup de barre dans la bonne direction, en adoptant résolument et en perfectionnant même les vues de saint Anselme, col. 1052. Le péché originel proprement dit ne consiste pas dans la concupiscence, mais dans la privation de la justice originelle, considérée dans l'élément qui donnait à notre volonté d'être soumise à Dieu d'une façon permanente, c'est-à-dire la grâce habituelle ou sanctifiante. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXII, a. 3; *De malo*, q. IV, a. 2, ad 1um. La concupiscence n'est, en son principe, ni une empreinte ni une qualité morbide; c'est une propension ou aptitude aux appétits déréglés, venant d'un défaut d'équilibre entre les facultés supérieures et les inférieures. *De malo*, q. IV, a. 2, ad 4um. Le saint docteur alla même jusqu'à considérer la transmission de la faute héréditaire comme n'étant pas nécessairement liée à la concupiscence *actuelle, libido actualis. Ibid.*, a. 5, ad 16um. C'était porter le coup de grâce à la théorie de la transmission du péché originel par la concupiscence actuelle ou *libido parentum*, déclarée cause positive et physique de souillure, directement dans la chair et indirectement dans l'âme de l'enfant conçu. Une seule objection restait debout, celle que suscitait la rédemption de la Vierge par son fils; ce fut la pierre d'achoppement. Mais d'avoir formulé l'objection capitale dans toute sa force et d'avoir obligé les autres à envisager et à discuter le problème en son point vital, ne fut-ce pas encore contribuer, bien que d'une manière indirecte, à la solution définitive ?

3. *Préludes de la réaction : les précurseurs de Duns Scot.* — Malgré l'opposition, la pieuse croyance ne manqua pas de partisans dans la seconde moitié du XIIIᵉ siècle. Elle en eut, évidemment, parmi ceux qui célébraient alors la fête de la Conception de Marie dans le sens immaculiste. Elle en eut dans les monastères; en Autriche et en Allemagne, Engelbert, abbé bénédictin d'Admont (1270), et Conrad de Brundelsheim, abbé cistercien d'Heilsbrorm (1299), sont cités en faveur du privilège par Augustin de Roskovány, *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata*, t. VIII, p. 2, d'après *Pastoralblatt des Bisthums Eichstätts*, 1855, p. 36. En Espagne, saint Pierre Paschaise († 1300) parle très nettement dans un passage cité par Mgr Malou, t. II, p. 136 : *fuit per Deum ab omni macula tam originali quam mortali et veniali præservata;* mais l'authenticité de l'écrit a été contestée. Elle en eut même parmi ceux qui, sur la fin du siècle, enseignèrent à Paris; tels, notamment, Guillaume de Ware, en Angleterre, et Raymond Lull, en Espagne.

Guillaume de Ware, en latin Guarra, mort dans les premières années du XIVᵉ siècle, naquit probablement à Ware, dans le comté de Hertford. Son nom se présente chez les auteurs avec beaucoup de variantes ou même de déformations : Varro, de Varra, de Waria, Verus, de Osna, etc. Franciscain d'Oxford, il conquit ses grades académiques à l'université de Paris. Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1903 sq., t. II, col. 330, dit qu'il brilla vers 1267; ce qui est certain, c'est que la carrière professorale de Guillaume de Ware, à Oxford et à Paris, appartient surtout au dernier quart du XIIIᵉ siècle. Son commentaire sur les Sentences, resté manuscrit, se trouve en divers endroits, en particulier à Oxford, Merton College. Il y traite directement du privilège marial, l. III, dist. III : *Quæritur, utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato.* Cette *question*, jointe à celles de Duns Scot et de Pierre Auriol sur le même sujet, a été publiée en 1904 par les Pères franciscains de Quaracchi. Elle emprunte un intérêt spécial à cette circonstance, que, suivant la tradition de son ordre, Guillaume de Ware fut le maître du docteur subtil. Après avoir rapporté quelques arguments courants pour et contre, le professeur d'Oxford distingue trois manières de voir parmi les théologiens de son temps : les uns disent que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché, mais qu'elle en a été purifiée immédiatement dans un seul et même instant réel, *in alio tamen et alio signo ejusdem instantis;* d'autres affirment également que la Vierge fut conçue dans le péché, mais n'admettent

pas qu'elle en ait été purifiée immédiatement; d'autres enfin nient qu'elle ait contracté le péché originel. Ware s'attache résolument à cette troisième opinion, *quam volo tenere;* car, « étant donné que je ne suis pas certain du contraire, si je dois me tromper, je préfère me tromper par excès, en attribuant cette prérogative à Marie, que de me tromper par défaut, en diminuant ou en rejetant une prérogative qu'elle aurait possédée. »

Les efforts du théologien franciscain tendent surtout à prouver la possibilité, la convenance et la réalité du privilège, pour en conclure qu'il faut célébrer la fête de la Conception. Pour établir la possibilité, il recourt à la théorie de la purification préventive; conçue par saint Joachim et sainte Anne comme les autres, la chair de la bienheureuse Vierge fut, de ce chef, infectée de la qualité morbide d'où vient en nous, au moment de l'union de l'âme et du corps, le péché originel, mais la purification se fit au même instant que la conception séminale : *illa massa carnis, ex qua corpus Virginis fuit formatum, simul fuit seminata et mundata.* La chair fut purifiée, non pas sanctifiée : *mundata, non dico sanctificata;* la sanctification proprement dite ne convient qu'à l'âme, seule sujet immédiat de la grâce et du péché. L'hypothèse n'enlève pas au Sauveur son privilège personnel, de sortir pur d'une source pure, *mundus de munda;* celui de Marie fut de sortir pure d'une source impure, *munda de immundis,* tandis que les autres sortent impurs d'une source impure, *immundi de immundis.*

Possible, une conception pure fut également convenable : Jésus-Christ, la pureté même, a dû vouloir sa mère aussi pure que possible, *ita mundam sicut potuit;* par conséquent, il a dû vouloir, non pas seulement la purifier, mais bien plutôt la préserver de toute souillure. Possibilité et convenance reconnues par saint Anselme, *De conceptu virginali,* c. XIII, XV, XVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 447 sq., 451. Ces deux premiers points acquis, le troisième va de soi : ce que le fils de Marie pouvait faire, ce qu'il était convenable de faire, il l'a fait par piété filiale : *Et quod potuit, congruum fuit quod fecerit; et ex hoc sequitur quod ita fecerit, cum filius debeat matrem honorare.* Quelques autorités sont invoquées à titre confirmatif : Robert Grossetête, cité de confiance, *Lincolniensis, ut dicitur;* Alexandre Neckam; saint Anselme, *in quodam libello quem condidit de ista materia,* c'est-à-dire le *Tractatus de conceptione,* qui, par conséquent, lui était attribué dès cette époque, et non pas le *De conceptu virginali,* comme disent les éditeurs de Quaracchi, car les deux écrits sont distingués dans la réponse ad 2um et 3um; Richard de Saint-Victor, *in sermone : De conceptione beatæ Virginis,* celui qu'on lui attribue en effet, voir col. 1028, et non pas l'*Explicatio in Cant. cant.*, c. XXVI, suivant la fausse supposition des mêmes éditeurs, justement relevée par le P. Cavallera, art. *Guillaume Ware et l'immaculée conception,* p. 151; enfin saint Augustin, *De natura et gratia,* c. XXXVI, n. 42. Après quelques considérations sur nos diverses capacités surnaturelles par rapport à la grâce, Guillaume affirme que, dans sa première sanctification, la mère de Dieu reçut autant de grâces qu'en peut recevoir une pure créature, *stans in proprio subjecto absolute,* c'est-à-dire non unie hypostatiquement à la divinité.

Conclusion finale : puisque tout est pur, du côté de la Vierge, dans son origine, il faut célébrer la fête de la Conception; aussi Anselme dit-il, dans sa lettre aux évêques d'Angleterre : *Non credo esse verum amatorem beatæ Virginis, qui respuit celebrare festum Conceptionis.* L'*Epistola ad episcopos Angliæ* n'est rien autre chose, que le *Sermo de conceptione beatæ Mariæ Virginis,* attribué faussement à ce saint docteur, voir col. 1002; la citation faite ici montre que cette attribution est antérieure à la fin du XIIIe siècle. Mais si la bienheureuse Vierge n'a pas contracté le péché originel, comment a-t-elle eu besoin de la mort de Jésus-Christ, comment a-t-elle été rachetée par son fils? Pour répondre à cette objection capitale, le théologien anglais fait appel à la doctrine de saint Anselme, *Cur Deus homo,* l. II, c. XVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 419 : *Quoniam matris munditia, per quam mundus est, non fuit nisi ab illo.* La Vierge a eu besoin de la passion et de la mort de Jésus-Christ pour obtenir la pureté qui lui fut propre. Cette pureté l'ayant préservée de toute tache, elle a dû à son divin fils de ne pas encourir le péché qu'elle aurait encouru de fait, s'il n'était pas intervenu d'une façon spéciale en sa faveur : *unde indiguit passione Christi, non propter peccatum quod infuit, sed quod infuisset, nisi ipsemet filius eam per fidem præservasset.* Saint Augustin ne dit-il pas, dans un sermon sur Madeleine [*Serm.* XCIX, c. VI. *P. L.* t. XXXVIII, col. 598] que Dieu nous remet par sa grâce deux sortes de dettes : celle qui est contractée déjà et celle qui le serait, s'il ne venait pas à notre aide? Par cette réponse, comme par la distinction entre la sanctification et la purification, la doctrine de Guillaume de Ware est en progrès sensible sur celle d'Eadmer, malgré les points d'attache manifestes qui existent entre les deux, particulièrement en ce qui concerne l'objet de la fête et la pureté de la conception, considérée dès son début.

L'Espagne nous fournit, vers la même époque, un autre champion de Marie immaculée. Il se rattache aux franciscains comme membre du tiers-ordre; c'est le B. Raymond Lull, né dans l'île de Majorque († 1315). Il séjourna plusieurs fois et donna des leçons en France, à Paris vers 1287-1289, à Montpellier vers 1289-1291, de nouveau à Paris vers 1298-1299 et 1309-1311. Sa croyance se révèle dans plusieurs de ses nombreux écrits. Composé en 1272, le *Liber principiorum theologiæ,* se termine ainsi : *Completæ sunt regulæ principiorum theologiæ patrocinio beatæ Virginis Mariæ sine labe conceptæ et gratia sui gloriosissimi filii, in quo natura divina et humana mirifice sunt unitæ. Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris opera,* Mayence, 1721-1742, t. I, p. 60. Parlant, en 1283, de celui qui supposerait une tache dans la mère de Dieu, Lull le compare à un insensé qui rêverait d'un soleil ténébreux en lui-même : *In qua qui cogitat maculam, in sole cogitat tenebram. Blaquernæ anachoretæ interrogationes et responsiones CCCLXV, de amico et amato,* n. 276, Paris, 1632, p. 159 sq. (Cette réponse ne se lit pas dans la traduction française, faite sur le texte catalan, par Marius André : *L'Ami et l'Aimé,* Paris, 1921). Sept ans plus tard, traitant de la bonté ou perfection de la bienheureuse Vierge, il écarte d'elle tout mal et la proclame toute bonne : *Nunquam in ea malum aliquod extitit, neque ex ea malum aliquod secutum est, neque potest sequi, adeo bona est et omni bono plena..., quia tota existit bona. Liber de laudibus beatissime virginis Marie : qui et ars intentionum appellari potest,* c. II, Paris, 1499, fol. 5 sq. Plus directe et formelle est l'affirmation, formulée en 1295, en réponse à cette question : Quand Notre-Dame fut conçue, *fut-elle conçue dans le péché originel?* Le péché et la vertu s'opposent, et parce qu'au moment où Notre-Dame fut conçue, la vertu commença à s'opposer au péché avec plus de force qu'auparavant, Notre-Dame a dû être *conçue sans péché, oportet quod Domina nostra concepta fuerit absque peccato. Arbor scientiæ,* Lyon, 1635, p. 587.

Le docteur « illuminé » développe sa pensée dans un écrit composé à Paris en 1298 : *Disputatio Eremitæ*

et Raymundi super aliquibus dubiis quæstionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi, q. XCVI : *Utrum beata Virgo contraxerit peccatum originale. Opera*, t. IV, p. 83. Pour que le Fils de Dieu pût recevoir de Marie sa chair humaine, il fallait que la bienheureuse Vierge fût convenablement préparée, c'est-à-dire exempte de toute corruption et de tout péché, soit actuel, soit originel, *scilicet quod non esset corrupta, nec in aliquo peccato sive actuali sive originali*, car Dieu et le péché ne peuvent se rencontrer dans le même sujet. Il fallait aussi que, dans cette œuvre de l'incarnation du Verbe, tout fût en harmonie, le principe, le milieu et la fin. Il fallait qu'entre la conception de la mère et celle du fils il y eût correspondance : *ut sua conceptio et conceptio sui filii invicem relative sibi corresponderent.* Il fallait que Marie, prémices de la nouvelle création, ne fût pas inférieure au premier homme et à la première femme créés dans l'état d'innocence. Quelle conclusion Raymond Lull prétendait-il établir ainsi? Que la bienheureuse Vierge n'a pas contracté le péché originel, et même qu'elle fut sanctifiée en sa conception première ou charnelle : *ergo concluditur, quod beata Virgo non contraxerit originale peccatum, imo fuerit sanctificata scisso semine, de quo fuit, a suis parentibus.* La chair qu'elle reçut de ses parents ne fut pas une chair de péché : *Semen, de quo fuit beata Virgo, non assumpsit peccatum a suis parentibus.*

Mais le genre humain tout entier n'a-t-il pas été corrompu par le péché originel, et, par conséquent, la bienheureuse Vierge issue de cette masse corrompue et non renouvelée encore n'a-t-elle pas dû contracter elle-même le péché originel? Réponse : le Fils de Dieu, ayant en vue la nouvelle création avant qu'elle ne fût réalisée, a pu en préparer la matière dès le moment où Marie fut conçue par ses parents : *concluditur quod Filius Dei potuerit præparare materiam recreationis in principio conceptionis, quod beata Virgo habuit a suis parentibus.* Mais comment resterait-il vrai que le genre humain tout entier ait absolument besoin d'être renouvelé, puisque, dans l'hypothèse, Notre-Dame échapperait à ce besoin? Réponse : « D'après certains le Saint-Esprit sanctifia Marie et la purifia du péché originel dans le sein de sa mère; de même, il a pu sanctifier et purifier du péché originel la matière dont la bienheureuse Vierge fut conçue, car sa puissance n'était pas moindre alors. » Ainsi ni le besoin ni le fait d'une action réparatrice ne sont niés, mais Lull anticipe pour la mère de Dieu l'action réparatrice, en la faisant porter sur la parcelle de chair communiquée par les parents dans l'acte générateur. Par là, son explication rentre dans l'un ou l'autre des systèmes de purification ou de préservation préventive que nous avons rencontrés dans les apologistes du XIIe siècle.

A ces écrits de Raymond Lull beaucoup ajoutent un traité spécialement consacré à la défense du glorieux privilège, sous forme de dialogue entre trois interlocuteurs, un jacobin, un canoniste et un séculier : *De conceptu intemeratæ Virginis Mariæ ab omni labe originali immuni*, Séville, 1491; Valence, 1518, etc.; trad. en catalan par Alonso de Cepeda, Bruxelles, 1664. Pierre de Alva l'a inséré dans ses *Monumenta antiqua seraphica pro immaculata conceptione Virginis Mariæ*, Louvain, 1665, sous ce titre : *Raymundi Cintittis, alias Lullii, Liber de conceptu virginali, in quo ipsam Dei matrem purissiman sine aliqua originali peccati labe esse conceptam rationibus necessariis patet.* Le texte latin et la version catalane ont été réédités à Barcelone, le premier en 1901, par J. Avinyó, l'autre en 1906, par le P. Rupert Maria de Manresa, capucin. La réédition du texte latin est enrichie d'une longue préface par le chanoine Salvador Bové. Cet éminent lulliste y défend de son mieux l'authenticité de l'écrit, mais les arguments qu'il apporte n'ont rien de décisif et ne résolvent pas suffisamment toutes les difficultés; aussi le récent éditeur de la version catalane déclare-t-il l'authenticité improbable dans l'*Advertencia* ou remarque préliminaire et dans ses notes courantes, p. 35, 59, etc.. Jugement qui sera confirmé par ce que nous dirons plus tard de cet écrit.

Guillaume de Ware et Raymond Lull furent des précurseurs de Duns Scot, en ce sens large qu'ils enseignèrent et écrivirent avant lui. Furent-ils aussi ses précurseurs dans un sens strict, en vertu d'une influence exercée sur le docteur subtil dans la doctrine de l'immaculée conception? La chose ne paraît pas douteuse en ce qui concerne Guillaume de Ware, puisque, suivant la tradition franciscaine, il fut le maître de Scot. En va-t-il de même pour Lull? Dom Salvador Bové l'affirme dans la préface citée et, parlant d'une façon plus générale, il y décerne au « docteur archangélique » le titre non moins glorieux de « docteur de l'immaculée conception, » en l'appuyant sur ces diverses raisons : le B. Raymond Lull est le premier docteur scolastique, le premier commentateur des Sentences, qui ait enseigné l'immaculée conception de Marie au premier instant de son existence; il a défendu ce privilège dans un sens moins restreint que Duns Scot; il l'a enseigné publiquement à l'université de Paris avant le docteur subtil; les arguments apportés depuis lors en faveur du glorieux privilège semblent tous, à commencer par ceux de Scot, tirés des œuvres du docteur archangélique. Le jugement à porter sur ces assertions peu communes est en grande partie dépendant de l'exposé qui sera fait plus loin de la doctrine de Scot sur la conception de la mère de Dieu. Contentons-nous ici de cette remarque : comme docteur scolastique enseignant formellement le privilège marial et l'affirmant dans un commentaire sur les Sentences, Guillaume de Ware a incontestablement la priorité sur Raymond Lull, et, dans la mesure où le docteur subtil a subi l'influence du milieu et de ses devanciers, c'est d'abord du côté d'Oxford et de ses propres maîtres qu'il faut chercher.

1° *La fête de la Conception au XIIIe siècle.* — Pendant les vives discussions que la pieuse croyance provoquait, que devenait la fête ? Elle continuait à gagner du terrain; elle finit même par apparaître ou réapparaître dans des endroits où la croyance restait discutée. D'où la nécessité de distinguer, maintenant comme auparavant, entre le culte ou la dévotion et son objet.

1. *Diffusion de la fête.* — A en croire les adversaires, fort peu nombreux auraient été ceux qui, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, célébraient la conception de la mère de Dieu. Dans un ouvrage qu'il composa en Italie, avant son élévation au siège épiscopal de Mende (1286), Guillaume Durand emploie le terme modeste de *quelques-uns : Quidam etiam faciunt quintum festum, scilicet de Conceptione beatæ Mariæ. Rationale divinorum officiorum*, l. VII, c. VII. Saint Bonaventure use du même langage : *sunt tamen aliqui qui ex speciali devotione celebrant conceptionem beatæ Virginis. In IV Sent.*, l. III, dist. III, part. I, a. 1, q. I, ad 1um. Le docteur angélique parle aussi de la tolérance de l'Église romaine à l'égard des *quelques* Églises où la coutume existe de célébrer cette fête : *Tolerat consuetudinem aliquarum ecclesiarum illud festum celebrantium. Sum. theol.*, III^a^, q. XXVII, a. 2, ad 3um; cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, sol. 1^a^. Ailleurs, il met d'un côté la plupart des Églises avec celle de Rome, *ecclesia romana et plurimæ aliæ*, de l'autre quelques-unes seulement, *aliquæ. Quodl.*, VI, a. 7. Cette statistique n'a de valeur que dans un sens relatif : au moment où Guillaume Durand,

saint Bonaventure et saint Thomas écrivirent, plus nombreuses étaient les Églises où la fête de la Conception n'existait pas encore; mais les autres étaient déjà nombreuses, absolument parlant, et le nombre s'accrut notablement pendant le laps de temps qui s'écoula depuis la mort de ces docteurs jusqu'à la fin du siècle.

En Angleterre, le culte s'était maintenu dans les monastères où il s'était implanté. L'intérêt qu'on portait à la fête est révélé par ce que raconte Mathieu Paris, *Historia major*, Londres, 1640, p. 351 sq., de l'empressement avec lequel les moines de Saint-Alban profitèrent d'une visite qui leur fut faite, en 1228, par un archevêque de la Grande-Arménie, pour savoir si, dans ce pays, on célébrait la conception de la bienheureuse Vierge Marie. Détail plus important, l'introduction officielle de la fête dans les diocèses d'Angleterre commence à cette époque, dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Elle est déjà mentionnée dans le concile d'Oxford de 1222, can. 8, mais seulement comme fête de dévotion : *præter festum Conceptionis, cujus celebrationi non imponitur necessitas.* Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 1153; F. E. Warren, *Manuscript Irish Missal Corpus Christi College Oxford*, Londres, 1897, Introd., p. 47. En revanche, le concile d'Exeter de 1287 range la « Conception de la bienheureuse Marie » parmi les fêtes à observer, can. 23. Mansi, t. XXIV, col. 813.

En France, le progrès est attesté d'abord par les monuments liturgiques, imprimés ou inédits. Des hymnes sur la conception de la bienheureuse Vierge Marie, datant de cette époque, apparaissent dans les *Analecta hymnica* de G. Breves : t. XI, p. 33, brév. de Saint-Pierre de la Couture, au Mans; t. L, p. 549 sq., trois hymnes par Jean de Garlande, docteur de Paris († après 1252); t. LIV, p. 278, tropaire parisien ou rémois. D'une plus grande portée, par leur nature même, sont deux documents publiés par le chanoine U. Chevalier : *Ordinaire et Coutumier de l'Église cathédrale de Bayeux (XIIIe siècle*, Paris, 1902, p. 194, 295, 394, 40 ; *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy. Martyrologe, calendrier, ordinaire et prosaires de la métropole de Reims, (VIIIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1900, p. XXI, 90, 162, 227, 250, 253, 391.

Beaucoup plus riche est l'apport fourni par les inédits : calendriers liturgiques, missels, bréviaires, psautiers, antiphonaires, lectionnaires, etc. En général, ils se présentent dans les mêmes conditions que ceux du siècle précédent, col. 1033, mais avec cette différence notable que les manuscrits du XIIIe contenant la fête de la Conception sont sensiblement plus nombreux que les autres, environ 25 contre 8 d'après l'enquête faite par le P. Noyon, col. 1033. La plupart viennent de diocèses normands; tels, une douzaine conservés à la bibliothèque de Rouen. H. Omont, *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. I, Rouen, n. 192, 205, 207, 245, 276, 277, 291, 299, 305, 394; cf. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen*, p. 168 sq.; *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*, p. 28. Quelques unités s'ajoutent, appartenant à d'autres villes : Bayeux, brév.; Évreux, psautier; Conches, deux bréviaires; Alençon, office célébré à l'abbaye de la Trappe, sans compter d'autres pièces où des indices du culte apparaissent, par exemple, dans le cartulaire ms. de l'abbaye de Longues, au diocèse de Bayeux, un legs fait en 1208, *hoc in die Conceptionis beate Marie.* Les diverses bibliothèques de Paris possèdent une dizaine de manuscrits, quelques-uns de provenance déterminée. Bibliothèque nationale : ms. *lat. 776*, lection. de Saint-Victor; *824*, missel parisien, *9441*; missel parisien; *15181* et *15663*, bréviaires parisiens. Bibliothèque de l'Arsenal : ms. *lat. 275*, brév. de la collégiale du Saint-Sépulcre de Caen; *282*, psautier lyonnais. Clermont-Ferrand conserve un bréviaire de la fin du XIIIe. Un autre est signalé, au diocèse de Dax, comme provenant du prieuré de Saint-Caprais de Pontoux, qui appartenait à l'abbaye bénédictine de Saint-Pierre de la Réole. A. Degert, *art. cité*, p. 536. Voir encore, pour les diocèses de Vienne et de Grenoble, la revue *Notre-Dame*, 1re année, Paris, 1911, p. 80-82.

Aux documents liturgiques d'autres s'ajoutent : statuts d'un synode de Coutances, tenu vers 1215, où la fête de la Conception est prescrite, can. 58, Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. IV, col. 820; faits de diverses sortes, rappelés par Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 120 sq., qui prouvent l'institution de la fête ou son existence dans les endroits suivants : Le Mans, 1247; Évreux, 1264; Blois, 1272; Saintes, 1287; Rodez, 1289. A la même époque, elle était établie ou réintroduite à Notre-Dame de Paris en conséquence d'un legs fait à cette intention par l'évêque Renaud d'Hombloniere († nov. 1288). Lesêtre, *op. cit.*, p. 38. Ce prélat était originaire de Normandie; son geste testamentaire montre qu'il partageait le sentiment de spéciale dévotion dont ses compatriotes étaient animés envers la conception de la mère de Dieu, tout particulièrement à l'époque où il vivait, comme on le voit par le *Registre* des visites pastorales d'Eudes Rigaud, archevêque de Rouen de 1248 à 1275; la fête y est mentionnée à six reprises différentes, notamment en 1266, où l'archevêque dit avoir célébré la messe dans l'église Saint-Séverin de Paris *in conceptione beatæ Mariæ... in festo nationis normannicæ. Regestrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis*, édit. Bonnin, Rouen, 1852, p. 562; cf. 380, 449, 503, 591, 615. Si l'appellation de *nation normande* ne désigne ici directement qu'un groupe des étudiants de l'université, la dévotion spéciale des membres de ce groupe n'en atteste pas moins indirectement celle de leur pays d'origine. Aussi, vers la même époque, Henri de Gand remarquait-il qu'entre les autres peuples, les Normands se distinguaient par leur zèle à fêter la conception de la mère de Dieu: zèle qu'il explique par cette circonstance que la révélation relative à la fête aurait eu lieu dans leur territoire : *quod propterea normanni, in quorum territorio dicitur huiusmodi revelationem factam fuisse, præ ceteris populis illam conceptionem præcipue celebrant. Quodl.*, XV, q. XIII, § *Quæstio ista.*

Les renseignements sont beaucoup moins riches pour les autres régions de l'Europe que pour l'Angleterre et la France. La fête apparaît en Hollande, peu après l'année 1280, au doyenné de Farnsum, province de Groningue. Van Noort, *Tractatus de Deo redemptore*, 2e édit., Amsterdam, 1910, p. 179. En Allemagne, un legs *ad festum Conceptionis beate Virginis peragendum* est reçu, en 1285, par le chapitre de Minden. *Der Katholik*, Mayence, 1905, t. I, p. 399. Deux autres documents, datant de 1289 et de 1294, attestent l'existence de la fête à Halberstadt, en Saxe. Le premier est particulièrement intéressant, car il contient une concession d'indulgences pour le jour de la conception, obtenue en faveur du couvent des dominicains de cette ville par trois archevêques et neuf évêques se trouvant à Rome. G. Schmidt, *Urkundenbuch der Stadt Halberstadt*, part. I, p. 174, 198, dans *Geschichtquellen der Provinz Sachsen*, Halle, 1878, t. VII, La fête est encore signalée, en 1297, dans un monastère de Paderborn, en Westphalie. *Westfaliches Urkundenbuch*, t. IV, p. 1108. En Suisse, un manuscrit d'Engelbert, au canton d'Unterwalden,

attribué au XIIIe siècle par J. Morel, contient une hymne sur la conception. G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 286.

L'Italie apporte deux témoignages notables. Barthélemy de Trente, l'un des premiers disciples de saint Dominique, émet, vers 1240, cette affirmation dans son *Epilogus vitæ sanctorum*, ms. : « La conception de la mère de Dieu est célébrée avec solennité par le grand nombre, *a plerisque solemniter celebratur*, comme moi-même je l'ai vu faire dans l'église cathédrale d'Anagni, en présence de la cour romaine qui ne l'empêchait pas. » Affirmation confirmée, en ce qui concerne la fête, par un registre du XIVe siècle, conservé dans cette ville, où figure une concession d'indulgences faite par l'évêque Albert (1224-1237) : *In die Conceptionis beate Virginis Dnus Albertus fecit in Anagnina ecclesia remissionem XL dierum, perpetuam indulgentiam ordinatam.* P. Doncœur, *Les premières interventions du saint-siège relatives à l'immaculée conception*, p. 13 (276). L'autre témoignage se rapporte à un événement considéré à bon droit comme important par Kellner, *Heortologie*, 3e édit., p. 194. D'après Wadding, *Annales minorum*, t. IV, p. 218, la fête de la Conception aurait été adoptée par les frères mineurs au chapitre général tenu à Pise, en 1263, sous la présidence de saint Bonaventure : *Jussum item ut novæ hæ festivitates admitterentur in ordine, vid. Conceptionis beatæ Mariæ virginis*, etc. Assertion dont il est difficile de récuser la valeur, malgré le silence de quelques documents contemporains. A tout le moins, indéniable est l'existence de la fête chez les franciscains de Paris en 1286; car on le lit dans un rapport rédigé au mois de décembre de cette année par le chancelier de l'université : *sequenti die* [9 décembre, le jour précédent étant un dimanche de l'Avent] *agebatur festum Conceptionis beatæ Mariæ apud fratres minores.* Denifle, *Chartularium universitatis*, t. II, n. 539, p. 9. Autre chose est de déterminer si cette fête était notre fête de l'*immaculée* conception.

2. *Objet ou sens de la fête de la Conception au XIIIe siècle.* — Cette question est en partie résolue par tout ce qui a été dit jusqu'ici. La diversité d'interprétation constatée au siècle précédent n'a pas cessé. Qu'il y ait eu, à l'époque des grands scolastiques, des partisans de la fête entendue dans le sens immaculiste, c'est chose incontestable. Tels, en général, ceux qui vénéraient la conception première comme pure et qui, en cela même, se proposaient de sauvegarder l'âme de Marie contre toute souillure au moment de son union avec le corps. Tel, en particulier, Guillaume de Ware concluant qu'il faut célébrer la conception, parce que tout y est pur du côté de Marie. Ceux-là marchaient dans la voie tracée par Eadmer, le pseudo-Anselme et les apologistes du même temps. Dans les livres liturgiques du XIIIe siècle, comme dans ceux du XIIe, renvoi est fait souvent, pour l'office de la Conception, à celui de la Nativité; si donc, dans ces endroits-là, on vénérait la bienheureuse Vierge comme sainte dans sa naissance, il semble qu'on la vénérait aussi comme sainte dans sa conception. Plusieurs des bréviaires, par exemple, Rouen, n. *192*, et Paris, Biblioth. nat., n. *15181*, contiennent cet invitatoire qui suggère la même conclusion : *Venerantes sacram beate Marie virginis conceptionem æternum adoremus Dominum.* Des expressions caractéristiques s'ajoutent parfois, comme celles-ci, dans les leçons III et VII du même bréviaire de Rouen : *Hec est lux primo tempore quidem orta, sed occasus nescia... Hec sola imaginem celestis artificis illæsam custodiens;* ou, dans un bréviaire bayeusain, l'antienne *Tota pulchra es, amica mea*, etc. Si le manuscrit d'Engelbert, cité col. 1066, a été bien daté par Morel, il fournit un témoignage d'une netteté parfaite dans les 3e, 4e et 5e strophes :

Sicut ortum ordinavit,
Sic conceptum præparavit,
Creans Dei potentia
Mariam plenam gratia.
Si fuerunt genitores
In conceptu peccatores,
Qui fœtantur patre primo
De corruptionis limo,
Ideo Dei gratia
Non gravatur, nec Maria,
Nam ubi Dei gratia,
Non est culpæ miseria.

G. Morel, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, Einsiedeln, 1868, p. 75.

Les monuments liturgiques du XIIIe siècle sont loin d'avoir tous cette précision; beaucoup se présentent dans les mêmes conditions que ceux du XIIe : ils peuvent s'appliquer à une fête comprise d'une façon plus large, que d'autres documents nous font connaître. Dans le passage cité, col. 1064, de son *Rationale divinorum officiorum*, Guillaume Durand, fermement attaché à la position radicale de Jean Beleth et autres liturgistes ou canonistes du siècle précédent, désapprouve ceux qui, de son temps, considéraient Marie comme conçue dans le péché et qui, néanmoins, fêtaient sa conception, en l'envisageant comme conception de la mère de Dieu; ainsi, disaient-ils, fête-t-on la mort des saints, non pour elle-même, mais parce qu'alors les saints sont admis aux noces éternelles. Cette interprétation avait été proposée en termes formels par Guillaume d'Auxerre († 1230), *Summa de officiis ecclesiasticis*, c. *de Navitate Virginis;* après avoir remarqué que beaucoup d'églises ne célébraient pas la conception de la bienheureuse Vierge, parce qu'on la supposait jointe au péché, il avait ajouté : *Sed nobis videtur quod, sicut celebratur de morte sanctorum, non propter mortem, sed quia recepti sunt in nuptiis æternis, similiter potest celebrari festum de Conceptione, non quia sit conceptio in peccato, sed quia concepta est mater Domini.* Texte d'après Pierre de Alva, *Sol veritatis*, col. 736. Telle est aussi l'explication donnée, à titre subsidiaire, par Guillaume de Ware, *Quæstio*, n. 6 : « Supposé que la Vierge eût contracté le péché originel, on pourrait encore célébrer sa conception, en considérant cette parcelle de chair, non comme matière viciée, mais comme point de départ du futur corps de Jésus-Christ. Ainsi fête-t-on la naissance des princes; ainsi fête-t-on la chaire de saint Pierre, en y voyant dans son germe la future dignité de l'Église. Il n'est pas absolument nécessaire que la sainteté convienne formellement à l'objet vénéré, comme le prouvent la fête de la dédicace des églises ou celle de la sainte croix; il suffit que l'objet jouisse d'une sainteté relative, *in relatione ad aliud.* » Ainsi comprise, la fête de la Conception n'entraînait pas la croyance à l'exemption du péché originel.

Les deux interprétations précédentes avaient un point commun : elles affirmaient et maintenaient une fête de la *Conception* proprement dite. Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, une troisième interprétation, celle qu'Alexandre Neckam avait mise en avant, col. 1039, commence à faire des progrès notables : l'idée de conception *spirituelle*, et par conséquent métaphorique, est substituée à celle de conception proprement dite; ce qui mène à une fête de la *sanctification* de Marie dans le sein de sa mère. Cette interprétation apparaît d'abord, moins sous forme d'affirmation que sous forme de défense ou d'objection : à l'argument que les défenseurs du privilège marial prétendaient tirer de l'existence de la fête, les adversaires répondaient que, pour être tolérable, le culte devait aller non à la conception, mais à la sancti-

fication. Ainsi procède Hugues de Saint-Cher, créé cardinal en 1244; après avoir dit que la bienheureuse Vierge contracta le péché originel et que, par conséquent, on ne doit pas fêter sa conception : « Ceux qui la célèbrent, conclut-il, doivent avoir en vue la sanctification dont elle fut gratifiée dans le sein de sa mère : *qui celebrant, debent habere respectum ad sanctificationem eius, qua sanctificata est in utero matris suæ.* » *Postilla super Eccl.*, *VII*, d'après Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1126. Un autre dominicain, Étienne de Bourbon, voir col. 1034, développe cette idée. A la conception charnelle de la Vierge, qui s'est faite dans le péché, il oppose « sa conception *spirituelle*, celle qui eut lieu au sein maternel quand, quarante jours environ après la première, son âme préalablement unie au corps organisé fut sanctifiée. » Puis, à l'adresse de ceux qui célébraient la conception : « C'est, ajoute-t-il, à cette conception secrète qu'ils doivent ramener leur fête, *ad illam secretam conceptionem debent festum suum retorquere*, c'est-à-dire au moment où, par l'infusion de la grâce dans l'âme de Marie vivant au sein de sa mère, le Très-Haut sanctifia sa demeure, la consacra comme temple du Saint-Esprit et la purifia du péché originel. » Le docteur angélique n'interprète pas autrement la fête célébrée de son temps. *Quodl.*, VI, a. 7. Quand il déclare ailleurs qu'il n'y a pas lieu de réprouver totalement cette coutume, il revient à la même déclaration : il faut qu'en célébrant la fête, on ait en vue, non pas la conception elle-même, mais la *sanctification* de la Vierge, vénérée au jour de sa conception dans l'ignorance où nous sommes du moment précis où la sanctification s'est opérée : *non tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis, in die conceptionis ipsius. Sum. theol.*, III[a], q. XXVII, a. 2, ad 3[um].

Si les trois théologiens dominicains s'accordaient à considérer comme tolérable une fête de la sanctification de Marie, ils n'allaient pas jusqu'à l'admettre eux-mêmes. D'autres trouvèrent qu'il y avait là un motif suffisant pour établir une solennité distincte de celle de la Nativité et ils l'admirent. Dans plusieurs documents liturgiques de l'époque on rencontre des expressions qui ont cette signification et qui ne la dépassent pas. Exemple, dans une hymne panormitaine sur la bienheureuse Vierge, cette 5[e] strophe :

Quæ est ista
Quæ sic progreditur?
Mira surgit,
Mire conficitur,
Ut aurora?

In obscuris noctis
concipitur;
Sanctitatis
sed die tergitur
sine mora?

F. Dreves, *Analecta hymnica*, t. L, p. 117. *Prosarium ms. Panormitanum sæc. XIII... Sequentia de B V.M. quod* (?) *fecit fr. Bon. Johannes de Missina ordinis prædicatorum.*

De même, dans une poésie *De deliciis Virginis gloriosæ*, par Jean Peckam, primat de Cantorbéry († 1292), cette 2[e] strophe :

Salve Deo consecrata,
Priusquam huic mundo nata,
Intra matris uterum...

Ibid., t. L, p. 598.

L'introduction d'une fête de la *sanctification* de Marie, par opposition à la fête de la *conception* proprement dite, aura pour conséquence d'introduire dans la terminologie une nouvelle équivoque. En style théologique, le mot de sanctification s'applique proprement à l'âme, bien qu'il puisse aussi convenir au corps par extension et analogie. Appliqué à l'âme, il exprime, de soi, un simple fait : l'union à Dieu par la grâce sanctifiante, et ne précise rien de l'époque où l'union se produit. Aussi n'y a-t-il pas d'opposition entre les termes de *conception* et de *sanctification*, pris absolument; l'opposition intervient quand on suppose entre les deux un rapport d'antériorité et de postériorité stricte, chronologique, ou quand on transforme l'idée de simple sanctification en celle de sanctification *purificatrice*, sous-entendant par le fait même un sujet déjà existant qui, n'étant pas pur et saint, a besoin de le devenir. Dès lors, il pourra se faire qu'il y ait fête de la sanctification de la mère de Dieu dans des sens divers : dans le sens immaculiste, pour ceux qui considéreraient la conception et la sanctification comme simultanées; dans un sens opposé, pour ceux qui considéreraient la conception comme soumise à la loi du péché originel et la sanctification comme purifiant du même péché; dans un sens moyen, abstraction faite du moment précis où la sanctification eut lieu, pour ceux qui trouveraient un motif suffisant de culte spécial dans la sanctification considérée comme antérieure à la naissance, mais sans se prononcer absolument ni pour ni contre l'immaculée conception. Pour ceux qui tiendront résolument le second sens, comme la plupart des théologiens dominicains aux siècles suivants, l'adoption d'une fête de la sanctification de Marie sera plutôt un obstacle à la reconnaissance du privilège, parce qu'elle en contiendra implicitement la négation. Pour d'autres, au contraire, l'acceptation de cette fête ne sera qu'un acheminement prochain vers le terme.

Ce dernier cas a eu son application dans l'ordre des frères mineurs. De ce point de vue, l'attitude de saint Bonaventure à l'égard de la fête de la Conception, *In. IV Sent.*, l. III, dist. III, part. 1, a. 1, q. I, ad 4[um], mérite d'être remarquée; c'est celle d'un homme qui hésite entre deux partis. Il n'ose pas approuver complètement : la fête n'a pas l'appui des Pères, saint Bernard l'a même désapprouvée; elle n'est pas pleinement conforme aux principes qui régissent l'Église universelle dans le culte rendu aux saints, car toutes les fêtes qui les concernent supposent la sainteté en celui qu'on vénère, sainteté qui ne peut se trouver dans la Vierge avant l'infusion de l'âme. D'un autre côté, le saint docteur n'ose pas désapprouver purement et simplement. La révélation céleste dont les partisans de la fête se réclament, ne fait pas loi, il est vrai; mais comme elle n'énonce rien de contraire à l'orthodoxie, on n'est pas forcé de la nier. Il peut se faire aussi que la solennité se rapporte moins au jour de la conception qu'à celui de la sanctification, et comme ce dernier est incertain, il n'est pas déraisonnable de fêter la sanctification au jour de la conception. « Quoi qu'il en soit, les âmes pieuses peuvent se réjouir de ce qui a été commencé alors. Qui pourrait apprendre que celle dont le salut du monde est sorti, la bienheureuse Vierge, a été conçue, sans en rendre à Dieu de solennelles actions de grâces et sans se réjouir dans le Sauveur? » Si un fils de roi naissait avec une infirmité dont il devrait être délivré plus tard, si, par exemple, il naissait boiteux, ne faudrait-il pas plutôt se réjouir de sa naissance que de gémir sur son mal? « De même, si quelqu'un fête Marie au jour de sa conception, ayant plutôt en vue sa future sanctification que sa conception présente, il ne semble pas répréhensible. » Et le docteur séraphique s'en tient là, sans vouloir ni approuver ni désapprouver positivement; il ajoute pourtant : « Si quelqu'un célèbre cette solennité, non par amour de la nouveauté, mais par un réel sentiment de dévotion envers la Vierge, persuadé qu'il ne fait rien de contraire à ce qui peut se tirer de la sainte Écriture par voie de conséquence [illegible] et

j'ai confiance que la bienheureuse Vierge acceptera son hommage et, à supposer qu'il s'y trouvât quelque chose de répréhensible, j'espère qu'elle daignera l'excuser auprès du juste juge. » Après cela, quelle difficulté pourrait-il y avoir à ce que, devenu général de son ordre et voyant un puissant mouvement de dévotion se manifester au chapitre de Pise en faveur de la fête, le saint l'ait accueilli volontiers et favorisé? Mais il ne semble pas qu'il faille donner à cet acte un autre sens que celui dont Richard de Middletown se fait l'interprète. « La fête, dit-il, se rapporte non à la seule conception charnelle, mais à la conception consommée, et ce qu'on a en vue, ce n'est pas l'instant où l'âme de la bienheureuse Vierge fut soumise au péché originel, c'est la sanctification qui l'en purifia et qui, suivant une pieuse croyance, eut lieu le même jour, aussitôt après la constitution de son être ». *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, ad 3um. D'autres franciscains, ceux qui adhéraient positivement au glorieux privilège, allaient naturellement plus loin. Voir E. Doncœur, *art. cité*, p. 278 sq.

La distinction courante entre la conception et la sanctification devait amener une autre question, posée en propres termes par Henri de Gand dans la dispute citée, col. 1054 : *Utrum conceptio gloriosæ virginis Mariæ sit celebranda ratione conceptionis?* L'énoncé complet serait : faut-il célébrer la conception de Marie *en raison de la conception elle-même* ou à quelque autre titre, *ratione alicujus alterius?* Cet autre titre ne pourrait être, évidemment, que la sanctification, suppposée chronologiquement distincte de la conception. Arrêtons-nous aux grandes lignes d'un développement où les hypothèses, les distinctions et les subtilités se multiplient à plaisir. Célébrer la fête *en raison de la conception* peut s'entendre en deux sens fort différents. D'abord, *en raison de l'acte même* de la conception; ce qui revient à demander si l'on peut trouver dans cet acte le fondement ou le titre du culte rendu à la bienheureuse Vierge. Non, répond le docteur solennel, tant qu'il s'agit de l'acte de la conception humaine ou naturelle, même consommée, car cet acte ne fut pas saint, *quia actus ille conceptionis sanctus non fuit;* le titre du culte ne peut être que la sanctification ou conception spirituelle de Marie, *qua nata est Deo*. Mais l'expression : célébrer la fête *en raison de la conception*, peut s'entendre aussi d'une façon plus large, du *temps* où le fondement du culte commence à exister, en d'autres termes, du temps où se fait la conception, considérée passivement et telle qu'elle est en réalité, d'où que vienne le fondement ou titre du culte. De là cette seconde question : « la fête de la Conception, que les Normands célèbrent le 8 décembre, doit-elle se célébrer pour le temps, l'heure, l'instant où la conception s'est faite, ou bien pour un autre temps, une autre heure, un autre instant? » Dans l'hypothèse, soutenue par Henri de Gand, que le titre du culte est la sanctification proprement dite de la mère de Dieu, la question revient finalement à cette autre : la conception et la sanctification se firent-elles dans un seul et même instant réel? Admettant le contraire, ce théologien devait répondre : La fête de la Conception ne peut se célébrer, ni pour le 8 décembre, puisque ce jour fut celui de la conception charnelle où le sujet propre de la sanctification n'existait pas encore, ni pour l'instant même où la conception se consomma, puisqu'en cet instant-là Marie ne fut ni sainte ni sanctifiée. Reste qu'au 8 décembre la fête se célèbre, par anticipation, pour l'instant où l'âme de la bienheureuse Vierge fut purifiée et sanctifiée, instant postérieur à celui de la conception consommée, quel que soit d'ailleurs l'intervalle qu'on mettra entre les deux choses.

Ce sont là des conclusions systématiques; elles ne valent pas dans les hypothèses contraires, d'une conception passive et d'une sanctification faites dans un seul et même instant, ou d'un culte fondé sur une sainteté, non absolue, mais relative. Un théologien du XIIIe siècle, partisan du glorieux privilège, mais admettant la théorie, alors commune, d'une conception charnelle sans infusion simultanée de l'âme, se trouvait en face d'une double alternative. Il pouvait, comme Guillaume de Ware, nier que l'unique fondement du culte fût la sainteté intérieure et parfaite; dans ce cas-là, rien ne l'empêchait de rapporter la fête au 8 décembre. Mais s'il admettait, avec saint Bernard et le grand nombre des théologiens d'alors, la nécessité d'une sainteté intérieure et parfaite, il devait dire, avec Henri de Gand, que le 8 décembre, on fêtait par anticipation la conception spirituelle ou sanctification de la mère de Dieu. Dans cette hypothèse, la question de l'immaculée conception ne se posait qu'à l'instant même de la conception consommée, alors que l'âme de Marie était unie au corps suffisamment développé. Une autre hypothèse était possible : celle d'une création et d'une infusion de l'âme dès le début de la conception. Henri de Gand la connaissait, et il l'admettait pour Notre-Seigneur, mais pour lui seulement, comme les théologiens de son temps, entre autres saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXIII, a. 2. Plus tard, quelques-uns étendront le privilège à Notre-Dame, comme il a été dit; mais des siècles se passeront avant qu'on songe à dire la même chose de tout embryon humain. Il faudra plus de temps encore pour que, dans cette question de l'objet du culte, l'Église dégage enfin un sens dogmatique, en dehors de ces théories physiologico-philosophiques qui ont non seulement compliqué, mais embrouillé le problème de l'immaculée conception.

Sur les docteurs franciscains du XIIIe siècle : *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1882 sq., t. III, p. 69, *Scholion*; *Fr. Gulielmi Guarræ... Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis*, Quaracchi, 1904, præf., c. I; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, c. v, p. 362-387; P. Pauwels, O. F. M., *Les franciscains et l'immaculée conception*, Malines, 1904, c. II; F. Cavallera, *L'immaculée conception (Positions franciscaines et dominicaines avant Duns Scot)*, dans la *Revue Duns Scot*, Paris, Le Havre, 1911, p. 101; *Guillaume Ware et l'immaculée conception*, *ibid.*, p. 133, 151; Marius André, *Le bienheureux Raymond Lulle*, 3e édit., Paris, 1900, c. XIII; S. Bové, préface du *Liber de immaculata beatissimæ Virginis conceptione*, attribué à Raymond Lull et réimprimé dans *Biblioteca de la Revista Lulliana*, Barcelone, 1901 sq.; Ruperto M. de Manresa, capucin, *Libro de la Concepción virginal atribuido al Beato Raimundo Lull*, versión castellana, Barcelone, 1906; J. Borrás, *Maria S. y el R. Pontifice en las Obras del Bto Ramón Lull*, Sóller, 1908; A. R. Pasqual, *Vindiciæ Lullianæ*, Avignon, 1778, t. I, p. 433.

Sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin relativement à la sanctification de Marie : Aug. de Roskovány, *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata*, t. IX, p. 713 : *Litteratura celebrior* (jusqu'en 1880); F. Morgott, *Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg-en-Brisgau, 1878, c. IV; trad. franç. par Mgr Bourquard, *La doctrine sur la Vierge Marie ou Marialogie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1881, p. 125 sq. — Études postérieures : W. Többe, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter*, Munster, 1892; Ch. Pesch, *De Deo creante et elevante*, n. 323-345; dom Laurent Janssens, *Tractatus de Deo homine*, part II, p. 130-151; M. Alujas Bros, *Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen Maria*, Barcelone, 1909; Le Bachelet, *Saint Thomas d'Aquin, Duns Scot et l'immaculée conception*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, p. 592-609. — Dans un sens apologétique : T. Cucchi, *De mente S. Thomæ circa immaculatam conceptionem dissertatio*, dans *Divus Thomas*, Piacenza, 1882, t. III, p. 569, 587, 614; Fr. Tomás Rodriguez, *Santo Tomás de Aquino y la inmaculada concepción*,

dans *Revista agustiniana*, Valladolid, 1885, t. IX, p. 221, 313, 521; C. M. Schneider, *Die unbefleckte Empfängniss und die Erbsünde*, Ratisbonne, 1892; S. Briceño, *La doctrina del angelico doctor sobre la inmaculada concepción de la madre de Dios*, Léon, 1904; Joseph a Leonissa, capucin, *Dogma immaculatæ conceptionis et doctorum angelici et seraphici doctrina; medii ævi doctores de immaculata conceptione B. V. Mariæ*, dans *Divus Thomas*, Rome, 1904, 1905, 2e série, t. v, p. 632; t. vi, p. 650; A. Senso Lazaro, *De immaculata conceptione Mariæ virginis secundum S. Thomam in Summa theologica*, Madrid, 1905; N. del Prado, *Santo Tomás y la inmaculada*, Vergara, 1909; *Divus Thomas et bulla « Ineffabilis Deus »*, Fribourg (Suisse), 1919.

IV. XIVe SIÈCLE ET XVe JUSQU'AU CONCILE DE BALE (1439) : LA RÉACTION SCOTISTE. — Cette étape n'est qu'une continuation de la précédente, mais elle présente un caractère distinctif : la lutte, contenue et restreinte au XIIIe siècle, éclata et se développa quand Duns Scot eut donné le signal de la réaction en défendant publiquement à Paris le glorieux privilège. Une véritable mêlée théologique s'en suivit; mêlée où les camps se tranchèrent bientôt, ayant à leur tête, d'un côté, les frères mineurs, et de l'autre, les frères prêcheurs. Quelques faits plus notables émergent : démêlés des adversaires du privilège avec l'université de Paris et les autorités publiques en Aragon; diffusion croissante de la fête de la Conception; au terme de l'étape, décret du concile de Bâle sur la croyance et sur la fête.

1° *Duns Scot* (1266? — 8 novembre 1308). — Le premier enseignement du docteur subtil date d'Oxford, où il avait fait ses études. Voir t. IV, col. 1865. Devenu professeur vers l'an 1300, il commença son grand commentaire sur le livre des Sentences, *Scriptum oxoniense*. C'est là qu'il faut d'abord chercher sa doctrine sur la conception de la bienheureuse Vierge. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I : *Utrum beata Virgo fuerit concepta in originali peccato*, édit. Vivès, t. XIV, p. 159; question réimprimée par les franciscains de Quaracchi dans les *Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione*, p. 12-22.

Scot a directement en vue la conception consommée. Suivant l'usage de son temps, il énonce brièvement les autorités invoquées des deux côtés : pour la conception dans le péché, le sentiment commun des docteurs, *dicitur communiter quod sic*, d'après Rom., v, 12, et divers témoignages de Pères relatifs à la purification de la Vierge et à l'universalité de la tare héréditaire; à l'opposé, les textes classiques de saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXXVI, et de saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. XVIII. Cela fait, Scot énonce les deux arguments fondamentaux dont les adversaires du privilège s'étaient servis. Le premier était tiré de l'excellence du fils, considéré comme rédempteur universel; cette excellence serait compromise si l'on soustrayait la mère à son influence rédemptrice. Le docteur subtil rétorque l'argument. Le Christ étant un médiateur parfait, il convenait qu'il exerçât un acte de médiation parfait à l'égard de quelque créature, et par conséquent de sa mère; cet acte ne se réalise que s'il la préserve du péché originel, n. 4-7. Loin de soustraire Marie à l'influence rédemptrice, un tel acte suppose une application plus noble en soi et plus efficace des mérites du Sauveur. A l'objection faite que, dans cette hypothèse, la Vierge n'aurait pas eu besoin de rédemption, Scot répond qu'il en va tout autrement; soumise dans sa conception charnelle à la loi commune, la Vierge aurait contracté la tare héréditaire au moment de l'union de l'âme et du corps, si la grâce du médiateur n'avait pas prévenu cet effet : *ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset præventa per gratiam mediatoris*. Entre elle et les autres la différence est que la grâce intervient, chez les autres, pour délivrer du péché contracté, et chez elle, pour empêcher qu'il ne soit contracté, *ne ipsa contraheret*, n. 14.

Le docteur subtil aborde ensuite le second argument des adversaires, tiré des conditions auxquelles Marie nous apparaît soumise, *ex his quæ apparent in beata Virgine :* elle a été conçue de la même manière que les autres, en vertu d'une génération soumise à la loi de la concupiscence; sa chair a donc été infectée, et l'âme s'unissant à cette chair a contracté la souillure originelle. Conclusion confirmée par ce fait, que la Vierge n'a pas été exemptée des peines communes à notre nature, comme la faim, la fatigue, la souffrance, la mort; peines qui nous sont infligées à cause du péché originel. La réponse à cette dernière raison était facile : ces maux physiques n'ont pas, de leur nature, un rapport nécessaire avec le péché originel *contracté de fait;* Jésus-Christ pouvait donc exercer son influence médiatrice et rédemptrice à l'égard de sa mère en la délivrant des peines qui lui auraient été nuisibles, comme le péché originel et la concupiscence, et en lui laissant celles qui pouvaient lui être utiles, celles qu'il a lui-même acceptées, n. 8.

Beaucoup plus importante est la réfutation de l'argument physiologico-philosophique. A l'hypothèse d'une infection de la chair par la concupiscence et de l'âme par la chair, Scot oppose d'abord la doctrine de saint Anselme : *non arguit secundum viam Anselmi de peccato originali.* D'après cette doctrine qu'il avait précédemment adoptée, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXII, q. I, n. 12, édit. Vivès, t. XIII, p. 316, la concupiscence n'est ni une empreinte morbide ni un vice positif; la chair n'agit pas comme cause physique dans la transmission du péché originel, mais seulement comme cause morale, en ce sens qu'elle contient la raison ou la condition pour laquelle Dieu ne confère pas la grâce sanctifiante à ceux qui naissent privés de l'intégrité primitive. Cette doctrine admise, la difficulté disparaît, Dieu restant libre de faire une exception, s'il la juge convenable. Même dans l'autre hypothèse, celle d'une chair infectée par l'acte générateur, pourquoi l'âme de Marie n'aurait-elle pas pu être sainte au premier instant de son existence? L'infection de la chair qu'on suppose, reste dans l'enfant sanctifié par le baptême; elle n'est donc, par rapport au péché originel, ni cause suffisante, ni cause nécessaire. Dès lors, pourquoi Dieu n'aurait-il pas pu infuser la grâce dans l'âme de Marie au moment même où il la créa et empêcher de la sorte que la souillure de la chair n'entraînât avec soi la tache du péché proprement dit? Raison qui garde sa valeur dans le cas où, par hypothèse, l'âme serait créée et unie à la chair *in conceptione seminum*, au début de la génération : *Sicut enim post primum instans baptismi potuit manere infectio corporis contracta per propagationem cum gratia in anima mundata, ita potest esse in primo instanti, si Deus tunc creavit gratiam in anima Mariæ*, n. 20.

Mais ne faut-il pas, comme le dit entre autres saint Bonaventure, que la bienheureuse Vierge soit fille d'Adam selon la chair avant d'être fille de Dieu selon la grâce? Oui, si l'on entend parler d'une priorité, non de temps, mais d'ordre ou de nature. Si l'acte générateur suppose logiquement le terme engendré et si, dans cet ordre d'idées, notre pensée tombe d'abord sur Marie fille d'Adam avant de la concevoir sanctifiée et fille de Dieu, il n'y a pas là une priorité qui exige dans son âme deux états successifs, l'un de péché et l'autre de sainteté; il y a eu seulement en elle, au premier instant de son existence, un double rapport : d'un côté, le rapport de fille d'Adam, qui venait de sa conception humaine et qui fondait, en

droit, l'obligation de contracter le péché originel; de l'autre, le rapport de fille de Dieu, qui s'attachait à son titre de future mère du Verbe et qui, entraînant une sanctification privilégiée, empêcha que l'obligation ne sortît son effet. Ces mêmes principes fournissaient à Scot une réponse générale aux textes patristiques objectés. Autre chose est l'immunité qui convient au fils, autre chose l'immunité qui convient à la mère. Celle-ci est exempte de la tache héréditaire *en fait* seulement et par grâce, en vertu d'une application spéciale des mérites de l'unique rédempteur. Jésus-Christ, lui, est exempt de toute tache *en droit* et de par sa conception virginale, en sorte qu'il ne peut être ici question ni de rachat, ni de préservation, ni de purification quelconque. Là est le privilège personnel, exclusivement personnel du fils.

Dans tout ce qui précède le docteur subtil soutient plutôt la possibilité du glorieux privilège qu'il n'en établit la réalité; tout au plus telle ou telle raison qu'il énonce, en particulier l'argument du parfait médiateur, contient-elle un titre de convenance en faveur de l'immaculée conception. Il va plus loin quand il répond à la question posée au début, *Ad quæstionem dico*, n. 9-10: « Dieu a pu faire que Marie ne fût jamais soumise au péché originel; il a pu faire qu'elle y fût soumise pendant un seul instant; il a pu faire aussi qu'elle y fût soumise pendant un certain temps et purifiée ensuite.... Laquelle de ces trois hypothèses s'est réalisée, Dieu le sait; mais si l'autorité de la sainte Écriture et celle de l'Église ne font pas obstacle, *il semble raisonnable* d'attribuer à Marie ce qu'il y a de plus excellent, *videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariæ.* » L'adhésion à la pieuse croyance est manifeste, bien que formulée en termes modestes. Elle réapparaît d'ailleurs, d'une façon plus positive et plus ferme, dans le même livre, dist. XVIII, q. I, n. 3, t. XIV, p. 684; il y parle de la bienheureuse Vierge « comme n'ayant jamais encouru *de fait* l'inimitié divine par le péché soit actuel, soit originel : *quæ nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis; fuisset tamen, nisi fuisset præservata.*

Tel fut l'enseignement de Duns Scot à Oxford, alors qu'il n'était pas encore sorti d'Angleterre et n'avait pas pu rencontrer Raymond Lull ni, semble-t-il, prendre connaissance du *Disputatio Eremitæ et Raymundi*, composé à Paris en 1298. Voir col. 1062. L'enseignement du docteur subtil est, pour le fond, en rapport de dépendance étroite avec celui de son maître, Guillaume de Ware. La chose est manifeste en ce qui concerne la solution de la difficulté tirée de l'universalité de la rédemption opérée par Jésus-Christ; le maître avait posé, au sujet du péché originel, la distinction fondamentale : *contractum* et *contrahendum*, col. 1062. Sans se servir des termes eux-mêmes, le maître et le disciple avaient énoncé les deux modes de rachat qu'on appellera plus tard rédemption *libératrice* et rédemption *préservatrice*, consistant l'une à payer la rançon de quelqu'un quand il est déjà dans les fers, et l'autre à la payer avant que le droit de servitude ne s'exerce, bien qu'il soit acquis. Mais sur d'autres points, le disciple dépasse et surpasse le maître. Guillaume de Ware était resté attaché à l'ancienne théorie physique de la concupiscence infectant la chair et transmettant le péché originel par son entremise: en conséquence, pour expliquer la possibilité d'une conception immaculée, il avait eu recours à l'hypothèse d'une purification préalable de la chair ou du corps de la bienheureuse Vierge. Abandonnant sur ce point l'ancienne école franciscaine, et se ralliant avec saint Thomas à la doctrine d'Anselme, Scot pouvait donner une réponse moins systématique et plus large, tout en maintenant la possibilité du glorieux privilège même dans l'hypothèse d'une chair infectée par la concupiscence ou d'une autre façon.

Le docteur subtil fut amené à traiter le sujet une seconde fois. En 1304, le général des frères mineurs sollicita et obtint pour lui la licence d'enseigner à l'université de Paris. Son cours dura quatre ans; c'est le *Scriptum parisiense* ou *Reportata parisiensia*, reprise et parfois retouche du commentaire d'Oxford. La question de la conception revint à la fin de 1307 ou au début de 1308, quand il expliqua le III[e] livre des *Sentences*. *Reportata*, l. III, dist. III, q. I, édit. Vivès, t. XXIII, p. 261. La doctrine est la même qu'auparavant, mais deux particularités sont à noter. Scot commence par signaler et réfuter une singulière opinion, à savoir que le péché et la grâce se seraient trouvés en Marie dans un seul et même instant réel : *dicit unus doctor quod in eodem instanti fuit in peccato et in gratia*, n. 2-3. Détail plus important, sa conclusion personnelle est formulée d'une façon moins expresse que dans le commentaire d'Oxford; il se contente d'affirmer, sans rien de plus, la possibilité du privilège : *potuit esse quod nunquam fuit in peccato originali.* En outre, dist. XVIII, q. I, *ibid.*, p. 386, après avoir dit de la Vierge, comme jadis, qu'elle n'encourut jamais de fait l'inimitié divine par le péché actuel, *quæ nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis*, il continue en atténuant sensiblement l'ancien texte par une particule dubitative : *et forte nec pro peccato originali, quia fuit præservata, ut supra dictum est.* Une fois pourtant, au l. IV (enseigné avant le III[e], en 1306), dist. XVI, q. II, n. 26, on rencontre, incidemment énoncée, l'affirmation absolue d'une sanctification indépendante de toute idée de purification : *absolute potest esse infusio gratiæ sine expulsione alicujus culpæ præcedentis, sicut fuit in beata Virgine.*

La différence de mode et de ton dans l'affirmation accuserait-elle un fléchissement dans la croyance au privilège? Rien ne le prouve; tout s'explique suffisamment par la réserve prudente qui s'imposait au jeune professeur dans ce milieu parisien où les grands maîtres venaient de soutenir l'opinion contraire et où celle-ci comptait encore, parmi leurs disciples immédiats, de si chauds partisans. Les historiens des frères mineurs, en particulier Wadding, *Annales minorum*, an. 1304, n. 34, ont parlé d'une grande joute théologique au cours de laquelle, mis en face de deux cents arguments contre la pieuse croyance, Scot les aurait réfutés d'une façon si péremptoire que la plupart des docteurs de Paris se seraient ralliés à sa thèse, et que l'université aurait dès lors imposé à ses membres le serment de défendre la pieuse croyance. Pris tel quel, le récit est inadmissible. Voir Denifle, *Chartularium*, t. II, part. I, p. 118; franciscains de Quaracchi, *Quæstiones disputatæ*, p. XVI. Sous les enjolivures il faut pourtant reconnaître un fond de vérité. Voir t. IV, col. 1866 et le P. Déodat-Marie, *Un tournoi théologique*, série d'articles dans *La bonne parole*, et tiré à part, Le Havre, 1907. Notable est le témoignage d'un frère mineur contemporain, Ludolphe Caracciolo, qui fut, dit-on, élève de Scot, et devint évêque de Stabie en 1326, puis archevêque d'Amalfi de 1331 à 1351. Dans un passage utilisé par Antoine Cucaro, *Elucidarius Virginis*, Naples, 1507, (Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 831), Ludolphe parle d'une dispute publique qui eut lieu à Paris, par ordre apostolique, et d'où Scot sortit vainqueur, ayant fait approuver son opinion : *Qui quidem Scotus confutatis rationibus et argumentis adversariorum, ita conceptionis Virginis innocentiam defensavit, quod adversarii omnes defecere in disputando. Quapropter opinio minorum a Parisiensi studio illico approbatur. Scotus vero, doctor subtilis propter hoc*

appellatus, lætus ad propria se recepit. Mais si le fait paraît indéniable, les circonstances qui le provoquèrent et l'accompagnèrent restent obscures. D'après le P. Prosper de Martigné, *op. cit.*, p. 292, 387 sq., l'incident aurait eu lieu en 1308, quand Scot eut expliqué la question de la conception, et l'affaire se serait réduite à une invitation adressée au jeune professeur d'avoir à comparaître devant les maîtres de l'université pour y justifier son opinion nouvelle et, en apparence, formellement opposée au texte des *Sentences.* D'autres placent la discussion à l'arrivée de Scot à Paris et avant qu'il ne montât en chaire; la façon dont il appuya son enseignement d'Oxford sur la conception de la bienheureuse Vierge, lui valut le droit d'entrée dans l'université gauloise. Lettre du R. P. Michel-Ange Sarraute, publiée par le P. Déodat Marie, *Duns Scot et le statut catholique de la pensée à l'université de Paris*, Le Havre, 1909, p. 135 sq. Quoiqu'il en soit de ces deux interprétations, la situation de Duns Scot, comme professeur, rend pleinement compte de la réserve qu'il observa dans la manière de traiter à Paris le problème délicat.

Malgré cette réserve, l'influence de Duns Scot fut puissante et efficace. Il déblaya le terrain et simplifia la question, en distinguant et en séparant nettement des notions que les anciens défenseurs du privilège avaient souvent confondues ou du moins mêlées : conception commencée et conception consommée; conception active et conception passive; sanctification, ou plutôt purification de la chair ou du corps et sanctification de l'âme; tache originelle contractée et nécessité préalable de contracter cette tache; priorité logique et priorité chronologique. Du même coup, le docteur subtil rejetait à l'arrière-plan les questions secondaires ou d'ordre purement philosophique, et il fixait la véritable signification du privilège en rattachant la sainteté de la bienheureuse Vierge à la conception passive parfaite ou consommée. Pour lui, dire que Marie fut exempte du péché originel ou conçue sans péché, c'était affirmer que son âme, créée par Dieu et unie au corps pour l'animer, fut au même instant ornée de la grâce sanctifiante; en d'autres termes, c'était affirmer que la mère du Verbe incarné, considérée comme personne humaine, ne fut jamais, pas même un instant, atteinte de la souillure du péché.

Un autre mérite fut d'ébranler l'obstacle qui avait arrêté les grands scolastiques au XIIIe siècle. Ils étaient arrivés à proclamer la toute sainteté de la Vierge, sauf au premier instant de son existence. Pourquoi cette restriction, cette exception unique? Avant tout, parce qu'ils jugeaient la chose impossible, non pas d'une façon absolue, mais relativement parlant, dans l'ordre actuel où tout rejeton d'Adam est un racheté du Christ. Or voilà que, dans l'argumentation du docteur subtil, le privilège se présentait comme possible, possible dans l'ordre actuel, grâce à une notion du rachat plus glorieuse pour le Christ rédempteur et plus honorable pour sa mère bénie. L'obstacle ébranlé, la logique des principes devait porter à ne voir dans l'immaculée conception qu'un cas particulier, rentrant dans la croyance générale de l'Église en la pureté parfaite et la sainteté suréminente de la mère de Dieu. Le travail des siècles suivants consistera principalement à mettre en relief la convenance du privilège et à en confirmer l'existence par l'étude et l'exploitation des éléments positifs du dogme, enveloppés dans les saintes Lettres et l'ancienne tradition.

Mais la doctrine de Scot sur la conception de Marie ne serait-elle pas, sous un autre rapport, défectueuse? Il considérait l'incarnation du Verbe et, par conséquent, l'existence de sa mère comme décrétées indépendamment du péché d'Adam et de la rédemption; l'immaculée conception qu'il admet ne passe donc pas par le Calvaire, elle est incompatible avec une rédemption vraie, une rédemption qui suppose l'application des mérites acquis par Jésus-Christ sur la croix. Cette attaque quitte le terrain du dogme; elle s'inspire d'une théorie spéciale sur le *debitum peccati* en Marie, théorie qui sera discutée à sa place, quand tous les éléments du problème auront été acquis. Contentons-nous maintenant de quelques remarques, en ce qui concerne personnellement le docteur subtil. S'il a soutenu ces deux assertions : l'incarnation du Verbe aurait eu lieu indépendamment du péché d'Adam; la bienheureuse Vierge a été rachetée par son fils, c'est donc qu'il ne voyait entre les deux choses aucune incompatibilité. Mais nulle part il n'a présenté sa thèse sur l'immaculée conception en dépendance de sa théorie sur l'incarnation du Verbe en toute hypothèse. Si, dans le passage du *Scriptum oxoniense* où il traite de la conception de Marie, il parle incidemment du motif de l'incarnation, c'est en énonçant simplement l'opinion commune, n. 6 : *Necessitas incarnationis, passionis, etc., assignatur communiter ex peccato originali.* Il affirme la nécessité d'une préservation actuelle pour qu'au moment de sa création et de son union avec le corps l'âme de Marie ne contractât pas la tache originelle, et il affirme cette nécessité si nettement que beaucoup l'ont regardé ou le regardent encore comme un partisan du *debitum proximum.* En réalité, il n'a pas traité ce point *ex professo*, et par là s'explique qu'il y ait eu et qu'il y ait encore diverses interprétations de sa pensée.

Fr. Gulielmi Guarræ, fr. Joannis Duns Scoti, ... Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis. Quaracchi, 1904; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, c. v; P. Pauwels, O. F. M., *Les franciscains et l'immaculée conception*, c. III, IV, Malines, 1904; Cand. Mariotti, O. F. M., *L'immacolata concezione di Maria ed i Francescani*, c. IV, Quaracchi, 1904; P. Adjutus, O. F. M., *L'immaculée conception et les traditions franciscaines.* Rapport présenté au Congrès marial de Namur, le 13 juillet 1904, suivi d'une étude sur *La doctrine de Duns Scot au sujet de l'immaculée conception*, et d'une discussion historique sur *Le débat public du même auteur à la Sorbonne*, Malines, 1905; L. Baldwin, *John Duns Scot and the immaculate conception*, Rome, 1905; F. Dent, *Blessed John Duns Scot and Mary Immaculate*, Rome, 1905; P. Raymond, art. *Duns Scot*, t. IV, col. 1896-1898; X. Le Bachelet, *Saint Thomas, Duns Scot et l'immaculée conception*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 601-616.

2° *Développement de la réaction.* — L'impulsion donnée par Duns Scot devait produire ses fruits, mais avec le temps; l'adhésion des théologiens à la croyance dont il s'était fait le champion, ne fut ni soudaine, ni surtout générale au début; au contraire, il y eut d'abord une véritable mêlée, dont le premier résultat fut de trancher les camps.

1. *L'opposition.* — Pris dans l'ensemble, les frères prêcheurs restèrent fidèles à l'enseignement de leurs illustres docteurs : « Le fait est que les maîtres de l'ordre au XIVe siècle, pour le plus grand nombre, et quelques-uns après, ont déclaré suivre la doctrine de saint Thomas en refusant à la sainte Vierge le privilège de l'immaculée conception. » R. P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, t. III, p. 617, note 2. Tels, pour ne citer que des autorités incontestables, Herve de Nédélec, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu, dans leurs commentaires sur les *Sentences*, l. III, dist. III, et Jean de Naples, *Quodl.*, VI, q. XIII, dans Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1898. Hervé nie qu'on puisse considérer la Vierge comme vraiment rachetée par son fils, dans l'hypothèse où elle aurait été préservée de la faute qu'elle aurait dû encourir.

Durand est plus large : *Puto tamen quod si beata Virgo peccatum originale non contraxisset, potuisset tamen vere dici redempta a Deo pro eo quod in radice sua ex natura suæ conceptionis obligata erat ad incurrendum peccatum, nisi fuisset a Deo præservata*, n. 14. Mais, avec Jean de Naples et Pierre de la Palu, il rejette la convenance d'une telle préservation : être conçu sans péché reste le privilège exclusif de celui qui fut conçu virginalement.

Modérée chez ces théologiens, l'opposition devint, chez beaucoup de leurs confrères dans la seconde moitié du siècle, intransigeante et agressive, comme on le verra bientôt. En tout cas, sous une forme ou sous une autre, elle se maintint. C'est bien l'opinion commune de son ordre que Capréolus († 1432) énonce, à la veille du concile de Bâle, dans sa troisième conclusion : *Beata Virgo fuit concepta in peccato originali. Defensionum theologiæ D. Thomæ Aq.*, l. III, q. III, a. 1, Tours, 1900, t. v, p. 26. Quelques exceptions apparaissent; par exemple, à Strasbourg, Jean Tauler († 1361) : *Ab omni peccato et macula tam originali quam actuali præservata, uti hoc decebat esse quæ mater esset unigeniti Dei. Tractatus de decem cæcitatibus*, cæc. IV, c. XI, dans *D. Joannis Thauleri Opera omnia*, Cologne, 1613, p. 873. Vers 1380, Jean Bromiard, dominicain anglais, interprète l'enseignement de saint Thomas dans la *Somme théologique*, IIIª, q. XXVII, a. 2, en ce sens que Marie aurait été sanctifiée non pas avant l'union de l'âme et du corps, mais au moment même de cette union : *in sua animatione, i. e. in coniunctione animæ cum corpore matris, et non ante, quia sanctificatio et mundatio fit per gratiam, cuius subiectum est anima. Summa prædicationis*, au mot *Maria*, n. 107. Cf. Pesch, *De Deo creante*, n. 333.

Saint Vincent Ferrier peut-il être compté parmi les champions de Marie immaculée? Oui, répond le P. H. Fages, O. P., *Histoire de saint Vincent Ferrier*, Paris, 1893, t. II, Append. E. L'affirmation est appuyée sur plusieurs passages d'un sermon *De conceptione Virginis Marie*, en particulier celui où le grand orateur énumère divers degrés de sanctification : « Le sixième qui dépasse tous les autres est celui de la bienheureuse Vierge Marie, parce qu'au jour et *à l'instant même* où son corps ayant été formé et son âme créée, Marie fut une créature raisonnable, capable de sanctification, elle fut sanctifiée. » Malheureusement, le texte latin est moins explicite; il n'y est pas question *de l'instant même*, mais seulement *du jour* et *de l'heure* : *Sextus gradus est super omnes alios sanctificatio Virginis Marie, quia non quando debuit nasci nec in ultimo die nec hebdomada nec mense, sed in eodem die et hora formato corpore et anima creata, quia tunc fuit rationalis et capax sanctificationis, fuit sanctificata. Sermones sancti Vincentii... de sanctis per totum annum*, Cologne, 1487, fol. A⁶. Les mêmes expressions se retrouvent dans le premier sermon pour la fête de la Nativité et ailleurs, mais l'indétermination qui s'attache aux termes : *in eodem die et hora*, ne disparaît point. Saint Vincent reste, au regard de la pieuse croyance, un « défenseur douteux. » A. Pérez, *La concepción inmaculada de la Virgen, y la Universidad de Salamanca en el siglo XV*, dans la revue espagnole *Razón y fe*, Madrid, 1904, numero extraordinario, p. 81-86.

L'opposition comptait d'autres représentants que les dominicains. Jean de Pouilly, *de Polliaco*, docteur de l'université de Paris († après 1321), déclarait qu'il ne suffisait pas d'affirmer le privilège, mais qu'il fallait le prouver; il récusait, comme dénués d'efficacité, les arguments de Scot et soutenait que la bienheureuse Vierge n'avait pu être vraiment rachetée qu'à la condition d'être soumise temporairement au péché originel : *B. Virgo fuit sub originali in tempore seu per tempus. Quodl.*, IV, q. XIV, Paris, Bibl. nat., ms. *lat. 14565*, fol. 148; Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1103. A cet exemple ajoutons-en d'autres, plus importants : les trois personnages qui, de 1334 à 1352, occupèrent la chaire de saint Pierre comme papes d'Avignon, sous les noms de Jean XXII, Benoît XII et Clément VI, ou n'ont pas admis la pieuse croyance, ou ne l'ont pas admise franchement, à en juger par les sermons qui leur sont attribués.

Nul doute n'est possible pour le premier, s'il est vraiment l'auteur des discours contenus dans le recueil intitulé : *Sermones Joannis papæ XXII, ut creditur, habiti in festis B. Mariæ, et per fratrem Raymundum, procuratorem ordinis minorum, suæ Sanctitatis servum, reportati*, Paris, Bibl. nat., ms. *lat. 3290 ;* Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 2122; P. Doncœur, *art. cité*, p. 33 (707). Dans le premier sermon sur la Nativité, *Sicut lilium inter spinas*, il est dit que l'âme de la Vierge fut créée et unie au corps sans posséder la grâce sanctifiante, et qu'ainsi elle contracta le péché originel, mais qu'elle en fut purifiée aussitôt après : *Et sic originale eam dicimus contraxisse, sed statim post animæ infusionem gratia superveniens eam sanctificavit et ab originali purgavit.* Dans plusieurs autres sermons pour la même fête ou pour l'Annonciation, la Purification et l'Assomption, l'assertion revient, plus accentuée encore, en sorte que Pierre de Alva, si enclin pourtant à interpréter les textes à sa guise, en est réduit à conclure, col. 2124 : *Constat igitur ex supra relatis Joannem XXII, in minoribus constitutum, id est cum esset Jacobus Hussa vel de Ossa vel Ossa, etc., expresse, clare ac distincte sustinuisse opinionem contrariam, si sermones præhabiti sint ipsius.* Reste à contester l'authenticité, comme le fait Alva en invoquant des raisons peu critiques.

Benoît XII, n'étant encore, semble-t-il, qu'évêque ou cardinal, prêcha un sermon *De conceptione beate Marie*, conservé avec d'autres à la bibliothèque du Vatican, ms. *lat. 4006*, fol. 420. Cf. Doncœur, p. 34 (708). Il applique à la Vierge ce texte d'Ézéchiel, XVI, 9 : *Emundavi sanguinem tuum ex te, et unxi te oleo, et vestivi te discoloribus.* Il entend par le *sang* le péché originel et la concupiscence qui s'y rattache; par l'*huile* et les *vêtements* de couleur variée, les dons de la grâce dont la mère de Dieu fut comblée; mais il y eut tout d'abord *purification* de la tache originelle : *Domino operante in ipsa plenitudinem effectuum gratiæ per quam mundata fuit a peccato originali et præservata a peccato actuali.* L'opposition mise ici entre le péché originel dont Marie fut purifiée et le péché actuel dont elle fut préservée, manifeste clairement la vraie pensée de l'orateur. Aussi revendique-t-il, un peu plus loin, l'exemption de la souillure héréditaire comme un privilège exclusif que Jésus-Christ dut à sa conception surnaturelle : *Ideo cum solus Christus inter homines fuerit mundus ab originali peccato, quia non fuit conceptus de immundo semine sicut omnes alii nati ex viro et muliere....*

Dans un sermon pour le second dimanche de l'Avent, où il traite de la fête de la Conception, Clément VI (ou celui qui porta ce titre plus tard) parle incidemment de la controverse. Il pose d'abord comme chose claire, que la bienheureuse Vierge a contracté le péché originel *en sa cause*, ayant été conçue comme les autres descendants d'Adam : *contraxit peccatum originale in causa; et ratio est, quia fuit ex concubitu viri et mulieris concepta.* Mais qu'elle l'ait contracté réellement, *in forma*, ou qu'elle en ait été préservée par la puissance divine, c'est un point où les docteurs diffèrent de sentiment. L'orateur ne veut pas s'engager dans cette dispute; il le veut d'autant moins que, dans la circonstance, il se propose uniquement d'éta-

blir que, même dans le cas où la mère de Dieu aurait été conçue dans le péché, on pourrait encore raisonnablement célébrer sa conception. Certaines expressions sembleraient bien supposer une adhésion positive à l'opinion défavorable au privilège, mais la valeur d'opposition réelle qu'elles pourraient avoir devient hypothétique en face de correctifs tels que celui-ci, § *Ad aliud dicendum : Ex unione animæ cum carne contrahitur peccatum originale, a quo beata Virgo, si contraxit, fuit statim sanctificata.* Texte intégral du fragment dans Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 689-692; cf. Doncœur, p. 40 sq. A tout le moins, ce témoignage pris dans son ensemble, et plus nettement encore ceux de Benoît XII, de Jean XXII et de Jean de Pouilly, marquent-ils l'opposition que, pendant la première moitié du XIVe siècle, la pieuse croyance rencontrait chez des docteurs de Paris dont la formation théologique se rattachait à l'enseignement des grands maîtres du siècle précédent.

2. *La défense du privilège.* — Au premier rang apparaissent les frères mineurs. L'unité n'exista pas dès le début. Bertrand de la Tour, prédicateur renommé, archevêque de Salerne, en 1319, puis cardinal-évêque de Frascati († 1334), reste fidèle à l'opinion, commune encore, d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, *sicut tenet scola communis. Serm.*, I, *de Nativitate et de Conceptione*, cité par Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1141. Alvare Pélage, pénitencier apostolique sous Jean XXII, puis évêque de Silves en Portugal, écrivant à la cour d'Avignon de 1330 à 1332, suit également les anciens théologiens, avec une pointe à l'adresse de certains jeunes qui s'écartent du sentiment commun : *licet quidam novi theologi a sensu Ecclesiæ recedentes communi... De planctu Ecclesiæ*, l. II, a. 52, Venise, 1560, p. 110. Mais ces *quidam novi* sont déjà nombreux, comme on le voit par la *Bibliotheca franciscana* de Holzapfel, et parmi eux se trouvent des gens qui comptent, comme Pierre Auriol, Jean de Bassolis, Pierre Thomas, François de Meyronnes, Pierre d'Aquila, François d'Ascoli ou de la Marche, etc.

Quelques-uns de leurs écrits méritent d'être signalés. Pierre Auriol, *Aureolus*, compose à Toulouse, en 1314, un traité *De conceptione immaculatæ Virginis*, en six chapitres; il ne se contente pas d'y soutenir la possibilité et la convenance du privilège, il montre que, sous réserve d'une détermination contraire de la part de l'Église, on peut en affirmer l'existence sans péril d'hérésie ou d'erreur, c. V. *Ostenditur, quod absque periculo fidei et erroris teneri potest, quod Deus eam præservavit de facto; nec una pars nec alia est de necessitate fidei, donec per Ecclesiam determinatum fuerit.* A la suite d'une attaque, Auriol rédige un *Repercussorium* contenant huit conclusions, relatives surtout à la nature du péché originel et de la concupiscence. Ces deux écrits se trouvent dans les *Quæstiones disputatæ*, de Quaracchi. Pierre de Alva les a insérés dans ses *Monumenta antiqua seraphica*, p. 15 sq., en y joignant un extrait des commentaires d'Auriol sur les *Sentences*, l. III, dist. III, q. I, *De sanctificatione Virginis*. Entre 1316 et 1320, Pierre Thomas, catalan et docteur de Paris, soutint la même cause dans un *Liber de innocentia V. Mariæ*, qu'il fit présenter à Jean XXII. Pierre de Alva, *ibid.*, p. 212. François de Meyronnes († 1327) seconde les précédents; outre la question qu'il consacre à la sanctification de la bienheureuse Vierge dans son commentaire sur le IIIe livre des *Sentences*, il compose un *Tractatus de conceptione beatæ Mariæ Virginis* et prêche le privilège dans plusieurs sermons pour le jour de la fête. Pierre de Alva, *ibid.*, p. 275 sq. Parmi les traités qui n'ont pas été conservés, rappelons celui de Ludolphe Caracciolo, dont il a été fait mention, col. 1076. Sous l'influence de ces maîtres, la pieuse croyance s'implanta toujours de plus en plus chez les franciscains; à la fin du XIVe siècle, elle était devenue commune.

Les autres ordres religieux ne demeurèrent pas indifférents dans le conflit suscité par la réaction scotiste, ceux surtout dont les théologiens étaient plus intimement mêlés, comme professeurs, à la vie littéraire d'alors : carmes et augustins. Il fallut quelque temps pour que le mouvement se déclarât en faveur de la pieuse croyance. Gérard de Bologne, général des carmes de 1296 à 1318, Guy de Perpignan qui lui succéda de 1318 à 1320 et, plus tard, devint évêque de Majorque, puis d'Elne, en Roussillon (1332-1342), Paul de Pérouse, son contemporain, sont opposés à la conception sans tache, mais d'une façon très modérée. Guy ne se défend même pas d'un mouvement de sympathie pour l'opinion qu'il n'ose pas adopter : *Ista opinio, propter reverentiam beatæ Virginis, multum mihi placeret, nisi auctoritatibus canonis et sanctorum obviaret. Quodl.*, l. III, q. XIV, d'après Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1026. Mais un revirement se produisit bientôt, en grande partie sous l'influence de Jean Bacon († 1346), le premier docteur de l'ordre à cette époque. Il avait rejeté l'opinion de Scot et de Pierre Auriol dans ses *Quodlibeta*, l. III, *Quodl.*, XIII et XIV, et dans les trois premiers livres de son commentaire sur les *Sentences;* il pensait que ces théologiens sortaient des bornes d'une juste dévotion envers la mère de Dieu : *Ista opinio nimis est adulatoria*, et surtout que dans l'hypothèse d'une préservation, Marie n'aurait pas été réellement rachetée par son fils. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXX, a. 2. Il comprit, plus tard, que la préservation attribuée à la mère de Dieu par les apôtres de la pieuse croyance n'excluait pas, en principe, la nécessité de contracter le péché originel, et que, si cette nécessité ne sortissait pas réellement son effet, ce n'était qu'en vertu d'un privilège extraordinaire et d'une application spéciale des mérites du Sauveur; il changea d'opinion et en fit l'aveu, *In IV Sent.*, l. IV, dist. III, q. III, a. 3 : *Ubi dico quod mox per privilegium speciale, in hora conceptionis fuit causa et necessitas contrahendi in matre Dei exstincta, ut de iure privato illa in animatione non contraheret originale, quo notatur culpa et macula in anima, licet alibi attendens ad ius commune aliter dixerim.* Voir Doncœur, *art. cité*, p. 48-52 (284-288). Après Bacon, la pieuse croyance triomphe chez les carmes; pendant la seconde moitié du siècle, ils fournissent à la cause de la Vierge des défenseurs insignes, comme le bienheureux Pierre Thomas († 1366), *Tractatus de Mariæ conceptione eiusque excellentia*, et François Martin, *Compendium veritatis immaculatæ conceptionis*, dont il sera parlé davantage.

Il en fut des augustins comme des carmes. Dans la première moitié du siècle, Augustin d'Ancône, Henri de Vrimeria, Gérard de Sienne, Grégoire de Rimini s'en tinrent à la doctrine de Gilles de Rome et n'admirent pas le privilège. Mais, dès 1340, Hermann de Schildis le défendit dans un traité : *De conceptione gloriosæ Virginis Mariæ;* parmi les multiples bénédictions dont la Vierge fut comblée en sa conception, il indique celle-ci, part. II, c. IV : *Quomodo... Deus benedixit conceptæ Virgini, creando animam illam sanctissimam, quæ post Caput nostrum immediate ab ipso Capite esset omnis gratiæ receptiva.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua... ex variis authoribus*, t. I, p. 139. A la même époque, un théologien de marque, Thomas de Strasbourg *(ab Argentina)*, enseignait à Paris la pieuse croyance. *In IV Sent.*, l. III, q. I, a. 1. Comme il devint quelques années plus tard prieur général de son ordre, son influence fut décisive. Sur la fin du siècle, Raymond Jordan salue ainsi Notre-Dame, *Contemplationes Idiotæ de V. Maria*, c. II, n. 4 : *Tota pulchra es,*

Virgo gloriosissima, non in parte, sed in toto; et macula peccati sive mortalis sive venialis sive originalis non est in te, nec unquam fuit, nec erit. Théophile Raynaud, *Idiota sapiens*, Lyon, 1632, p. 538. Deux autres religieux continuent la tradition au siècle suivant, avant le concile de Bâle : Théodore Vrye, saxon; compose un double traité, *De immaculata conceptione, De multiplici conceptione*, et Pierre de Venise, un *Tractatus seu quæstio de conceptione beatissimæ V. Mariæ*. Pierre de Alva, *Monumenta antiqua... ex variis authoribus*, t. I, p. 185, 197, 258.

Ces témoignages suffisent, abstraction faite de beaucoup d'autres, pour montrer jusqu'à quel point la pieuse croyance avait gagné du terrain au cours du XIVe siècle. Des circonstances extérieures n'avaient pas peu contribué, on va le voir, à favoriser ce résultat.

Pierre de Alva fournit de très riches matériaux pour cette époque comme pour la précédente dans presque tous ses ouvrages, si nombreux, voir t. I, col. 925, particulièrement dans les suivants, auxquels des références ont été faites : *Sol veritatis cum ventilabro seraphico. pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu sancta, pura, immaculata et a peccato originali præservata*. Madrid, 1660; *Funiculi nodi indissolubilis de conceptu mentis et conceptu ventris*, Bruxelles, 1661; *Monumenta antiqua immaculatæ conceptionis sanctissimæ Virginis Mariæ, ex variis authoribus antiquis tam manuscriptis quam olim impressis, sed qui vix modo reperiuntur*, Louvain, 1664; *Monumenta antiqua immaculatæ conceptionis sanctissimæ Virginis Mariæ, ex novem authoribus antiquis*, Louvain, 1664; *Monumenta antiqua seraphica pro immaculata conceptione Virginis Mariæ, ex variis authoribus religionis seraphicæ in unum comportata et collecta*, Louvain, 1665; *Radii solis zeli seraphici cœli veritatis pro immaculatæ conceptionis mysterio*, Louvain, 1666.

P. Doncœur, *Les premières interventions du saint-siège relatives à l'immaculée conception (XIIe-XIVe siècle)*, Louvain, 1908. Extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VIII, n. 2, 4; t. IX, n. 2; Aug. de Roskovány, *Beata Virgo in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium seculorum demonstrata*, Budapest, 1873, t. I, p. 215-236 : *Specialis litteratura... e sæc. XIV*; H. Holzapfel, *Bibliotheca franciscana de immaculata conceptione*, Quaracchi, 1904; Cand. Mariotti, *L'immaculata concezione di Maria ed i francescani*, c. V, Quaracchi, 1904.

3° *Lutte ouverte en France et en Aragon*. — La modération relative dont les adversaires de la pieuse croyance avaient d'abord fait preuve, ne se maintint pas pendant la seconde moitié du XIVe siècle; un certain nombre donnèrent à leur opposition un caractère absolu et agressif. Ce fut l'occasion de conflits retentissants,

1. *Lutte en France : Jean de Monzon et l'université de Paris, 1387-1389*. — Si l'on en croyait Bernardin de Bustis, l'université de Paris se serait, dès l'année 1333, formellement prononcée en faveur de l'immaculée conception : *Determinavit quoque Universitas Parisiensis anno Domini 1333, Mariam matrem Dei per nullum instans vel momentum originali culpæ subjectam, sed speciali privilegio ab omni macula immunem fuisse præservatam. Mariale*, Lyon, 1502, part. I, p. 32 : *Serm.*, VIII, *de Conceptione Mariæ*. Nulle trace d'un pareil décret dans les registres de l'université, remarque Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I *a*, p. 335. Un tel acte paraît d'ailleurs inconciliable avec l'attitude qu'elle tenait à cette époque. L'*Alma mater* laissait aux deux partis la liberté de leur opinion, exigeant seulement qu'on respectât la pieuse croyance, adoptée par un grand nombre des maîtres. Les théologiens franciscains qui enseignaient à Paris se tenaient dans la réserve voulue; ainsi Pierre Philargos ou de Gandie, le futur Alexandre V, se contentait, dans son commentaire sur le IIIe livre des *Sentences*, en 1380, de présenter comme raisonnable la préférence donnée à la thèse immaculiste : *Dicam breviter quod mihi videtur rationabiliter eligendum*. Bruxelles, Bibl. roy., ms. *3699-3700*, fol. 158; leçon reproduite, sous le titre de *Quæstio de conceptione V. Mariæ*, par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 191. Quand des écarts notables se produisaient, ils ne restaient pas impunis. En 1362, deux frères prêcheurs, Jean l'Eschacier et Jacques de Bosco, dirent en chaire à Châlons-sur-Marne, que l'opinion soutenant le privilège était fausse, hérétique et, de ce chef, condamnable; l'autorité ecclésiastique procéda contre eux et exigea une rétractation. Denifle, *Chartularium*, t. III, n. 1272, p. 99.

Un cas beaucoup plus grave survint en juin 1387. Jean de Monzon, dominicain originaire du diocèse de Valence, en Aragon, avança dans ses *Vespéries* et dans sa *Resumpta*, c'est-à-dire dans la thèse qu'il soutint le soir de sa promotion à la maîtrise et dans la première leçon qu'il donna comme maître, diverses conclusions qui choquèrent et provoquèrent des récriminations. Quatorze propositions furent relevées, dont quatre se rapportaient, formellement ou implicitement, à la conception de la bienheureuse Vierge.

10. Non omnem hominem præter Christum contrahere ab Adam peccatum originale est expresse contra fidem.	Il est expressément contre la foi, de nier que tout homme, en dehors du Christ, ait contracté d'Adam le péché originel.
11. Beatam Mariam Virginem et Dei genitricem non contraxisse peccatum originale, est expresse contra fidem.	Il est expressément contre la foi, de nier que la bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu, ait contracté le péché originel.
12. Tantum est contra sacram Scripturam, unum hominem esse exemptum a peccato originali, præter Christum, sicut si decem homines de facto ponerentur exempti.	Il n'est pas moins contre la sainte Écriture de dire qu'un seul homme, en dehors du Christ, a été réellement exempt du péché originel, que d'étendre l'exemption à dix hommes.
13. Magis est expresse contra sacram Scripturam, beatam Virginem non esse conceptam in peccato originali, quam asserere ipsam fuisse simul beatam et viatricem ab instanti suæ conceptionis vel sanctificationis.	Il est plus expressément contre la sainte Écriture, d'affirmer que la bienheureuse Vierge n'a pas été conçue dans le péché originel, que d'affirmer qu'elle a été simultanément dans l'état de bienheureux et celui de voyageur, dès le moment de sa conception ou de sa sanctification.

Jean de Monzon ne se contentait pas de soutenir ces propositions pour son propre compte; il prétendait les couvrir de l'autorité de saint Thomas, dont la doctrine, déclarée véridique et catholique par Urbain VIII, avait été spécialement recommandée en 1326 par l'évêque de Paris. D'où cette remarque du R. P. Mortier, *op. cit.*, p. 622 : « L'imprudence de Jean de Monzon consistait donc principalement en ces deux points : déclarer hérétique l'opinion qui soutenait le privilège de l'immaculée conception et baser cette déclaration sur la doctrine de saint Thomas. »

La faculté de théologie fit examiner les quatorze propositions, notamment celles qui concernaient la bienheureuse Vierge. Sur son ordre, un de ses docteurs, Jean Vital, franciscain espagnol, composa un ouvrage apologétique : *Defensorium B. Virginis Mariæ*, publié par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 89; cf. *Analecta franciscana*, t. II, (Quaracchi, 1887), p. 217 sq. Il y traite, en cinq livres, de la justice originelle, du péché originel, de la pureté originelle de la mère de Dieu, des preuves de cette pureté et de la controverse actuelle, considérée du point de vue juridique. Deux sortes de questions sont particulièrement caractéristiques : d'abord, celles où

les propositions de Jean de Monzon contre l'immaculée conception sont reprises, sous forme de problèmes, l. III, q. x : *Utrum puritatem virginis Mariæ dicere non fuisse originati obnoxiam, sit expresse contra fidem ?* et ainsi des autres, q. xii, xiii, xiv; puis, celles qui ont trait à l'autorité doctrinale de la faculté théologique et de saint Thomas, l. V, q. i : *Utrum ad facultatem theologiæ pertinet doctrinaliter inquirere...*; q. v : *Utrum doctrina sancti Thomæ de Aquino sit censenda sic veridica et approbata, ut non ei liceat contraire?*

La sentence fut rendue le 6 juillet; d'un avis unanime, plus de trente théologiens jugèrent, en ce qui concernait les quatre propositions relatives à Notre-Dame, que chacune d'elles devait être rétractée, comme fausse, scandaleuse, affirmée présomptueusement et offensive des oreilles pieuses : *revocanda est tanquam falsa, scandalosa, præsumptuose asserta et piarum aurium offensiva.* Dans la censure de la 10e, on lit aussi ces mots qui en déterminent la réelle portée : Nonobstant la probabilité des opinions sur la question de savoir si la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, *non obstante probabilitate questionis utrum beata Virgo fuerit in peccato originali concepta.* Cette réserve nous aide à comprendre la protestation, insérée par les théologiens dans leur sentence, de ne vouloir en aucune façon porter atteinte au respect dû à saint Thomas et à sa doctrine : *Salva in omnibus reverentia sancti Thomæ nec non doctrinæ suæ.* Doctrine qui leur semble d'ailleurs susceptible d'une bonne interprétation : *Salva reverentia sancti Thomæ, quam credimus verisimiliter bonum habuisse sensum.* Denifle, *Chartularium*, t. iii, n. 1559, p. 491, 493 sq.

Jean de Monzon ne s'étant pas soumis, la cause fut déférée à l'évêque de Paris, Pierre d'Orgemont; il ratifia la censure, le 23 août. Défense était faite, sous peine d'excommunication *ipso facto*, d'enseigner, prêcher et soutenir les quatorze propositions, soit en public, soit en secret : *inhibendo etiam ac inhiberi faciendo palam et publice sub eisdem pœnis ne aliquis dictas propositiones seu aliquam ipsarum publice vel occulte pronuntiet, promulget vel etiam dogmatizet.* P. Doncœur, *La condamnation de Jean de Monzon par Pierre d'Orgemont*, p. 9 (184). Après divers atermoiements, l'inculpé s'enfuit et se rendit à la cour d'Avignon, pour interjeter appel auprès de Clément VII de la sentence portée contre son enseignement. L'université recueillit les pièces du procès et les fit porter au pape par quatre docteurs. A leur tête était le chancelier, Pierre d'Ailly, qui rédigea un mémoire juridique : *Apologia facultatis theologiæ Parisiensis circa damnationem Joannis de Montesono.* Voir Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. i *b*, p. 75 sq.; J. Gerson, *Opera omnia*, Anvers, 1506, t. i, p. 709 sq.; Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. i, p. 576 sq. Restant sur le terrain où les docteurs de Paris s'étaient placés, l'apologiste reproche à Jean de Monzon, en ce qui concerne la conception de Marie, d'avoir traité d'erreur formelle contre la foi « ce que tant de saints, de docteurs approuvés, de prélats et d'Églises catholiques tiennent, affirment et approuvent notoirement, *sicut notum est.* Si la partie adverse regarde comme absurde de dire que saint Thomas ait pu mettre en avant une proposition expressément contraire à la foi, à combien plus forte raison peut-on faire le même raisonnement au sujet d'un si grand nombre de saints, de docteurs et d'autres catholiques attachés à la dite croyance. » On se retranche derrière l'approbation donnée à la doctrine de saint Thomas; mais une approbation générale n'exclut pas, de sa nature, des erreurs de détail. Sans compter que, si l'on compare ce qui est dit dans la *Somme théologique* avec ce qu'on lit dans le commentaire sur les *Sentences*, l. I, dist. XLIV, a. 3, ad 3um, l'uniformité de doctrine n'est pas évidente.

Après avoir entendu les deux parties, Clément VII chargea trois cardinaux d'examiner l'affaire avec le plus grand soin; mais Jean de Monzon, jugeant que les choses ne tournaient pas à son avantage, partit secrètement pour l'Aragon et quitta l'obédience d'Avignon pour celle de Rome. Cité à trois reprises et n'ayant pas comparu dans les délais canoniques, il fut condamné par coutumace et excommunié à la cour pontificale, le 27 janvier 1389, et à Paris, le 17 mars suivant. Denifle, *Chartularium*, t. iii, n. 1567, p. 506 sq. Nul jugement ne fut donc prononcé sur le fond même de la question, mais il n'en est pas moins vrai qu'extérieurement et pratiquement parlant, l'université de Paris sortit de la lutte avec les honneurs du triomphe. Agissant en conséquence, elle porta ou renouvela un décret prescrivant à quiconque voudrait être admis aux degrés ou privilèges académiques, d'adhérer préalablement à la condamnation portée par l'évêque de Paris contre les quatorze propositions. *Ibid.*, p. 496, note 8. En outre, elle imposa des rétractations formelles aux dominicains qui s'étaient compromis dans l'affaire, en soutenant Jean de Monzon ou en prêchant la même doctrine. La première et la plus éclatante fut celle de Guillaume de Valan, évêque d'Évreux et confesseur du roi; elle eut lieu le 17 février dans une assemblée tenue au Louvre en présence de Charles VI et des membres de l'université. D'autres suivirent, faites, la même année ou l'année suivante, par Jean Thomas, Adam de Soissons, Geoffroy de Saint-Martin, Jean Ade, Pierre de Chancey et Jean de Nicolai. *Ibid.*, n. 1571 sq., p. 515 sq. A Rouen, un légat pontifical, Pierre de Tureio, fit procéder, en mars et mai 1389, contre deux autres religieux du même ordre, Raoul Morel et Richard Marie, qui avaient parlé d'une façon inconvenante de la bienheureuse Vierge et de sa conception : *qui ipsam beatam Virginem et huiusmodi conceptionem publice in suis sermonibus et alibi turpiter diffamaverunt, perperam vituperaverunt*, Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. i *b*, p. 135 sq.

La lutte qui vient d'être rappelée avait particulièrement mis aux prises les frères prêcheurs et les frères mineurs. Ce ne fut pas sans quelques inconvénients que déplorait, entre autres, Henri de Langenstein dit de Hesse († 1397), docteur de Paris, et professeur à l'université de Vienne en Autriche. Dans un écrit déjà signalé col. 1015, *Contra disceptationes et contrarias prædicationes fratrum mendicantium super conceptione beatissimæ Virginis, et contra maculam S. Bernardo mendaciter impositam*, il rappelait les combattants à la modération, cf. Roskowány, *op. cit.*, t. i, p. 236, et reprochait à certains d'outrager la mémoire de saint Bernard en colportant la légende de la tache noire; légende dont lui-même faisait remonter faussement l'origine à Guillaume de Ware. Mais il constatait que la pieuse croyance était devenue l'opinion la plus commune et déclarait répréhensibles ceux qui attribuaient à la mère de Dieu d'une façon péremptoire la tache originelle, part. III, c. vii. *Ostenditur prædicantes assertive quod Virgo habuit originale, esse reprehendendos.*

Sous un autre rapport, la controverse suscitée par Jean de Monzon eut un résultat notable : elle accentua fortement le courant qui depuis quelque temps déjà, portait les maîtres de l'université vers la pieuse croyance. Toute l'affaire le démontre, et le fait est confirmé par les sermons *sur la Conception* que plusieurs d'entre eux prêchèrent à cette époque : les textes mêmes dont les orateurs s'inspirent, suffisent souvent à révéler leur pensée. Jean de Mandeville († 1372) commence ainsi : *Multi ad legem naturæ insipientes, opinantur beatam Virginem in peccato originali conceptam.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. i, p. 249.

Jean Vital, l'auteur du *Defensorium*, prêche en 1389 sur ce texte : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te;* sermon imprimé comme anonyme par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 80; inséré dans les *Opera* de Gerson, t. III, p. 1334, comme sermon douteux; rendu finalement à son véritable auteur dans les *Analecta franciscana*, t. II, p. 218. Gérard Rondel, chanoine de Liége, professeur à Paris sur la fin du XIVe siècle, exalte la Vierge immaculée en partant de cette idée : *Quasi aurora consurgens*, dans un discours « fait devant les docteurs et l'université de Paris. » Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. I, p. 212. Tel encore un sermon sur le texte : *Ipsa est mulier, quam præparavit Dominus filio Domini mei*, publié par Pierre de Alva, *ibid.*, p. 728, mais qui ne peut être, comme il le conjecture, du dominicain Jacques de Lausanne († 1321), puisqu'il renferme deux citations formelles de Gerson.

Plus important que les précédents est le sermon *sur la Conception* prêché par Gerson lui-même, en 1401, à Saint-Germain l'Auxerrois. *Opera* de Gerson, t. III, p. 1322 sq. C'est encore le thème : *Tota pulchra es, amica mea.* Dans la première partie, l'orateur accumule les raisons propres à exciter ou à confirmer dans les âmes pieuses la croyance au glorieux privilège. Un fils bien né ne doit-il pas honorer sa mère autant que possible? Toujours vierge de corps, Marie n'a-t-elle pas dû avoir une âme toujours vierge? Un prince peut exempter de ses lois, et Dieu n'aurait pas pu la dispenser des siennes! Il a voulu qu'elle enfantât virginalement et sans douleur; était-ce aller moins directement à l'encontre des lois de la nature, que de créer son âme pure de tout péché? Dieu qui a semé les miracles en des occasions moins pressantes en faveur de Josué, de Moïse, d'Élie, de Daniel, ne pourrait pas sanctifier sa mère au premier instant de son existence! Il a sanctifié dans le sein de leurs mères Jérémie et Jean-Baptiste, et il ne ferait rien de plus pour Marie! Ces considérations et autres semblables ne sont pas, à vrai dire, des nouveautés; mais Gerson les présente d'une façon vivante, saisissante, populaire même, préludant en quelque sorte aux magnifiques développements que les mêmes idées fourniront à Bossuet.

Le pieux chancelier revient à diverses reprises sur le sujet, soit en affirmant simplement le privilège, soit en ajoutant les conditions dans lesquelles il a dû se réaliser pour que Marie ait été non seulement préservée, mais rachetée : *Serm. in Nativitate Domini; De Nativitate gloriosæ virginis Mariæ* (au concile de Constance), t. III, p. 941, 1349; *Tractatus seu Epistola ad provincialem Cælestinorum*, t. I, p. 451. Dans ce dernier endroit, l'opinion est proposée comme probable et pieuse : *Videtur hæc probabilis et pia.* Que Gerson n'y vît pas une vérité de foi, la chose est rendue évidente par cette conclusion, énoncée à la suite du sermon pour la fête de la Purification, prêché en 1415 au concile de Constance, *Opera*, t. II, p. 287 : « Il n'appartient pas aux évêques de déclarer hérétique une proposition qui, considérée en elle-même et en droit, ne se présente pas comme étant indubitablement contraire à la foi, et qui, par ailleurs, n'est pas scandaleuse et n'entraîne aucune conséquence dangereuse pour ceux qui ne savent pas si elle est vraie ou fausse. Soient, par exemple, ces propositions : Dieu ne peut pas créer une espèce qui soit, absolument, la plus élevée de toutes; Dieu ne peut pas créer une nouvelle espèce; *la vierge Marie a été conçue dans le péché originel*, et d'autres du même genre que de très grands docteurs, dont les sentiments et les idées ne peuvent être suspects, ont jugés soutenables, qui ne scandalisent pas et dont la connaissance n'est nécessaire ni pour la bonne vie ni pour l'orthodoxie » Ce jugement s'explique par l'état de controverse où le problème se trouvait encore; mais il ne serait pas légitime de conclure que le chancelier ne reconnaissait pas à une autorité supérieure le pouvoir refusé au simple magistère épiscopal.

2. *Lutte en Aragon : Nicolas Eymeric et les lullistes (1357-1399).* — Jean de Monzon eut un émule dans un dominicain de même nationalité, Nicolas Eymeric, né à Girone en Catalogne vers 1320. Voir t. V, col. 2027. Inquisiteur général du royaume d'Aragon de 1357 à 1360 et de 1366 jusqu'à sa mort en 1399, il engagea et soutint dans plusieurs écrits, énumérés par Roskovány, t. I, p. 236, une vigoureuse campagne contre certaines doctrines de Raymond Lull, celle de l'immaculée conception en particulier. Il ne craignit pas, en 1366, d'user publiquement de la note d'hérésie et de vouloir traiter en conséquence ceux qui défendaient cette doctrine. Les lullistes, en faveur à la cour d'Aragon, le firent exiler à deux reprises, mais leur principal succès fut d'obtenir une pragmatique, publiée le 14 mars 1393, où le roi Jean Ier adhérait formellement à la pieuse croyance : *Firmiter credimus et tenemus quod præfatæ huius sanctissimæ Virginis sancta fuit penitus et electa conceptio.* En conséquence, il défendait toute prédication contraire : *Nec amodo liceat, imo fortiter prohibemus quibuslibet evangelizantibus sive prædicantibus verbum Dei quidquam exponere vel proferre in aliquam puritatis ipsius benedictæ conceptionis iacturam.* La mesure fut étendue, le 5 décembre de l'année suivante, à la principauté de Girone. F. Fita, *Tres discursos históricos*, p. 62, 66; Roskovány, *op. cit.*, p. 103. La mort de Jean Ier, 19 mars 1396, et la rentrée d'Eymeric, à la fin de 1397, dans son couvent de Girone occasionnèrent sans doute une reprise d'hostilités, car le nouveau roi, Martin Ier, confirma la pragmatique de son frère, le 17 janvier 1398 : *Opinioni quondam regis fratris nostri, hoc est, quod gloriosissimæ Virginis et matris conceptio fuit ab omni labe originali peccati exemta, omnino firmiter inhærentes.* Confirmation suivie d'une autre dix ans plus tard, le 26 avril 1408. Fita, p. 75, 81, 98; Roskovány, p. 104, 109.

La controverse aragonaise suscita des écrits importants en réponse aux attaques d'Eymeric et de ses partisans. Un religieux carme de Barcelone, François Martin, composa vers 1390 un *Compendium veritatis immaculatæ conceptionis virginis Mariæ Dei genitricis*, publié par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex novem auctoribus antiquis*, p. 1-215. Malgré sa forme très scolastique et une terminologie recherchée, ce traité, divisé en dix livres, contient l'un des exposés les plus complets de la question, telle qu'elle était alors posée et discutée, des divers genres d'arguments dont on se servait, des différentes manières dont on expliquait la préservation et des problèmes secondaires qui se greffaient sur la controverse principale. Il fournit aussi des détails précieux, utilisés plus loin, sur l'attitude de la cour pontificale avignonaise par rapport à la fête de la Conception.

Le *Liber de immaculata beatissimæ Virginis conceptione*, attribué au B. Raymond Lull, est aussi de cette époque. Il suffit de lire la préface pour voir qu'il fut composé alors que les dominicains d'Avignon célébraient solennellement la fête de la Conception, l'année même où le roi Jean Ier lança son premier édit. attaqué en ces termes par l'adversaire : *Qui, anno præsenti, in civitate Valentiæ, quartadecima Martii, inconsulte ductus... compulit omnes sibi subiectos, cuiuscunque conditionis fuerint, tenere et firmiter confiteri Virginem Mariam sine peccato originali fuisse conceptam.* Mais si l'écrit n'est pas, proprement, du docteur illuminé, il est bien, dans l'ensemble, *lulliste;* il l'est par les principes dont l'auteur s'inspire et qu'il

développe à sa façon. Deux points sont particulièrement notables : l'attribution à la bienheureuse Vierge d'une pureté originelle qui s'étend à la conception première ou charnelle; puis la connexion établie, part. III, ratio 13ª, entre l'incarnation du Verbe en toute hypothèse et l'immaculée conception : *Ergo Deus iam prædilexit, antequam Adam peccaret, quod Virgo conciperetur, ut de ipsa incarnaretur. Non est dicendum quod Deus prædilexerit talem conceptum cum peccato originali.* Or, ces deux points se retrouvent chez les auteurs aragonais ou catalans de la même époque dont nous avons parlé : Jean Vital et François Martin. Ils se retrouveront dans un écrit qui sera signalé en son temps, *De possibilitate et congrua necessitate purissimæ conceptionis virginis Matris Dei*, et dans le traité composé par Jean de Ségovie au concile de Bâle. Ce qui permet de reconnaître avec D. Salvador Bové, qu'un fort courant lulliste s'est, sinon formé, du moins manifesté dans cette controverse aragonaise.

H. Denifle. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. III, n. 1557-1583, p. 486-533; E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 618 sq.; Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I *b*, p. 64 sq., 147, etc.; P. Feret, *La faculté de théologie de Paris au moyen âge*, t. III, p. 152 sq.; R. P. Mortier, O. P., *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1903 sq., t. III, p. 616-647; Mgr. Péchenard, *L'immaculée conception et l'ancienne Université de Paris*, dans la *Revue du clergé français*, 1905, t. XLI, p. 225-283; H. Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, t. II, p. 60 sq.; P. Doncœur, *La condamnation de Jean de Monzon par Pierre d'Orgemont, évêque de Paris, le 23 août 1387*. Extrait de la *Revue des questions historiques*, Paris, 1907, t. LXXXII, p. 176-187. *Controverse aragonaise :* Fidel Fita y Colomar, *Tres discursos historicos*, 2ᵉ édit., Madrid, 1909, append., p. 40 sq. (*Colección diplomatica*); S. Bové, préface du *Liber de immaculata beatissimæ Virginis conceptione*, édit. J. Avinyó, Barcelone, 1901, p. 47 sq., 78 sq.; J. Mir y Noguera, *La immaculada concepcion*, Madrid, 1905, c. V, p. 111 sq. Marius André attribue encore à Raymond Lulle le livre *De l'immaculée conception*, qui aurait été composé à Avignon avant 1306. Il ajoute que Lulle rencontra Duns Scot, à Paris, en 1306. Le docteur illuminé et le docteur subtil se lièrent d'amitié et bataillèrent ensemble à l'Université en faveur de l'immaculée conception. *L'Ami et l'Aimé*, par Raymond Lulle, traduit du catalan, Paris, 1921, préface, p. XIX.

4° *L'état de la croyance à la fin du XIVᵉ siècle.* — Les controverses suscitées par la réaction scotiste eurent pour effet de trancher les camps. Le fait est notoire en ce qui concerne les frères prêcheurs et les frères mineurs. Outre ces derniers, les carmes, les augustins, les prémontrés, les trinitaires, les servites et beaucoup de bénédictins, de cisterciens et de chartreux sont dès lors acquis à la cause de l'immaculée conception. Ce large mouvement d'adhésion ne fut pas indépendant d'un progrès objectif; mais une distinction s'impose entre les preuves utilisées et la manière d'expliquer le privilège.

1. *Preuves du privilège.* — Abstraction faite des déterminations positives du magistère ecclésiastique, les diverses sortes d'arguments qu'on peut apporter apparaissent déjà, mais dans des conditions fort inégales. L'argument de *convenance* vient en première ligne, non pas sous la forme embryonnaire qu'il avait eue d'abord, mais pleinement développé, suivant la formule : *Potuit, decuit, fecit.* Ainsi procèdent Auriol, Pierre Thomas, François de Meyronnes, Thomas de Strasbourg et presque tous les autres. Pour établir la *possibilité* du privilège, non pas d'une façon abstraite, mais dans l'ordre historique où tous les descendants d'Adam sont des rachetés du Christ, ils ont à montrer que la préservation de la bienheureuse Vierge et sa rédemption par son fils sont deux choses conciliables; ils ont naturellement recours à la doctrine de Scot, accompagnée de diverses comparaisons, en particulier celle d'un homme voué par son origine à l'esclavage et affranchi avant ou après sa naissance : *Si aliquis dominus redimeret aliquem a reatu servitutis ante quam nasceretur vel etiam conciperetur, perfectius eum redimeret et nobilius quam si ipsum in servilem statum erumpere permitteret ante redemptionem.* Sermon anonyme *De Conceptione B. M. V.*, sur ce texte : *Audite somnium meum quod vidi*, composé entre 1330 et 1342, et publié par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, p. 236.

Nos théologiens prouvent la *convenance* proprement dite par des raisons semblables à celles que nous avons rencontrées chez le chancelier Gerson, mais qu'ils présentent, sous des aspects multiples, par exemple, en partant des trois personnes divines ou de l'excellence de Marie : *ex parte Dei Patris..., ex parte Dei Filii., ex parte Spiritus Sancti..., ex parte incarnationis mysterii..., ex parte excellentiæ Virginis.* Pierre Thomas, *Liber de innocentia Virginis*, part. II, c. II-VI. Ou encore, en insistant sur les effets du péché originel et ce qu'ils ont d'inconvenant dans une mère de Dieu : *ex triplici peccati originalis indecentia.* Hermann de Schildis, *De conceptione gloriosæ virginis Mariæ*, part. I, c. III. De la convenance au fait, à l'*actualitas*, comme dit Pierre de Gandie, le passage est si naturel, que beaucoup voient là un simple corollaire. Dieu pourrait-il ne pas tenir compte des convenances dans une œuvre qui lui est si chère? Tel l'auteur du sermon anonyme, cité plus haut : *Tertia visio. Ex quo decuit Deum hoc facere, quod de facto ipse fecit; quia nullum agens benevolum prætermittit aliquid de decentibus circa effectum placitum sibi.* De là ce dilemme, posé par François de Meyronnes, q. II, a. 3 : *Vel Deus de facto præservavit, vel aliquid quod decens fuit, prætermisit de facto.* Ou préservation, ou manquement aux convenances.

L'argument d'*Écriture sainte* est loin d'être aussi remarquable. La plupart du temps, les textes sont appliqués ou interprétés d'une façon arbitraire. Voir ci-dessus col. 849, 864 sq. Néanmoins, les passages importants ne restent pas inaperçus. Gérard Rondel tire parti de la salutation angélique en voyant le privilège enveloppé dans la plénitude de grâce propre à Marie : *Sed præservatio ab originali est quædam magna gratia, et de plenitudine gratiæ Mariæ.* Argument non démonstratif, propre cependant à influencer un esprit pieux : *Manuduci, licet non cogi efficaci consequentia, devotus animus potest*, ajoute Pierre Thomas, *op. cit.*, l. II, part. IV, c. X. Le *Protévangile*, surtout, attire l'attention de quelques-uns. Ces paroles prophétiques : *Ipsa conteret caput tuum*, ne peuvent s'entendre, remarque Jean Bacon, d'une femme qui serait mère d'un homme pur ; une telle femme n'aurait pas pu prévaloir contre le diable en échappant au droit de mort qu'il a sur tout homme descendant d'Adam par voie de génération sexuelle. Seule Marie est dans une autre condition, comme destinée à concevoir le Christ, Fils de Dieu, car la raison que ce titre implique, le respect dû au Fils de Dieu qu'elle devait enfanter, vaut également pour n'importe quel instant de sa vie, *quia ratio est eadem pro omni instanti, scilicet reverentia Filii Dei concipiendi*, *In IV Sent.*, l. IV, dist. III, a. 3.

L'union du Christ rédempteur et de sa mère dans le plan divin tendant à l'écrasement du serpent est fortement mis en relief dans la première phrase d'un sermon anonyme, datant de la fin du XIVᵉ siècle; elle mérite d'être citée à ce titre, et parce que le rédacteur de la bulle *Ineffabilis Deus* s'en est manifestement inspiré au début de cette pièce et § *Quapropter enarrantes verba*, où des termes identiques se retrouvent : *Deus omnipotens et clemens, cuius natura bonitas,*

cuius voluntas potentia, cuius opus misericordia est, statim ut nos diabolica malignitas veneno suo mortificavit, renovandis mortalibus suæ pietatis remedia inter ipsa mundi primordia præparavit; designans serpenti futuram mulierem, quæ noxii capitis elationem sua virtute contereret, Christum verum Deum et hominem signans, qui natus ex muliere, violatorem humanæ propaginis incorrupta nativitate damnavit : Inimicitias, inquit, ponam inter te et mulierem, et inter semen tuum et semen illius, et ipsa conteret caput tuum. Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. I, p. 229.

L'argument de *tradition*, patristique ou post patristique, était particulièrement difficile à cette époque-là, car la connaissance des anciens documents était très restreinte et, dans ce qui était connu, l'authentique et l'apocryphe s'entremêlaient. On cite surtout le texte classique de saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXXVI, et quelques autres, sous les noms des saints Jérôme, Ambroise, Cyrille d'Alexandrie, Fulgence, Ildephonse, etc. On cite saint Anselme, en lui attribuant indifféremment le *De conceptu virginali* et le *Tractatus de conceptione* avec l'*Epistola ad episcopos Angliæ;* ce qui embarrasse bien un peu Jean Bacon, à cause de la différence de doctrine qui lui semble exister entre le premier de ces écrits et les deux autres. *Quodlibeta*, l. III, *Quodl.*, XIII, XIV; cf. Lonceœur, *loc. cit.*, p. 50 sq. (286 sq.). Parmi les théologiens antérieurs à Guillaume de Ware et Duns Scot, on cite, mais de confiance, Robert Grossetête, Alexandre Neckam, Richard de Saint-Victor. Beaucoup allèguent même les grands scolastiques du siècle précédent, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas et autres, en supposant des rétractations fictives ou en interprétant les textes, chacun à sa manière. Enfin quelques-uns se lancent dans un genre d'arguments délicat en lui-même et malheureux dans ses conséquences, à cause des graves abus qu'il devait entraîner : ils font appel, en faveur de la pieuse croyance, aux miracles, qui vont toujours croissant en nombre, et aux révélations, anciennes ou récentes, notamment celles de sainte Brigitte.

Les défenseurs du privilège devaient expliquer les textes de la sainte Écriture et des Pères qui semblent comprendre Marie dans la loi commune, expliquer aussi l'attitude défavorable des grands docteurs. Pour répondre aux textes, Jean Vital énumère, dans la IIIe partie de son sermon, dix-huit distinctions qu'il reproche aux adversaires de négliger, mais la plupart sont verbales ou rentrent les unes dans les autres; quelques-uns seulement ont une portée réelle, et elles nous sont déjà connues, comme celle qui porte sur l'exemption de droit, propre au Christ, et l'exemption de fait, par simple privilège, dont sa mère a joui. Plus pratiques et plus efficaces sont les considérations émises par Gerson à la fin de son sermon sur le même sujet, t. III, p. 1330 sq. Si les écrivains sacrés ou ecclésiastiques semblent parfois comprendre Marie dans la loi commune, cette manière de parler signifie que la Vierge aurait, comme les autres, contracté le péché originel en vertu de son origine, abstraction faite d'un privilège spécial. Les grands docteurs se sont tenus sur la réserve; leur coutume a toujours été, quand il s'agissait de matières touchant à la foi et à la religion, de procéder avec beaucoup de maturité et sans mettre de presse à trancher les vérités controversées; de là vient que, dans la question présente, ils ont parlé comme des gens qui cherchent plutôt qu'ils n'affirment d'une façon catégorique, *magis inquirendo quam determinando*, prêts d'ailleurs à se soumettre dès que Rome aurait parlé.

Deux autres considérations avaient précédé, qui complètent la doctrine de Gerson « L'Esprit Saint, dit-il, révèle parfois à l'Église ou aux docteurs subséquents des sens, *aliquas virtutes*, ou des interprétations de la sainte Écriture qu'il n'a pas révélés à leurs prédécesseurs... Ainsi Moïse a eu plus de connaissances qu'Abraham, les prophètes plus de connaissances que Moïse, les apôtres plus de connaissances que les prophètes; et les docteurs ont ajouté beaucoup de vérités à celles que les apôtres avaient connues. En conséquence, nous pouvons dire que cette proposition : *La bienheureuse Marie n'a pas été conçue dans le péché originel*, fait partie de ces vérités qui ont été révélées ou déclarées de nos jours, tant par les miracles dont on lit le récit que par l'adhésion donnée à cette proposition par la majeure partie de la sainte Église. » Rien d'étonnant en cela : « De tout temps, les docteurs versés dans les Écritures ont eu, pour exposer et déclarer les vérités, la même autorité que les anciens docteurs. Et si l'on objecte qu'ils n'ont pas la même sainteté, je réponds : Cela n'empêche pas qu'ils n'aient la même autorité; ainsi les prélats de notre temps ont pour gouverner leur peuple, la même autorité que les anciens, quoiqu'ils n'aient pas la même sainteté. »

Cette doctrine est susceptible de deux interprétations très différentes. On peut entendre ce que dit Gerson, d'une révélation *objective* simplement nouvelle, en sorte que les vérités ainsi manifestées ne seraient pas comprises, même implicitement, dans le dépôt antérieur de la révélation, dépôt qui, par le fait même, s'accroîtrait proprement au cours des siècles chrétiens. Alors il serait vrai de dire que le célèbre chancelier aurait eu sur le développement du dogme des idées trop larges et maintenant inadmissibles. Concile du Vatican, const. *De fide*, c. IV ; Pie X, décret *Lamentabili*, prop. 21, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1800, 2021. Mais on peut entendre aussi ce que dit Gerson, d'une révélation plutôt subjective qu'objective, ou d'une révélation objective dans un sens relatif, c'est-à-dire d'une manifestation de vérités qui étaient dans la sainte Écriture, mais à l'état latent ou virtuel; alors il s'agirait moins de la vérité prise en elle-même que de la connaissance de la vérité, et la contenance implicite de la vérité dans les sources de la révélation ne serait pas exclue. Quoique la discussion soit possible à cause de la comparaison établie entre Abraham, Moïse, les prophètes et les apôtres, il semble pourtant que le second sens soit le vrai, car Gerson parle expressément d'interprétations ou de sens de la sainte Écriture révélés, c'est-à-dire manifestés aux docteurs subséquents, et la comparaison susdite ne porte expressément que sur la *connaissance*, plus grande dans ceux qui viennent après que dans leurs devanciers.

Souvent, à cette époque-là, on rencontre cette idée de *révélation nouvelle*, mais appliquée au jour même, et non pas au caractère immaculé de la conception. Soit un exemple très frappant, d'après un office de la Conception conservé à Rome, bibliothèque Vittorio Emmanuele, ms. Sessor. *137-138 (1188-1189)*; bréviaire coté XIVe siècle et dit de Nimes, *esemplar unico*. On y lit ce qui suit, aux leçons du premier nocturne, très courtes comme tant d'autres à la même époque : *Crescente religione cristiana Dei filius, via, veritas et vita, qui revelat secreta et producit in lucem abscondita secretorum, ad edificationem ecclesie multa revelavit congruis temporibus sanctis viris, que in primitiva ecclesia erant occultata et incognita fidelibus christianis. | Quocirca quia dies concepcionis beate marie virginis ex secreto divini consilii per multa temporum curricula fuerat ortodoxis cristianis occultatus, voluit eum spiritus sanctus speciali privilegio honorare et congruis temporibus revelare, ut verbi prophetici veritas impleretur quo dicitur | Dominus revelabit condensa et in templo eius, id est in beata virgine, omnes dicent gloriam,*

eius complete solennia celebrantes. Et vere diem conceptionis huius templi sacratissimi, scilicet beate virginis, que est templum domini, sacrarium spiritus sancti, debuit dei filius merito revelare. Il est bien clair que la révélation dont il s'agit ici, porte sur le jour même de la conception. C'est dans le même sens que Gerson dit, à la fin de sa première considération : *Post institutionem festi nativitatis sancti Joannis, nativitas Dominæ nostræ ordinata fuit per revelationem unius solius feminæ, et multa similia.* Ce qui veut dire que l'institution de la fête de la Nativité de Notre-Dame eut pour principe, il le suppose du moins, une révélation dont une femme aurait été gratifiée. Mais autre chose est le jour où Marie fut conçue, autre chose est l'objet de notre culte dans la fête de sa conception; par rapport à cet objet il y eut, d'après Gerson, révélation dans un autre sens, c'est-à-dire manifestation de cet objet comme contenu virtuellement dans certains textes de la sainte Écriture. Cette explication n'est ni nécessaire ni certaine, mais elle est soutenable, si on l'entend comme il a été dit ci-dessus; car elle peut simplement signifier que, sous une illumination spéciale, le sens d'un texte sacré peut, d'implicite ou de virtuel qu'il était, devenir explicite.

2. *Le mode de préservation.* — Les défenseurs du glorieux privilège s'accordent tous à écarter de la bienheureuse Vierge non seulement le péché originel, mais encore le *fomes peccati*, la concupiscence considérée dans son principe : *Nec originalem fomitem habuit serpentem*, dit Pierre Thomas, *Liber de innocentia V. M.*, l. II, part. VI, c. VIII. Et Jean Vital, *Defensorium*, l. III, q. V : *A fomite penitus præservata.* Il devait en être ainsi, puisque cette bienheureuse Vierge ne fut pas inférieure en dignité à nos premiers parents constitués dans l'état d'innocence, *quia jam non minoris dignitatis fuit beata Virgo quam primi parentes in statu innocentiæ*, ajoute Paul de Venise, *Quæstio de conceptione*, § *Item ex eodem sequitur.* Gerson observe cependant, que si le foyer du péché n'exista jamais en Marie, il ne s'ensuit pas qu'elle jouît simplement de la justice originelle. *Serm. de Conceptione*, part. III, 5ᵃ consideratio. Chose évidente, si l'on prend la justice originelle dans toute son extension, puisqu'elle comprenait, outre la grâce sanctifiante et l'immunité par rapport à la concupiscence, d'autres dons, tels que l'impassibilité et l'immortalité.

Il n'y a pas la même unanimité quand il s'agit d'expliquer comment la mère de Dieu fut préservée du péché originel. La doctrine de saint Anselme sur la nature et les rapports mutuels du péché originel et de la concupiscence, doctrine acceptée par saint Thomas et Duns Scot, était devenue celle du plus grand nombre, celle d'Auriol, de Pierre Thomas, de François de Mayronnes, de Pierre de Gandie, etc. Quelques-uns, cependant, maintenaient la théorie de la chair infectée par une empreinte morbide ou par une qualité positivement vicieuse, provenant de la concupiscence des parents. De là naissaient des divergences sur la manière dont s'opéra la préservation de la Vierge. La bizarre théorie de la *particula sana* se retrouve dans le sermon de Jean de Mandeville; il compare ce germe sacré à une perle précieuse et incorruptible, *illam pretiosam margaritam incorruptibilem*, déposée dans la chair du premier homme et destinée à se transmettre intacte de génération en génération jusqu'à Marie.

Les explications courantes sont ramenées au nombre de quatre par Pierre de Gandie. Quelques-uns affirment une purification du germe infecté, *per infectionis purgationem;* purification faite soit au moment de la première conception, soit plus tard, avant l'union de la matière et de l'âme raisonnable. D'autres supposent le retranchement ou la suspension, dans le germe transmis, de toute vertu ou influence corruptrice, *per causalitatis ablationem sive suspensionem.* D'autres ont recours à un privilège spécialement accordé à saint Joachim et à sainte Anne, *per specialem privilegii concessionem;* ce qui peut s'entendre dans ce sens général, que Dieu leur aurait accordé un fruit immaculé, comme récompense d'un acte accompli purement en esprit de foi et d'obéissance. ou dans ce sens spécial, que l'acte même de la génération aurait été soustrait à la loi commune de la concupiscence. Ces trois explications étaient manifestement dépendantes, dans l'esprit de leurs partisans, de l'ancienne théorie sur la nature de la concupiscence et son influence positive et physique dans la transmission du péché originel. Il en est autrement dans la quatrième admise par Auriol, François de Meyronnes, Pierre de Gandie et le plus grand nombre; il suffit d'affirmer une dispense de la loi commune accordée non aux parents, mais à la Vierge elle-même au premier instant de sa conception, *per simplicem dispensationem in primo instanti suæ conceptionis;* en vertu de cette dispense, Marie est préservée du péché originel par le fait même qu'à ce moment-là son âme est ornée de la grâce sanctifiante.

Ceux qui soumettent la conception première de la Vierge aux conditions ordinaires de la génération humaine dans l'ordre actuel, insistent souvent sur la nécessité de ce fait pour qu'il y ait, de la part de Marie, un besoin réel de préservation et de rédemption : *Si non fuisset concepta ex semine et in libidine concupiscentiæ, fuisset immunis ab ira, de iure, et sic non indiguisset reconciliatione.* Auriol, *Tractatus*, c. VI, ad 7ᵘᵐ, édit. Quaracchi, p. 90. C'est dans le même ordre d'idées que se placent Paul de Venise, quand il dit : « Selon la chair Marie a été conçue dans le péché originel, » § *Dicendum est ergo;* et François de Meyronnes quand il concède que de Marie réellement préservée du péché originel, on peut dire avec les saints docteurs qu'elle l'a contracté d'une certaine façon, q. II, a. 4 : *Quod hoc non obstante potest dici quod beata Virgo, propter dictum sanctorum, peccatum originale contraxit aliquo modo.* Il veut dire qu'elle l'a contracté en droit ou à considérer la façon dont elle a été conçue : *quia, quantum fuit de se, peccatum originale habuit.* Considérations dont le plein développement rentre dans la question du *debitum peccati* en Marie; question qui n'était pas encore traitée *ex professo* au XIVᵉ siècle, mais qui le sera plus tard.

Pour les sources principales de cette synthèse historico-théologique, qui est de facture personnelle, voir les ouvrages de Pierre de Alva et autres cités ci-dessus, col. 1083.

5° *La fête de la Conception au XIVᵉ siècle.* — La réaction scotiste ne pouvait que favoriser le progrès du culte. Ce progrès fut tel qu'à la veille du concile de Bâle, la fête était célébrée pour ainsi dire universellement, célébrée même par ceux qui rejetaient l'immaculée conception; circonstance qui nous avertit de ne pas oublier la distinction déjà signalée entre l'existence de la fête et son objet.

1. *Diffusion du culte.* — Cette question est secondaire, maintenant que les témoignages abondent : témoignages généraux ou témoignages particuliers, qu'il suffira d'indiquer brièvement, hors les cas d'intérêt spécial.

a) Témoignages généraux. — Nous trouvons un indice manifeste du développement cultuel dans les sermons sur la Conception, de plus en plus fréquents, et dans les nombreux traités sur le même sujet, car beaucoup furent écrits pour défendre la fête ou légitimer son objet, et dans les autres la question vient presque toujours, incidemment. Notable est l'apport fourni par les ordres religieux de caractère internatio-

nal et régis en même temps par des chapitres généraux ayant pouvoir de formuler des ordonnances communes; tous ces ordres suivent peu à peu l'exemple donné, aux siècles précédents, par tant de monastères bénédictins, et, plus récemment, par l'ordre franciscain. Les carmes adoptent la fête dès le commencement du xiv[e] siècle, peut-être en 1306, au chapitre de Toulouse. Voir t. III, col. 1788; B. Zimmerman, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel par Sibert de Beka (vers 1312)*. Paris, 1910, p. 267, sq.; P. Doncœur, *loc. cit.*, p. 45 (281). Les prémontrés suivirent de près les carmes, s'ils ne les précédèrent pas, comparer Mabillon, *Sancti Bernardi opera*, Paris, 1690, t. I, col. LXI, n. 140, et S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Mariens in Deutschland während des Mittelalters*, p. 211; *Geschichte der Verehrung Mariens im 16. und 17. Jahrhunderten*, p. 226. Une ordonnance du chapitre général des chartreux, en 1333, établit la fête. Voir t. II, col. 2303. Elle existait certainement chez les trinitaires, les servites et autres ordres. Les dominicains eux-mêmes l'instituèrent, quoi qu'il en soit du sens donné : en 1388, pour l'obédience d'Avignon, au chapitre de Rodez; en 1391, 1394 et 1397, pour l'obédience de Rome, aux chapitres de Ferrare, Rimini et Francfort. R. P. Mortier, *op. cit.*, t. III, p. 631 sq., 645. En somme, sur la fin du siècle, les ordres religieux s'étaient ralliés au culte de la Conception.

b) Témoignages particuliers. — a. *Angleterre.* — En 1328, dans le concile tenu à Londres sous l'archevêque Mepham, la fête fut déclarée obligatoire pour la province ecclésiastique de Cantorbéry, et par conséquent pour la plupart des diocèses anglais : *festive et solemniter de cætero celebretur.* Wilkins, *Concilia magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, Londres, 1737, t. II, p. 552. Aussi figure-t-elle sur le catalogue des fêtes chômées dressé vers l'an 1400, par l'archevêque Richard Arundel. H. Spelman, *Concilia, decreta, leges, constitutiones orbis britannici in re ecclesiastica*, Londres, 1644, t. II, p. 659. York ne resta pas en arrière, puisque la messe de la Conception figure au célèbre missel de cette Église, dans la partie qui date au moins du xiv[e] siècle : *The York Missal*, édit. Henderson, Durham, 1872, t. II, p. 6. En Irlande, la fête fut établie pour toute la province ecclésiastique de Dublin par l'archevêque Jean de Saint-Paul, dans un concile provincial tenu l'an 1351.

b *France.* — On n'y rencontre pas encore d'ordonnances prescrivant la célébration de la fête d'une façon générale, mais le progrès suit une marche constante, comme on peut en juger par la simple énumération d'endroits indiqués par Mgr Malou, t. I, p. 122 sq., où il s'agit d'institution ou de confirmation ou de simple mention de la fête; Châlons-sur-Marne, 1306; Cambrai avec ses suffragants, 1310; Orléans, 1317; Soissons, 1334; Langres et Albi, 1337; Meaux, 1356; Strasbourg, 1364; Lavaur, 1368; Annecy 1370. Énumération très incomplète et, par là même, impropre à donner une idée suffisante du progrès accompli. Pour s'en convaincre, il suffit de recourir aux documents liturgiques étudiés par le P. Noyon, voir col. 1042; de son enquête, inachevée pourtant, il résulte que sur environ 64 manuscrits consultés ou signalés, 56 ont la fête, soit mentionnée au calendrier, soit mise à son rang, avec simple renvoi à la Nativité ou avec office propre, en tout ou en partie. Beaucoup de ces pièces ne font que confirmer des données acquises déjà; tel est le cas, en général, pour celles qui se rencontrent dans les bibliothèques de Paris ou de Normandie et qui concernent des églises de cette ville ou de cette province. A l'occasion, tel document a sa valeur particulière. Ainsi, nous apprenons qu'en 1327, Hugues Micheli de Besançon, évêque de Paris, se rendit au chapitre de sa cathédrale et manifesta l'intention de faire de la Conception une fête annuelle et pontificale, et les chanoines d'accepter avec d'autant plus d'empressement que, suivant leur remarque, le prélat aurait plus à mettre du sien qu'eux-mêmes en cette affaire : 1327. *Rev. D. D. Hugo par ep. venit ad capitulum parisiense, et dixit quod ipse volebat quod festum conceptionis esset annuale et dies episcopalis, et cantorius et capitulum respondit quod ipse hoc volebat quia plus de suo in hoc opere debebat ponere quam ipsi.* Archives nationales, *LL*, *283*, p. 17. Par là s'expliquent les formules de bénédiction épiscopale pour la fête de la Conception, qui apparaissent dans les pontificaux parisiens de date postérieure, par exemple ms. *lat. 962* et *964* de la Bibliothèque nationale.

Des bréviaires conservés dans les divers fonds de la capitale rendent témoignage à d'autres régions : Châlons-sur-Marne, Chartres, Limoges, Meaux, Metz, Noyon, Orléans. Aux archives du chapitre de Bayeux, un missel et pontifical d'Etienne Loypeau, qui monta sur le siège de Luçon en 1388, contient, pour le jour de la Conception, une bénédiction dont l'air de parenté avec celles que nous avons rencontrées aux siècles précédents est frappant : *Omnipotens Deus sua vos dignetur protectione benedicere, qui hunc diem per conceptionem beate Marie fecit clarescere. Amen. Et qui per eam filium suum voluit nasci, eius intercessione ab omni vos faciat adversitate deffendi. Amen. Quo in presenti eius meritis et precibus adiuti sempiterna valeatis gratanter felicitate perfrui. Amen.* D'autres diocèses, comme Nantes, Tours, et, dans le midi, Avignon, Auch, Causerans, Tarbes, trouvent dans leurs propres archives des preuves de leur ancien culte envers la conception de Marie. Nîmes semble devoir être ajouté, d'après le manuscrit signalé col. 1092. Sans compter les ordres religieux, dont la part est riche : bénédictins, de Cluny ou de Saint-Maur, célestins, dominicains, guillelmites, mathurins ou trinitaires, représentés par des bréviaires ou des missels dans les diverses bibliothèques de Paris; cisterciens, par un missel de Morimond, à la bibliothèque de Chaumont; prémontrés, par un martyrologe de Mondaye, au chapitre de Bayeux; en outre, d'après les *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 278, le Mont Saint-Michel et Fontevrault, l'un par un missel et l'autre par un graduel, biblioth. d'Avranches et de Limoges.

Avec le culte se développe la dévotion des fidèles envers la conception de Marie; à preuve, l'établissement à Paris, d'une confrérie sous ce vocable dans l'église de Saint-Séverin, dès 1311 ou du moins avant 1361. Lesêtre, *op. cit.*, p. 38. Parmi les étudiants de l'université, l'exemple donné au siècle précédent par la nation normande est imité : la fête de la Conception est adoptée par la nation anglaise, en 1376, *Auctarium Chartularii*, t. I, p. 481, et par la nation française, en 1380. *Chartularium*, t. II, p. 297. L'université elle-même célébrait la fête, comme on le voit par un calendrier en usage au xiv[e] siècle : *Decemb. 8. Conceptio sancte Marie virginis. Non legitur in aliqua facultate. Chartularium*, t. II, p. 715. L'usage était certainement antérieur à la fin du siècle; dans les conclusions de son *Compendium veritatis immaculatæ conceptionis*, composé vers 1390, François Martin reproche aux anciens étudiants de l'université qui ont juré d'en garder les statuts, de manquer à leur serment, s'ils ne font pas la fête de la Conception, vu que c'est là un point des statuts : *patet, quia de hoc est statutum in studio Parisiensi.* Mais de quelle époque datait l'usage? Dès le milieu du siècle, Ludolphe Caracciolo fait allusion, *loc. cit.*, à des statuts relatifs à la fête, qu'il veut observer : *et quia juratus Universitati Parisiensi, ipsius statuta servare cupiens, huius sacræ*

conceptionis festum devote festivare cupio. Dix ans plus tôt, Jean Bacon affirme que la fête se célèbre en vertu d'un statut et que des discussions sur ce sujet avaient précédé, il n'y avait pas beaucoup d'années, dans les universités de Paris, d'Oxford et de Cambridge : *Non a multis annis disputatum est inter theologos in universitatibus Parisiensi, Oxoniensi et Cantabrigiensi, et ubique determinatur quod sanctum est conceptionem beatæ Virginis celebrare habito respectu ad eius sanctificationem, et in dictis Universitatibus celebratur per statutum. In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. IV, a. 3. Enfin, en 1314, Pierre Auriol affirme la célébration de la fête par l'université de Paris, comme un fait notoire, bien connu du pape et de toute sa cour : *Sed clarum est quod dominus papa et cardinales et romana ecclesia sciverunt diu et notorie cognoverunt, quod ecclesia anglicana et Normanniæ et universitas studii Parisiensis ac multæ ecclesiæ, quæ subsunt domino papæ, celebrant festum conceptionis. Tractatus de Conceptione*, c. V, Quaracchi, p. 72. Nous remontons ainsi jusqu'aux débuts du siècle. L'adoption de la fête par l'université se rattacherait-elle, comme certains le prétendent, au triomphe de Duns Scot à Paris? Simple conjecture.

c. *Belgique et Hollande.* — De nouveaux noms s'ajoutent, pour le second de ces pays : Utrecht, 1327; Deventer, 1337; Gueldre, 1366; Hollande (comté), 1351. Van Noort, *Tract. de Deo redemptore*, Amsterdam, 1910, p. 179, note 3. En outre, un missel provenant de Maestricht et conservé à la bibliothèque des bollandistes, contient une messe propre de la Conception, d'après Speelman qui cite, pour la Belgique, Tongres, 1383, et l'ancienne abbaye bénédictine de Saint-Gérard, près de Namur, riche d'un bréviaire avec office propre de la fête. *Belgium Marianum*, p. 263, 288.

d. *Allemagne et Autriche.* — Kellner, *op. cit.*, p. 195, signale l'introduction officielle de la solennité dans plusieurs diocèses importants, aux dates suivantes : Mayence, 1318; Trèves, entre 1318 et 1343; Paderborn, 1343; Munster, 1350; Brixen, 1399. S'il n'en est pas encore de même pour Cologne, on trouve pourtant la fête mentionnée dans un calendrier. Beaucoup plus nombreux les noms de villes et d'anciens monastères qui ont fourni des hymnes sur la Conception aux *Analecta* de G. Dreves : Vienne, t. IV, p. 42; t. V, p. 53; Salzburg, t. IV, p. 44; t. LII, p. 39; Lambach (bénéd.), Hohenfurt (cisterc.), t. IV, p. 42, 46; Prague, Cracovie, Tepl en Bohême (prémont.), Lilienfield (cisterc.), Vorau en Styrie (august.), Furstenzell en Basse-Bavière (cisterc.), Raigern en Moravie (bénéd.), t. V, p. 47, 51, 53, 57; Brixen, brév. de 1372, t. IX, p. 45; Reichenau (bénéd.), t. XXXII, p. 87, 177; Bamberg (domin.), S. Vincent de Breslau (prémont.), brév. de 1315 et missel de 1407, t. XXXIV, p. 61; S. Blaise (bénéd.), Constance, Francfort, t. LII, p. 40, 41, 42; Cranenberg, en Prusse, t. LIV, p. 281. De telles épaves ne supposent-elles pas, manifestement, un culte fort répandu?

e. *Espagne et Portugal.* — D'après un témoignage rendu en 1849 par Mgr Antoine da Fonseca Moniz, évêque de Faro, la reine Elisabeth de Portugal aurait fait bâtir à ses frais, vers 1320, une chapelle de la Conception dans le couvent des trinitaires à Lisbonne et se serait employée avec une pieuse ardeur à promouvoir la fête. *Parcri de' Vescovi*, Rome, 1851, t. I, p. 509. L'Espagne nous fournit des renseignements plus nombreux et plus précis, surtout pour le royaume d'Aragon. A Girone, en Catalogne, la fête fut introduite à la cathédrale par délibération capitulaire, le 17 avril 1330. Dreves, *Analecta*, t. XVII, p. 25. En Roussillon, alors rattaché à l'Espagne, Guy de Perpignan, devenu évêque d'Elne, l'établit dans son diocèse, vers 1337. Doncœur, *loc. cit.*, p. 38. Dans un synode tenu en 1378, Lopez Fernandez de Luna, archevêque de Saragosse, en fait une fête d'obligation. J. Mir, *La inmaculada concepción*, p. 112. La municipalité de Barcelone prend, de sa propre initiative, la même mesure en 1390. De son côté, le roi Jean Ier règle que la solennité se célébrera désormais chaque année à sa cour, centre de la confrérie royale de « Notre-Dame sainte Marie, » fondée dès 1333 et placée ensuite sous les auspices de l'Immaculée. L'œuvre est complétée, dans la pragmatique déjà citée du 14 mars 1394, par l'extension de la fête au royaume d'Aragon et, d'une façon spéciale, à la principauté de Girone, le 5 décembre de l'année suivante. F. Fita, *Tres discursos*, p. 43, 48, 59, 63, 66. En dehors du royaume d'Aragon, un bréviaire contenant un office propre de la Conception apparaît aux archives capitulaires de Lugo, en Galice. Dreves, *Analecta*, t. XXIV, p. 64. En Castille, Jean Alphonse de Valladolid, d'abord abbé de Salis, au diocèse de Burgos, puis évêque de Siguenza (sans doute, Jean de Sorronto, 1390-1402), célèbre la fête avec grande solennité, d'après un document contemporain. C. M. Abad, *El culto de la immaculada concepción en la ciudad de Burgos*, Madrid, 1905, p. 21, 163. Ainsi, le culte de l'Immaculée commence-t-il à prendre son essor dans un pays où il aura bientôt tant d'éclat.

f. *Italie.* — En Sicile, Jean des Ursins, archevêque de Palerme, de concert avec deux autres métropolitains et neuf évêques, accorde le 13 août 1323, une indulgence aux fidèles qui visiteraient l'autel de sainte Catherine de Palerme aux fêtes de l'Assomption, de l'Annonciation, de la Nativité, de la *Conception*, et de la Purification de la Vierge. Plazza, *op. cit.*, Act. III, n. 107, p. 151. Pour l'Italie continentale, d'autres témoignages se présentent. Alvare Pélage, écrivant vers 1330, nous apprend qu'il a prêché à Rome, dans l'église de Sainte-Marie Majeure le 8 décembre, en la fête qu'il dénomme (nous verrons bientôt pourquoi) de la *sanctification* de Marie : *cum ibi prædicarem in ipso festo sanctificationis, quod fit in decembri ante festum natalis per XV dies. De planctu Ecclesiæ*, l. II, a. 52. Voir col. 1099. Boncore di Santa Vittoria (1340) confirme l'existence du culte par les hymnes *de Conceptione B. M. V.* contenues dans son *Novus liber hymnorum ac orationum*, ms., conservé aux archives du chapitre de Saint-Pierre de Rome. Dreves, *Analecta*, t. XLI, p. 211 sq. Les ordres monastiques ajoutent leur apport. A l'*Ambrosiana* de Milan, missel de carmes, signalé par Mgr Battandier dans la revue *Notre-Dame*, 1re année, Paris, 1911, p. 43. A Padoue, bréviaire romano-franciscain, *Analecta hymnica*, t. XXIII, p. 58. A Rome, bréviaire franciscain, *Vallicellana*, ms. 1157 (coté XIIe siècle, mais certainement postérieur); pontifical et missel du même ordre, avec formule de bénédiction épiscopale *in festo conceptionis beate Marie, Vat. lat. 4743*, fol. 395; bréviaire *secundum rubricam novam ordinis monachorum*, probablement cistercien, à la bibliothèque Vittorio Emmanuele, *Ms. Sessor., 146 (1411)*; missel, *secundum usum Romane curie*, à l'usage de l'abbaye bénédictine de Farfa, écrit entre 1352 et 1370, à la même bibliothèque, *Ms. Farfensi 12 (152)*. Deux autres bréviaires bénédictins se rattachent, l'un à Saint-Pierre de Pérouse et l'autre, de 1326, à Pise. *Analecta hymnica*, t. XXIII, p. 59, 60. Enfin la *Bibliotheca Casinensis*, t. IV, Mont-Cassin, 1880, nous révèle deux ou trois autres documents : dans le codex *CXCIII*, p. 100, deux calendriers, dont l'un à l'usage des frères mineurs de la province de Naples, mentionnant la fête de la Conception, cf. *Florigerium*, t. IV, p. 231, 246; dans le codex *CXCVIII*, p. 118, un *Breviarium*

seu ordo recitandi officium, provenant du monastère de Sainte-Marie de Albaneta, près du Mont-Cassin : ce bréviaire, coté XIIe siècle, n'a pas la fête, mais au début on a cousu au XIVe siècle, sinon au XIIIe, deux feuilles qui contiennent la légende de l'abbé Elsin distribuée en huit leçons pour usage liturgique. Voir, pour additions semblables, dom Suitbert Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, Paris, 1905, t. II, p. 61, note 3.

g. *Cour pontificale.* — Plusieurs des documents liturgiques qui viennent d'être cités, en particulier le *Breviarium romano-franciscanum* de Padoue et le *Missale secundum usum romane curie* de Farfa, contenant l'un un office et l'autre une messe de la Conception, semblent prouver indirectement l'existence de la fête à la cour romaine dans la seconde moitié du XIVe siècle. Mais, à supposer qu'elle soit légitime, cette conséquence ne suffit pas pour nous apprendre à quelle époque précise ni dans quelles conditions la solennité s'y était introduite. Les recherches du P. Doncœur, *art. cit.*, ont jeté beaucoup de lumière sur ce point, mais il reste encore des ombres. Il ne semble pas qu'on puisse attribuer au pape Jean XXI (1276) l'insertion de la fête au calendrier, ni à son successeur Nicolas III (1277-1280) une acceptation implicite par adoption du bréviaire franciscain qui, dès lors, aurait contenu cette solennité. L'hypothèse n'est pas conciliable avec l'attitude des adversaires ni avec celle des défenseurs. Vers 1320, Jean de Naples affirme aussi nettement que saint Thomas, un demi-siècle plus tôt : « L'Église romaine ne célèbre pas la fête de la Conception. » *Quodl.*, VI, q. XIII. De même, une dizaine d'années plus tard, Alvare Pélage : « L'Église romaine ne célèbre pas la fête de la Conception, bien qu'elle permette de la célébrer ailleurs; elle ne l'approuve pas, parce que l'idée de permission exclut celle d'approbation. » *De planctu Eclesiæ, loc. cit.*, col. 1098. En face de dénégations si expresses, que font les partisans de la fête? Ils ne s'inscrivent pas en faux contre l'assertion : ou ils ne la relèvent pas, comme Auriol dans son *Tractatus*, ou ils se contentent de ramener le fait à ses justes proportions, comme le même auteur dans son *Repercussorium*, concl. VIII, Quaracchi, p. 150 : « Si l'Église romaine ne célèbre pas la fête de la Conception, elle ne l'a pourtant pas en abomination et elle ne la méprise pas, *non tamen abominatur vel contemnit.* » Elle fait même davantage; elle la permet, comme on le voit, en beaucoup d'endroits : *Licet non faciat Ecclesia romana, tamen permittit, ut apparet in ecclesiis solemnibus et cathedralibus, ut Lugduni, et in Anglia, et in multis aliis locis. In IV Sent.*, l. IV, dist. III, q. I, a. 5. L'auteur anonyme du sermon *Audite somnium meum*, écrit vers 1330 ou peu après, se contentait également de faire appel à la tolérance de l'Église romaine : *Ipsa sustinet celebrari festum Conceptionis.* Pierre de Alva, *loc. cit.*, p. 243.

Bientôt le ton change. Thomas de Strasbourg rencontrant sur son passage l'objection tirée de la glose *Pronuntiandum*, voir col. 1007, répond : « A supposer que ces paroles se trouvent réellement dans cette glose, en fait elles sont maintenant abrogées, puisque la sainte Église romaine a coutume de célébrer solennellement la fête de la glorieuse Vierge. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, a. 1. A la même époque, entre 1340 et 1345, Jean Bacon est encore plus explicite : il invoque, en faveur du culte attaqué, un usage de la cour romaine public et de longue durée, *publica et diuturna consuetudine celebratum est hoc festum in curia romana.* Chaque année la fête se célèbre dans le couvent des carmes; il y a messe solennelle et sermon, auxquels assiste la cour romaine, y compris la vénérable congrégation des seigneurs cardinaux; et cet état de choses a existé sous plusieurs pontificats, *et hæc duraverunt tempore multorum romanorum pontificum,* au vu et au su des papes et du siège apostolique, d'où l'on peut conclure que c'est là une dévotion sainte et catholique. *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. IV, a. 3.

Quelque événement notable était-il survenu? Beaucoup d'auteurs racontent qu'à la suite d'une discussion entre les frères prêcheurs et les frères mineurs, Jean XXII se serait, en 1325, prononcé en faveur des derniers et qu'il aurait scellé son approbation par un rescrit enjoignant de célébrer la fête avec plus de solennité dans sa chapelle et dans la ville d'Avignon. Mgr Malou, t. I, p. 55, d'après T. Strozzi, *Controv. della concezione*, l. V, c. III, Palerme, 1703. D'autres prétendent qu'il aurait même approuvé la pieuse croyance en ces termes : *Omnes fatemur cum Gabriele Mariam plenam gratia; cum ergo gratiæ sint ampliandæ secundum leges et canones, Mariam sine originali peccato assero conceptam, et eius festum conceptionis iudico esse celebrandum.* Ainsi lisons-nous dans le *Cronodromus*, petit traité en faveur de l'immaculée conception composé par un bénédictin anonyme, à une époque incertaine, mais probablement antérieure au concile de Bâle. « En conséquence, continue cet auteur, à partir de ce temps-là, comme le rapportent nos ancêtres, *ut a maioribus traditur*, la cour pontificale et, par suite, l'Église universelle célèbre pieusement la conception de la glorieuse Vierge. » Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. I, p. 555 sq. Malheureusement, tout ce récit se présente sans garanties suffisantes de véracité. Une affirmation doctrinale de l'immaculée conception par Jean XXII paraît d'ailleurs peu vraisemblable quand on songe à ses sentiments personnels sur la question. Voir col. 1080. En ce qui concerne la fête, si un acte aussi formel avait eu lieu, comment comprendre le silence de ses défenseurs, sous les pontificats de Benoît XII et de Clément VI, sur un point de telle importance? Et comment comprendre, en particulier, que dans le sermon qu'il prêcha le 8 décembre 1342 dans l'église des carmes, Richard Fitzralph se soit cru obligé à tant de réserve et tant de ménagements? Ni Thomas de Strasbourg, ni Jean Bacon, ni aucun autre contemporain ne parlent d'une fête de la Conception qui aurait été célébrée alors dans le palais pontifical; ils parlent seulement de l'assistance aux cérémonies dans l'église des carmes : *A multis temporibus consueverunt in romana curia visitare conventum nostrum in festo Conceptionis gloriosæ Virginis,* dit encore vers le milieu du siècle Jean de Hildesheim, *De principiis ordinis carmelitarum*, c. XIV. Reste donc que, s'il y a eu quelque intervention de la part de Jean XXII, elle n'a pas dû aller au delà d'un simple permission ou, tout au plus, d'une approbation d'ordre pratique, d'où serait résulté un essor plus grand du culte.

On est ainsi amené à distinguer deux phases dans l'attitude des souverains pontifes. D'abord il y eut tolérance; tolérance non pas purement négative, comme celle dont les papes firent preuve en ne proscrivant pas le culte, mais tolérance déjà positive, parce que jointe à des actes. Cette phase avait réellement commencé quand la cour pontificale, se trouvant temporairement à Anagni, assistait à la fête du huit décembre dans la cathédrale. Boniface VIII (1294-1303) accentua encore cette attitude bienveillante en accordant à ses compatriotes des indulgences pour cette solennité : *Eodem die Bonifacius P. P. octavus fecit remissionem perpetuam 8 annorum et 40 dierum.* P. Doncœur, *loc. cit.*, p. 25 (699), d'après un recueil ms. de la bibliothèque d'Anagni. Quand

Clément V eut quitté Rome pour Avignon, la cour pontificale se mit à fréquenter l'église des carmes le huit décembre, mais d'une façon habituelle, puisqu'elle était provisoirement fixée sur les bords du Rhône; et peut-être cette seule considération suffirait-elle pour expliquer les témoignages les plus anciens, ceux qui datent des pontificats de Jean XXII, de Benoît XII et de Clément VI, car de quelqu'un qui assiste publiquement à une solennité, on peut dire en un vrai sens qu'il la célèbre.

Vint un moment où la fête s'introduisit dans la cour pontificale elle-même. Cette seconde phase commença certainement pendant le séjour d'Avignon, mais à une époque qui n'a pas encore été nettement déterminée. On peut citer quelques livres liturgiques qui ne sont pas sans relation avec la cour romaine : par exemple, trois ou quatre à la bibliothèque d'Avignon, voir Doncœur, *loc. cit.*, p. 27(701), le *Breviarium romano-franciscanum* de Padoue et le *Missale secundum consuetudinem romane curie* de Farfa, indiqués col. 1099; mais, ou ils sont de la fin du siècle, ou ils n'ont pas de date précise. En tout cas, rentrée à Rome, la cour pontificale garda l'usage qu'elle avait adopté. Gilles de Bellemer écrit, en 1385, qu'il y a vu la fête de la Conception célébrée, à la connaissance et du consentement du pape, *sciente et permittente romano pontifice*, par les cardinaux, les prélats et autres personnages, en même temps que par tous les ordres religieux, à l'exception des dominicains. In cap. *Conquest.* de feriis, ann. 1385. Quelques années plus tard, François Martin donne des détails plus précis encore dans son *Compendium veritatis immaculatæ conceptionis.* Il nous dit que la fête de la Conception de la bienheureuse vierge Marie se célèbre à la cour romaine, *fit in curia romana;* il y a sermon auquel les seigneurs cardinaux assistent chaque année. Ailleurs : « Cette fête est célébrée avec solennité par le souverain pontife et par les seigneurs cardinaux; dans leurs chapelles on fait l'office de la fête de la Conception, *et in eorum cappellis fit officium de festo conceptionis.* » Et encore : « Il est d'usage de célébrer cette fête, partout où le pape se trouve, et alors c'est jour férié, *bien que cette fête ne soit pas inscrite au canon, quanquam hoc festum non ponatur in canone.* » Pierre de Alva, *loc. cit.*, p. 55, 93, 138. Cette dernière assertion est confirmée par un fait. Quand les papes de cette époque, par exemple, Clément VI en 1348, Benoît XIII en 1403 et même Eugène IV en 1433, ont l'occasion de parler des fêtes principales de Notre-Dame, ils n'en énumèrent que quatre, et la Conception n'est pas du nombre. Doncœur, *loc. cit.*, p. 27 (701), note 2.

Nous verrons plus tard quel parti Jean de Torquémada essaiera de tirer de cette circonstance. Disons seulement ici qu'à défaut d'une insertion officielle au canon, il y avait, à la fin du XIVe siècle, quelque chose d'approchant ou de moralement équivalent dans la diffusion à peu près universelle du culte. Gerson se sert de cette considération dans la réponse à la difficulté tirée de l'opposition de saint Bernard. Il essaie d'abord d'une explication : l'illustre abbé voulait surtout reprocher aux chanoines lyonnais leur précipitation à célébrer une fête qui n'avait pas pour elle l'approbation de Rome; puis il ajoute ces paroles qui peuvent tenir lieu d'épilogue à ce chapitre : « Les choses n'en sont plus, aujourd'hui, au même point qu'au temps de saint Bernard, car la vérité est beaucoup mieux élucidée et cette solennité se célèbre pour ainsi dire dans toute l'Église romaine et ailleurs. Aussi n'y a-t-il aucun danger de conscience, ni péril d'erreur coupable ou de présomption à la fêter; il y en aurait beaucoup plus à ne pas le faire. » *Opera*, t. III, p. 1331. *Sermo de Conceptione*, part. III, 4ª *Consideratio.*

2. *Objet de la fête au XIVe siècle.* — La controverse relative au glorieux privilège a nécessairement ici son contre-coup. Ceux qui rejetaient le privilège ou qui en doutaient et ceux qui l'admettaient ne pouvaient pas entendre la fête de la même manière. Divers groupes sont à distinguer. Le premier comprend ceux qui rapportaient la fête non à la conception, mais à la *sanctification* de Marie. Tels les frères prêcheurs, dont Durand était le porte-voix, quand il disait, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, n. 14 : « Ou c'est à tort qu'on célèbre cette fête, ou c'est à tort qu'on l'appelle fête de la conception... Il faudrait dire fête de la sanctification. » La solennité instituée en 1388 au chapitre général de Rodez n'eut pas d'autre signification; les capitulaires déclarent que, certains s'efforçant d'honorer la bienheureuse Vierge sous le vocable de la conception, eux l'honoreront aussi, mais sous le vocable de sa véritable innocence et de sa sanctification : *quam nonnulli sub CONCEPTIONIS nomine honorare conantur, nos sub nomine vere innocentie et SANCTIFICATIONIS ipsam potius honoremus.* Denifle, *Chartularium*, t. III, n. 1562, p. 500; R. P. Mortier, *op. cit.*, t. III, p. 632. Les théologiens franciscains qui, dans la première moitié du XIVe siècle, n'admettaient pas la pieuse croyance, acceptèrent le même interprétation; Alvare Pélage prétendait la confirmer par une oraison qu'il avait entendu chanter à Rome, le 8 décembre, dans l'église de Sainte-Marie Majeure et dont il cite le début : *Deus qui sanctificationem Virginis*, etc. *De planctu Ecclesiæ, loc. cit.* Jean de Torquémada, *Tractatus de veritate conceptionis*, part. VI, c. XIV, allègue à son tour quelques passages tirés d'un office de l'église de Girone, en particulier cette oraison : *Concede nos, quæsumus, omnipotens Deus, ut qui sanctificationem conceptionis beatæ Mariæ semper virginis in alvo suæ matris a te factam commemoramus in terris...* Autorité à laquelle il joint, part. IX, c. X, celle des chartreux : *Hic autem modus celebrandi festum sub nomine sanctificationis huiusque observatus manet apud integerrimum et sacerrimum Cartusiensem ordinem.*

Ces divers témoignages sont d'inégale portée ou d'inégale valeur. Nul doute sur le sens que les frères prêcheurs attribuent à leur fête de la santification, puisqu'ils opposent la sanctification de Marie à sa conception souillée par la faute originelle. Il se peut que l'oraison de Sainte-Marie Majeure suppose la même interprétation, mais il ne suffit pas d'un simple mot, capable de plusieurs acceptions, pour permettre de porter un jugement sérieux. Autre est le cas de Girone; aux citations faites par Jean de Torquémada s'ajoutent les fragments publiés par G. Dreves, d'après deux bréviaires dont l'un est daté de 1339, *Analecta hymnica*, t. XXXIV, p. 65, et l'autre cote vaguement XIV-XVe siècle, t. XVI, p. 46 sq. Dans le premier, une hymne sur la Conception contient cette strophe, qui ne semble pas cadrer avec l'interprétation immaculiste :

Hæc fuit sanctificata
Ex virtute supera.
Mox cum fuit obligata
Intra matris viscera
Culpæ carnis labilis.

La difficulté n'est pas moins grande dans l'autre office : *In sanctificatione Conceptionis B. M. V*, quand on considère l'invitatoire :

Adoremus cum beatis
Deum, qui cuncta creavit,
Et in alvo suæ matris
Mariam sanctificavit.

Mais l'opposition devient évidente dans les an-

tiennes qui suivent; celle-ci, par exemple, au troisième nocturne :

Fusca fit conceptione
Maria, sed citius
Ex divina sanctione
Formosa fit plenius.

Et pourtant, dans un troisième office : *In Conceptione B. M. V.*, publié dans le même recueil, t. XXXIV, p. 65, et coté aussi XIV[e]-XV[e] siècle, une note très différente se fait entendre :

Tota pulchra es,
Virgo sacrata,
Nunquam labe aliqua
es maculata.
Plena gratia
fuit concepta,
A patre mundissima
est generata.

Que dire, si ce n'est que, sur ce point, il y a eu dans la liturgie gironaise des variations, subordonnées sans doute aux phases successives de la croyance et peut-être aussi aux influences qui s'exerçaient. Le second office, spécialement favorable à la fête de la sanctification, semble bien remonter à l'époque où Nicolas Eymeric, natif de Girone, avait aussi cette ville pour résidence habituelle. D'ailleurs, ce serait se tromper que de voir dans le cas précédent un cas unique, même dans le royaume d'Aragon; il y en eut d'autres, ne serait-ce que celui d'Elne, où la fête instituée par Gui de Perpignan est désignée de la même façon : *DE SANCTIFICATIONE CONCEPTIONIS Virginis gloriosæ*. Voir Doncœur, *loc. cit.*, p. 38 (712).

Dans l'article CHARTREUX, t. II, col. 2303, le P. Autore affirme que la solennité dont la célébration fut ordonnée au chapitre général de 1333, était celle « de la *conception* de la vierge Marie, et, en adoptant le mot de *conception* au lieu de *sanctification*, l'ordre suivait officiellement l'enseignement des scotistes. » Assertion vraie, en ce sens que licence fut accordée au prieur de Luvigny, et à qui voudrait, de célébrer solennellement la fête de la Conception, en se servant de l'office de la Nativité, ce mot étant remplacé par celui de Conception : *Priori et conventui Luvigniaci et aliis quibus placuerit, conceditur ut festum conceptionis beatæ virginis Mariæ possint solemniter celebrare, et fiat officium sicut in Nativitate, in nomen Conceptionis nomine Nativitatis commutato.* Le Couteulx, *Annales ordinis Cartusiensis*, Montreuil, 1898 sq., t. V, p. 333; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, Paris, 1739, t. VI, p. 687. D'un autre côté, l'affirmation de Torquémada trouve un point d'appui dans les *Antiqua statuta*, can. 45 : *In festo de conceptione beatæ Mariæ dicatur* [illegible] *Conceptionis, sanctificationis.* Mabillon, *ibid.* Ce c[illegible]on étant postérieur à l'autre, il y aura donc eu, à un moment donné, changement de vocable. Pourquoi et sous quelle influence? Le P. Autore remarque que l'usage était de laisser aux théologiens qui venaient en chartreuse la liberté de leurs opinions; à titre d'exemple, il cite le célèbre Ludolphe qui, d'abord religieux dominicain, prit ensuite en 1340 l'habit de saint Bruno à la chartreuse de Strasbourg et, dans cette solitude composa la *Vita Christi* si connue, il y enseigne que la sainte Vierge fut *purifiée* de la tache originelle dans le sein de sa mère. L'auteur de l'article ajoute que le sentiment de Ludolphe n'était pas celui de l'ordre des chartreux, mais ne serait-il pas possible que le changement de titre ait été fait par déférence pour des gens qui, comme ce théologien, n'auraient pas goûté celui de *Conception?* En tout cas, le changement ne fut que transitoire; l'ancien titre ne tarda pas à reparaître, comme on le verra bientôt.

Quoi qu'il en soit, du reste, des exceptions plus ou moins nombreuses qui existèrent réellement, le doute n'est pas possible pour l'ensemble : c'était bien la conception de Marie que la plupart entendaient fêter. Dans les documents liturgiques du XIV[e] siècle, comme dans ceux des siècles précédents, la fête apparaît couramment sous ce vocable. Nul autre objet n'est mis en relief dans les parties les plus caractéristiques de l'office; tel, à matines, l'invitatoire qui se présente sous trois formes principales, avec des variantes accidentelles.

Venerantes sacram beate Marie virginis CONCEPTIONEM, æternum adoremus Dominum.

Hodie beatissime virginis Marie celebremus CONCEPTIONEM, ut ab eius filio remuneremur in cetis.

Eia pervigites domino iubilate fideles, CONCEPTUMQUE pie soltemnizate Marie.

Il en est de même des oraisons au bréviaire et au missel.

Deus qui beate Marie virginis CONCEPTIONEM angetico vaticinio parentibus predixisti, etc., cf. col. 991.

Deus ineffabilis misericordie qui prime piacula mulieris per virginem expianda sanxisti, da nobis CONCEPCIONIS eius digne solempnia venerari.

Supplicationem servorum tuorum, Deus, miserator exaudi, ut qui in CONCEPCIONE dei genitricis et virginis Marie congregamur, eius intercessione a te de instantibus periculis eruamur.

Sans compter l'oraison la plus fréquente, celle de la Nativité : *Famulis tuis quæsumus*, adaptée à la Conception, par substitution d'un mot à l'autre; ce qui se rencontre aussi dans l'*Introït* des deux messes le plus en usage alors; *Gaudeamus omnes in Domino* (Assomption), et *Gloriose virginis Marie.*

Dans toutes ces prières, il s'agit directement de la conception proprement dite, celle dont on célèbre l'anniversaire; ce que confirment soit les leçons de ces anciens bréviaires, dont la légende d'Helsin forme souvent la trame, soit les hymnes ou les antiennes, remplies d'allusions à cette même légende ou à l'action génératrice de saint Joachim et de sainte Anne, ou à l'origine première de la mère de Dieu.

Toute la question n'est pas résolue du fait que la plupart prétendaient fêter la conception de Marie, car tous ne l'envisageaient pas de la même façon. Un second groupe intervient donc, le groupe de ceux qui s'en tenaient, comme d'autres aux siècles précédents, à un culte ayant pour objet la conception, considérée non comme immaculée, mais comme vénérable à divers titres. Position intermédiaire, que les partisans de la pieuse croyance défendent eux-mêmes, à l'exemple de leurs devanciers, quand ils argumentent *ad hominem*, dans l'hypothèse d'une conception de Marie soumise à la loi commune. Tel, Jean Bacon, *In IV Sent.*, l. III, dist. IV. *Supposito quod culpam contraxisset, quæritur an adhuc in die suæ conceptionis sit veneranda.* Tel, Pierre Roger (Clément VI), dans le sermon indiqué ci-dessus; après avoir énoncé la controverse relative au privilège, il conclut : *Tamen, quidquid sit, dico quod etiamsi in forma... peccatum originale habuit, quod adhuc de eius conceptione possumus valde rationabiliter festivare.* Tel encore, Richard Fitzralph, quand il prêcha, le 8 décembre 1342, dans l'église des carmes d'Avignon : *Quibusdam dicentibus, quod debeat celebrari, quia hac die originata est nostra reparatrix, nostra mediatrix, nostra dominatrix, per quam recepimus et recipimus quicquid nobis profuit gratiæ et salutis.* Doncœur, *loc. cit.*, p. 54 (290). Autant de raisons qui tendaient à légitimer une fête indépendante de la controverse doctrinale sur l'exemption du péché originel.

Ceux qui, pour une raison ou pour une autre, commencèrent par admettre la fête de la Conception, abstraction faite du moment précis où l'âme de Marie fut sanctifiée, rentraient nécessairement dans l'un ou l'autre des deux groupes indiqués, suivant qu'ils faisaient porter leur culte sur la conception considérée ou comme vénérable en elle-même, ou comme jointe à la sanctification de l'âme. Ce dut être le cas, pendant un certain temps, pour les milieux où la solennité fut introduite avant que la pieuse croyance ne fut communément admise : universités; ordres religieux, comme ceux des frères mineurs, des carmes, des augustins et autres; diocèses et monastères particuliers; cour pontificale. La généralité et l'élasticité des offices primitifs rendaient possible cette position moyenne. Mais elle n'était que provisoire, puisqu'elle devait cesser le jour où il y aurait adhésion à la pieuse croyance.

Pour ce motif, le dernier groupe, comprenant ceux qui fêtaient non seulement la conception, mais la conception *immaculée*, s'accrut au cours du XIVe siècle; il devint beaucoup plus considérable dans la seconde moitié que dans la première. En même temps, un progrès notable se dessine dans la liturgie. A côté des anciens offices qui s'arrêtent surtout à l'aspect extérieur du mystère, c'est-à-dire au fait de la conception de Marie et à ses rapports avec notre salut, d'autres apparaissent où l'aspect intérieur, celui qui a trait à l'âme de la Vierge et à ses perfections, se détache plus vivement, à tel point que l'affirmation du glorieux privilège y est contenue d'une façon formelle ou équivalente.

Invitation est adressée aux fidèles d'adorer le Verbe incarné, qui préserve du péché la conception de sa mère :

Adoremus Dei patris
Natum ex pura virgine,
Qui conceptum suæ matris
PRÆSERVAT a crimine.

Dreves, *Analecta*, t. V, p. 53. Cracovie, Vienne et Vorau.

Cette conception est présentée comme sainte et pure, de par la providence du Christ :

Fulget dies hodierna,
Per quam mundo lux æterna
Cœpit illucescere.
O quam SANCTA conceptio,
Quam beata!....
Conserva nos mortis a væ,
Quæ providentia Christi
MUNDA CONCEPTA fuisti.

Ibid., t. XXIV, p. 70 : Toul, brév. XIVe-XVe siècle.

Telle l'épine qui produirait une rose, Anne conçoit Marie pure de toute faute :

Profers velut spina rosam
MUNDAM A PIACULO.

Ibid., t. XXXIV, p. 61 : saint Vincent de Breslau, graduel de 1319 et missel de 1407. Et tant d'autres où, sous diverses formes, la même idée revient :

Tuæ laudi, flagrans rosa,
Nata spinis, NEC SPINOSA,
Loca nos in requie.

Ibid., t. IX, p. 47 : Paris, Biblioth. nat., ms. *9442*, missel de Chaumont.

Ave, florens lilium,
ROSA SINE SPINA,
Concepta es, omnium
Ut sis medicina.

Ibid., t. XLI *a*, p. 111 : hymne sur la Conception, par Christans von Llienfield († avant 1332).

Marie est saluée comme toute pleine de grâce dès le début de sa conception, comme une fleur exempte de contagion :

Gaude, felix Maria,
Tota PLENA GRATIA
CONCEPTUS EXORDIO...
Gaude felix gemmula,
Refulgens per sæcula
FLOS SINE CONTAGIO.

Ibid., t. XXXII, p. 87 : Reichenau, XIVe-XVe siècles.

Elle est saluée comme conçue dans la sainteté, créée toute pure et toute belle :

Tu CONCEPTA SANCTITATE
Es, virgo, sine vitio.
Puritate, caritate
Creata a principio....
Tu concepta gloriosa
IN DEI SANCTITUDINE,
Tu es pulchraque formosa...

Ibid., t. XLI *b*, p. 211-213 : *Novus liber hymnorum et orationum*, de Boncore di Santa Vittoria (1340).

Saluée comme innocente dès le début, soustraite à la loi commune, prévenue et préservée par la grâce d'en haut :

Fuisti innocentula,
Cum a communi regula
Exempta sis magnifica,
Sanctificata parvula
Te mundante præambula
Gratia mea cælica.

Ibid., t. XLVIII, p. 382 : Guillaume de Deguéleville, prieur cistercien de Chaalis († après 1358), *Super Cantica canticorum*.

Enfin, suivant une image déjà rencontrée col. 1035, comparée, au moment où elle est créée, à un rayon de soleil brillant dans les nuages :

Ut radium
Solis in nebula,
Creavit hanc
Salvator omnium.

Ibid., t. IX, p. 46 : Paris, Biblioth. nat., ms. *lat. 9442*, missel de Chaumont.

Au-dessus de tous ces témoignages un autre devrait être placé, s'il était permis de l'utiliser sans réserve; c'est l'oraison suivante, contenue dans un missel carme conservé à l'*Ambrosiana* de Milan et signalée par Mgr Battandier, art. *Messe de l'immaculée conception au XIVe siècle*, dans la revue *Notre-Dame*, Paris, 1911, p. 45 : *Deus qui per immaculatam nimis virginis Mariæ conceptionem dignum filio tuo habitaculum præparasti : concede quæsumus; ut sicut ex morte eiusdem filii tui prævisa eam ab omni labe præservasti, ita nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas. Per eumdem...* C'est, à quelques mots près, l'oraison actuelle de la fête. Mais la messe dont il s'agit n'est pas celle qui figure dans le corps du missel, c'est une autre placée à la fin, « comme si elle formait un appendice et qu'on l'eût mise là pour mieux préciser l'objet propre de la fête et en faire ressortir le caractère. » L'appendice est-il réellement du même siècle que le reste?

Quoi qu'il en soit de ce dernier témoignage, les autres suffisent pour faire comprendre le progrès réalisé dans la liturgie. Faut-il en conclure que la fête n'avait plus le même objet? Ceux qui la soutenaient alors dans le sens immaculiste, ne le pensaient pas, puisqu'eux-mêmes faisaient appel aux anciens offices. L'auteur anonyme du sermon *Audite somnium meum*, arguait de ce chef, que dans l'office en usage à l'université de Paris et en Angleterre, on chantait des paroles nettement expressives de l'immaculée conception : *in qua solemnitate cantantur aliqua quæ expresse ipsam designant sine peccato*

conceptam, tam in universitate Parisiensi quam in Anglia isto officio consueto. Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I, p. 244. Il est regrettable que l'anonyme n'ait pas précisé davantage; mais Pierre Auriol comble en partie le déficit dans son *Tractatus de conceptione*, c. v, Quaracchi, p. 73 : « Toutes les églises d'Angleterre et de France qui font la fête de la Conception, chantent dans l'oraison, les antiennes et les répons des paroles qui ne sont pas vraies, si la vierge Marie n'a pas été préservée du péché originel. Celles-ci, par exemple : *Cordis ac vocis iubilo, laudes pangamus Domino, cuius matris conceptio mundum perfudit gaudio.* Et ces autres : *Da nobis, quæsumus, conceptionis eius digne solemnia venerari.* Et ces autres : *Conceptum quoque pie solemnizate.* Et ces autres : *Celebris dies colitur, in quo Virgo concipitur.* Et ces autres : *Conceptus hodiernus Mariæ virginis venenum tersit, nexum solvit vetustæ originis.* Et ces autres : *O veneranda series et beata progenies, unde surgit ut aurora Maria, virgo decora.* »

Les citations sont exactes; les textes se retrouvent en partie dans les *Analecta hymnica*, t. v, p. 47; t. LIV, p. 278, en partie dans des bréviaires ou missels français, de Bayeux, Limoges, Meaux, Nantes, Paris, Poitiers, Tours; complètement, dans un bréviaire et un missel fécampois, biblioth. de Rouen, ms. *205* et *291*. Voir aussi, pour l'Allemagne, F. J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1853, t. II, p. 10 sq. Sans être décisive, l'argumentation d'Auriol ne manque pas de valeur, à la condition de prendre les textes collectivement et d'insister surtout sur les deux derniers, comme le fait ce théologien : « Si la Vierge avait été conçue dans le péché, comment serait-il vrai que sa conception ferait disparaître le venin de l'antique origine, ou qu'elle-même se lèverait comme une aurore? *Quomodo enim verum esset, quod eius conceptus abstergeret venenum originis vetustæ, aut consurgeret ut aurora?* » A tout le moins, cette argumentation montre qu'en matière liturgique, comme en beaucoup d'autres, il faut savoir distinguer entre la simple lettre et son interprétation La lettre reste toujours la même, mais l'interprétation tend à se perfectionner. Ceux qui, à la fin du XIV[e] siècle, admettaient la pieuse croyance, et ils étaient la masse, célébraient la fête de l'immaculée conception; les anciennes formules prenaient pour eux un sens plus précis, dès lors que leur culte allait à la bienheureuse Vierge tenue pour sainte, d'une sainteté proprement dite, au premier instant de sa conception comme à celui de sa naissance.

Reste à déterminer ce que les partisans de la fête ainsi comprise entendaient par le terme de conception; car ils distinguaient, comme leurs devanciers, entre la conception commencée ou charnelle et la conception consommée ou proprement humaine, *conceptio secundum carnem et secundum animam*, comme dit Paul de Venise; en outre, ils dédoublaient souvent la première en conception *séminale* et *corporelle*, d'après les deux moments principaux qu'on y peut distinguer, *seminis susceptio et corporis formatio.* Mais cette subdivision est sans importance dans la question présente, qui revient à ceci : Quel est exactement l'objet du culte : la conception commencée ou la conception consommée? Nul n'exclut cette dernière, car là seulement il peut s'agir de sainteté proprement dite, au sens théologique de l'expression, c'est-à-dire par infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme de Marie. Mais beaucoup étendent aussi le culte à la conception première ou charnelle; culte dont l'objet est par le fait même complexe, puisque le genre de sainteté ou de pureté qui convient à la chair ou au corps est différent de celui qui convient à l'âme. En ce sens, Auriol conclut que, dans la célébration de la fête du 8 décembre, on a en vue toute sainteté et toute excellence de la mère de Dieu qui donne lieu à l'Église de se réjouir, par un motif d'espérance, quand elle la vénère au début de sa conception : *respectum habendo ad omnem sanctitatem et excellentiam matris Dei, de qua gaudet Ecclesia, dum eam recolit quasi in spe in die conceptionis seminalis sibi dari. Tractatus de conceptione*, c. VI, Quaracchi, p. 94. De même, entre beaucoup d'autres, Pierre Thomas, *Liber de innocentia V. M.*, part. VI, c. XIV, et François Martin, *Compendium veritatis de immaculata conceptione*, tr. V; Jean Vital, considérant la Vierge aux trois moments indiqués ci-dessus : *ut in suo originali principio, in carne mundissima, in creatione et infusione animæ*, conclut qu'en chacun d'eux elle est l'objet du culte : *Et de istis hodie celebratur festum. Sermo de Conceptione*, II[e] partie, dans *Opera* de Gerson, t. III, p. 1345. Dans la bénédiction épiscopale *in festo conceptionis beate Marie*, que contient le *Pontificale et missale romanum fratrum minorum*, XIV[e]-XV[e] siècle, conservé à la bibliothèque Vaticane, ms. lat. *4743*, fol. 395, les deux idées de sanctification et de culte sont associées et en même temps rattachées, comme chez Eadmer, à l'origine première de la mère de Dieu : *Christus dei filius, qui sue matris hodie SANCTIFICAVIT INICIA, errorum vestrorum expurgare dignetur vicia. Amen. Et qui sancte sue genetricis vos facit gaudere soltemniis, ipsius vos defensari annuat patrocinio. Ut qui virginalis templi PRIMORDIA COLITIS, trabea carnis deposita, superne Jerusalem habitacula ascendatis. Amen. Quod ipse prestare dignetur...* Rien en tout cela qui soit en désaccord avec la doctrine de l'immaculée conception; le désaccord n'existerait que dans le cas où l'on prétendrait restreindre le culte à la seule conception charnelle : alors, en effet, on ne vénérerait plus Marie comme sainte d'une sainteté intérieure et proprement dite, avec exclusion du péché originel sainement compris.

G. Dreves, *Analecta hymnica medii ævi, passim*, aux endroits indiqués; A. Noyon, notes manuscrites, voir col. 1042; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 122 sq.; Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu*, sect. VII, c. II, a. 2, n. 1687; P. Doncœur, *Les premières interventions du saint-siège relatives à l'immaculée conception, loc. cit.*; H. Kellner, *Heortologie*, 3[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 195 sq.; S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Mariens in Deutschland während des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 211 sq., ouvrage complété par le suivant : *Geschichte der Verehrung Mariens im 16 und 17 Jahrhundert*, c. x, p. 223 sq., Fribourg-en-Brisgau, 1910; F. Fita y Colomer, S. J., *Tres discursos historicos. Panegirico de la inmaculada Concepción*, 2[e] édit. Madrid, 1909, p. 49 sq. *Colección diplomàtica*; H. Ehrensberger, *Libri liturgici bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ manuscripti*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 240, 271, 458.

6° *Le concile de Bâle (1439) : décret sur la croyance et sur la fête.* — Le procès intenté à la cour d'Avignon contre Jean de Monzon n'avait pas amené de décision positive sur le fond de la controverse, mais le désir de la faire trancher par l'autorité ecclésiastique n'avait pas été abandonné. Dès l'an 1395, l'auditeur des causes apostoliques proposait à Benoît XIII (Pierre de Lune) d'intéresser la mère de Dieu à la paix de l'Église en faisant le vœu d'instituer et de rendre obligatoire pour tous la fête de la Conception avec octave : *Idcirco Dominus Noster una cum suo sacro Collegio, ut nostri erga Filium suum gloriosum benignius misereatur, vovere dignetur pro pace habenda, quod Ecclesia universaliter deinceps suæ sanctissimæ celebrabit Conceptionis festum una cum octavis.* Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum... collectio*, Rouen, 1700, t. VII, p. 580. Quand le concile de Constance se fut réuni, Alphonse V, roi d'Aragon,

écrivit plusieurs fois à l'empereur Sigismond pour le supplier de promouvoir la double cause, de la croyance et de la fête; en particulier, dans une lettre du 18 mars 1417, il parle de deux petits traités transmis auparavant : l'un, *De sacratissima conceptione Virginis Matris Dei;* l'autre, *De concordia opinatæ contradictionis in dictis beati Thomæ super materia supradicta.* Fita, *op. cit.*, p. 82. L'affaire n'ayant pas abouti à Constance, le roi d'Aragon renouvela ses instances auprès de l'empereur, aussitôt qu'il fut question d'une autre assemblée. Nous le voyons par une lettre du 16 mai 1425, où le désir est particulièrement souligné en ce qui concerne la fête : *Ut in dicto generali concilio dictæ purissimæ conceptionis universalis et perpetua celebratio ad effectum perveniat totiens supplicatum.* La lettre était accompagnée d'un écrit peu étendu : *De possibilitate ac congrua necessitate purissimæ conceptionis Virginis Matris Dei. Ibid.*, p. 83, 85; Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 111. Cette pièce, de saveur lulliste très prononcée, avait pour auteur Jean de Palomar, archidiacre de Barcelone, qui devait assister au concile de Bâle, comme délégué pontifical. Après la réunion de cette nouvelle assemblée d'autres lettres suivirent, adressées les unes à l'empereur, juillet 1431 et janvier 1432, les autres au cardinal Julien Césarini, président, et aux Pères, 17 décembre 1431 et 9 janvier 1432. Fita, p. 88, 92, 94, 96.

1. *La discussion au concile.* — Rien n'indique que, pendant les trois premières années, les Pères de Bâle se soient occupés activement de la question. Ils n'oubliaient pourtant pas la Vierge immaculée; le 8 décembre, ils lui rendaient leurs hommages. En 1432, il y eut, par respect pour la solennité, *ob reverentiam solemnitatis Conceptionis beate Marie Virginis*, messe solennelle et sermon d'apparat par l'évêque de Cavaillon *(Cavallicensem).* En 1434, il y a vacance, pour le même motif : *non fuit deputacio.* De nouveau, en 1435, il y eut, par respect pour la Conception, messe solennelle et sermon par un docteur, Jean de Romiroy. J. Haller, *Concilium Basiliense*, t. II, p. 287; t. III, p. 266, 587. On cite encore Jean Eymeric, *Sermo pro immaculata conceptione beatæ Virginis*, vers 1436. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 261; Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I, p. 335.

Plus importante est la pièce qui nous a été conservée dans ce même recueil, p. 356, sous ce titre : *Tractatus auctoris anonymi de conceptione immaculata beatæ virginis Dei genitricis Mariæ.* C'est la pièce indiquée par Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 260, n. 1708 : *Joannes de Roreti, can. Aniciensis, sermo de immaculata conceptione beatæ Virginis, 1435. In concilio Basileensi propositus, et Lovanii 1485, impressus.* Le nom du personnage est peut-être un peu déformé; ce serait, d'après Jean de Ségovie, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, t. II, p. 379, *Magister Johannes Rocceti* (ou, comme dit Plazza, *op. cit.*, p. 213 : *Rocheti*). Dans ce discours, relié au texte : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* le chanoine du Puy énonce aussi exactement que nettement la thèse immaculiste : La mère de Dieu a été préservée de la tache originelle dans sa conception vénérable, au moins dès l'instant où l'âme fut unie au corps : *ab exordio saltem infusionis animæ in corpore, ab originali macula præservatam.* Quatre chefs de preuves sont apportés : figures de l'Ancien Testament, autorités patristiques, raisons proposées par les docteurs pour établir cette doctrine, miracles qui l'ont confirmée. Mais le véritable intérêt de ce discours n'est pas dans ces généralités; il vient du but que l'orateur avait en vue et qu'il dit tout haut: exciter les Pères du concile à s'occuper enfin de l'exaltation de la Vierge immaculée et à formuler des conclusions qui pourraient être discutées dans la sainte assemblée, *atque ad exaltationem conceptionis immaculatæ Virginis conclusiones aliquas eliciendi, proponendas in sacris disputationibus.* Il propose lui-même à ses auditeurs d'offrir à la bienheureuse Vierge, pour se concilier sa faveur, un double hommage, en canonisant sa conception et en déclarant qu'elle fut préservée du péché originel : *si munus ei obtuleris suæ conceptionis canonizandæ simul et declarandæ immunitatis eius ab originali.*

L'appel fut entendu. Avant la fin de l'année, le cardinal Louis d'Aleman, cardinal-archevêque d'Arles, fut chargé « de faire rechercher avec soin dans les bibliothèques et les archives des universités, des églises, des monastères, des rois et des princes, tout ce qui pourrait avoir quelque rapport avec la question, comme livres, écrits, actes, délibérations, décisions, conclusions, publiques ou particulières, soutenues dans des universités et ailleurs, puis de déférer le tout au concile, afin qu'à l'aide de ces documents les Pères pussent résoudre et définir la question. » Henri de Sponde, *Continuat. Annal. ecclesiast.*, ad *ann.* 1435, n. 12, t. I, p. 835. L'enquête eut lieu, mais les résultats manquent, à peine quelques débris sont-ils connus, comme ce que le P. Doncœur a signalé, *La condamnation de Jean de Monzon par Pierre d'Orgemont*, p. 2 (177), dans la bibliothèque de Troyes, ms. *981* : *Instrumenta varia revocationum factarum a quibusdam fratribus ord. prædicatorum, aliisque, certarum erronearum propositionum super Conceptione beatissimæ virginis Mariæ, cum aliis quibusdam scriptis ad eamdem Conceptionem pertinentibus, ab universitate Parisiensi missa ad concilium Basiliense, anno 1436.*

En même temps, des discussions nombreuses et très vives se poursuivirent à Bâle pendant les mois d'avril, mai, juin et juillet de l'année 1436, comme le raconte Jean de Ségovie, *Historia*, l. XV, c. XXIV, t. II, p. 362. Le principal représentant de l'opposition au privilège fut Jean de Montenegro, général des frères prêcheurs : *Relatio sive allegationes de conceptione beatæ virginis pro sua opinione de sanctificatione virginis Mariæ post contractionem originalis maculæ.* Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 285, n. 2066. Cet écrit n'a pas été conservé, mais il est probable que la substance s'en retrouve dans l'ouvrage de Jean de Torquemada, dont il sera question dans un instant. En outre, nous en connaissons le plan général par la réponse du champion du privilège, celui-ci nous disant qu'il a suivi le même ordre. Ce champion fut Jean de Contreras ou de Ségovie, chanoine de Tolède et envoyé au concile par le roi de Castille, comme son agent, tout exprès pour promouvoir la cause de l'immaculée conception. Son ouvrage, tel qu'il a été publié à Bruxelles en 1664 par Pierre de Alva, se présente sous ce titre : *Septem allegationes et totidem avisamenta, pro informatione Patrum concilii Basiliensis, præsidente tunc judice fidei D.D. cardinali Arelatensi, anno Domini 1436, circa sacratissimæ virginis Mariæ immaculatam conceptionem ejusque præservationem a peccato originali in primo suæ animationis instanti.* Mais ce volume comprend trois parties non seulement distinctes, mais composées séparément et successivement.

Jean de Ségovie rédigea d'abord les *Septem allegationes.* Après quelques notions générales sur l'état de la question, en particulier sur la nature du péché originel, *Alleg.* I, il établit que la mère de Dieu a pu être préservée, qu'il convenait qu'elle le fût et que, par conséquent, elle a dû l'être et l'a été. *Alleg.* II et III. Il expose ensuite d'une façon plus précise les diverses manières dont la préservation a pu se faire

et présente comme plus raisonnable celle qui s'en tient à la sanctification de Marie au premier instant de son existence, en vertu d'une grâce prévenante, *Alleg.* IV, p. III : *Prædictus modus ponendi sanctificationem beatissimæ Virginis per gratiam prævenientem, est multo rationabilior.* Tout le reste du traité n'est qu'une réponse aux objections théologiques, patristiques et scripturaires. Deux ans plus tard, il composa les *Septem avisamenta,* reprise du travail précédent, mais d'une façon sommaire, et, souvent, plus pratique et plus intéressante. Les deux derniers avis sont d'une particulière importance, comme touchant de plus près, sous son double aspect, le problème agité. Le sixième concerne la croyance : VI. *In quo summario declaratur, quomodo doctrina de sancta conceptione sit multum conformis rationi, sacræ Scripturæ, pietati fidei et sanctorum doctrinæ.* Le septième se rapporte surtout à la fête : VII. *De innovanda festivitate et veritate diffinienda; quodque celebritas hæc jam fuerit in Ecclesia a trecentis annis, in majorem devotionem semper excrescens.* Enfin, Jean de Ségovie fit un recueil de quatorze miracles : *Pulcherrima miracula ab eodem auctore studiosius collecta, pro immaculata virginis Mariæ conceptione.* En tête figure la vision d'Helsin; entre le onzième et le douzième, on rencontre une double digression, sur la confrérie aragonaise de Notre-Dame, et sur une dispute publique qui avait eu lieu à Girone en 1390 et où le champion du privilège, Jean de Rota, sorti vainqueur, avait été couronné par le roi d'Aragon. Cf. Roskovány, *op. cit.,* t. I, p. 227, n. 1252. Cette troisième pièce, de l'aveu même de l'auteur, resta privée et ne parut pas aux débats publics.

L'ouvrage de Jean de Ségovie est incontestablement remarquable, malgré des déficits : les preuves, trop multipliées, sont de valeur inégale, l'érudition historique est souvent en défaut, et l'arbitraire a sa place dans l'interprétation des témoignages, allégués ou réfutés; on peut aussi regretter l'immixtion de questions secondaires et systématiques, par exemple, quand l'auteur fait intervenir la théorie de l'incarnation indépendante du péché d'Adam, *Alleg.,* II, docum. III, p. 63; ce qui, rapproché de cette autre affirmation, en soi excellente : *Esse matrem Dei, est privilegium Virginis ipsam eximens a peccato originali, Alleg.,* III, p. 81, pourrait facilement donner l'idée d'une préservation simple, sans besoin réel de rédemption. En revanche, beaucoup de preuves sont bien présentées, et la valeur de certains faits pratiques est mise en relief; parlant de la fête, Jean de Ségovie avait raison de rappeler ce qui se passait depuis longtemps à la cour pontificale; parlant de la pieuse croyance, il avait le droit d'invoquer en sa faveur le témoignage de presque tout l'univers, *fere totius orbis,* et de faire remarquer que l'assertion contraire était devenue, sinon dès le commencement, du moins depuis longtemps et surtout à l'époque du concile, si désagréable au peuple chrétien qu'il ne supportait plus de l'entendre. *Alleg.* I, docum. IV, p. 21 sq.

En face du traité que nous venons d'analyser, s'en dresse un autre, d'allures très différentes, mais dont l'importance n'est pas moindre en son genre. Il fut composé sur la demande des légats par le célèbre dominicain Jean de Torquémada, maître du Sacré-Palais, ensuite cardinal : *Tractatus de veritate conceptionis beatissimæ Virginis, pro facienda relatione coram patribus concilii Basiliensis, anno Domini M. CCCC. XXX. VII, mense julio, de mandato sedis apostolicæ legatorum, eidem sacro concilio præsidentium, compilatus.* Il ne fut imprimé qu'en 1547, à Rome, par les soins d'Albert Duimius de Catharo; Pusey l'a fait réimprimer à Oxford et Londres, en 1869. Sous la forme où il nous est parvenu, ce traité comprend treize parties ou sections, subdivisées en chapitres qui, additionnés, montent au chiffre de 351. Véritable somme de l'opposition, où se trouve réuni tout ce qu'on pouvait alléguer contre la croyance et contre la fête. Dans la VI[e] partie, c. XXV-XXXVI, il énumère une certaine quantité d'auteurs de toute provenance, comme opposés à l'exemption de Marie. La position générale est celle de saint Thomas et des scolastiques de la même époque. Dans une *Disputatio generalis,* elle est résumée en ces deux propositions : *Omnes homines præter Christum contraxerunt peccatum originale,* et : *Solus Christus fuit immunis ab omni prorsus peccato.* D'où comme *corollarium generale totius operis,* cette affirmation finale, que la vraie piété n'est pas dans le sens du privilège, mais à l'opposé : *Magis pium est credere beatam Virginem conceptam esse in originali peccato, quam oppositum.* Affirmation modérée dans les termes, et même plus large que les prémisses; car si celles-ci avaient été vraies, dans le sens de l'auteur, il aurait fallu conclure à un rejet pur et simple de l'opinion favorable à l'exemption.

En ce qui concernait la fête, Torquémada concluait : « Si l'on tient à l'instituer en ordonnant qu'elle soit célébrée dans l'Église, il faut plutôt lui donner le nom de *sanctification* que celui de conception : *convenientius nominandum venit festum sanctificationis, quam conceptionis.* » Part. III, c. IX : *Tertia conclusio.* En réalité, il n'était pas favorable à cette institution. Jean de Ségovie avait dit, *Alleg.* I, docum. IV, p. 21 : « C'est un fait notoire que la cour romaine, près le siège apostolique, célèbre chaque année, le huit décembre, cette fête de la Conception, et que les cardinaux, les prélats et les membres les plus éminents de cette cour y prennent part d'un commun accord. » Torquémada répond « en niant que l'Église romaine ou le siège apostolique ait institué ou canonisé ou proclamé ou célébré la fête ou qu'elle l'ait fait inscrire au calendrier. On n'a pas le droit de donner comme fait ou ordonné ou institué par l'Église romaine ou le siège apostolique, tout ce qui se fait à la cour romaine soit par nos seigneurs les cardinaux, soit par les évêques, soit par le peuple, soit par les rédacteurs des bréviaires et des missels. Car on ne peut pas dire de l'Église romaine (en entendant par là, comme d'ordinaire, le siège apostolique qui tient de Notre-Seigneur la plénitude de l'autorité), qu'elle célèbre une fête quand nos seigneurs les cardinaux ou les prélats ou le peuple romain ou les officiers de la chancellerie se réunissent, par motif de dévotion, dans une église pour y assister à la célébration d'une messe solennelle, mais seulement quand le souverain pontife, entouré du collège de nos seigneurs les cardinaux de Rome, célèbre cette fête solennellement dans un lieu public. » Part. IX, c. XVI. Mais n'était-ce pas jouer d'équivoque que de répondre ainsi? Que l'Église romaine, considérée comme dépositaire du magistère universel et suprême, ne se fût pas encore prononcée en faveur de la fête, qu'elle ne l'eût pas inscrite au canon, Jean de Ségovie et ses amis le savaient bien, puisqu'ils demandaient précisément qu'on en vînt là. Mais il y avait, en outre, l'Église romaine, ou du moins la cour pontificale, considérée comme corps particulier ayant ses traditions, ses cérémonies, ses fêtes pratiquées au vu et su des papes qui, souvent, y participaient eux-mêmes. Ce fait, car c'était un fait, et vraiment notoire, ne pouvait-il pas être invoqué comme beaucoup d'autres, en faveur de la fête?

Le traité de Torquémada ne fut pas examiné par les Pères de Bâle. L'auteur raconte, à la fin de l'ouvrage, qu'après l'avoir composé, il s'était présenté au concile, *ad faciendam relationem mihi injunctam.* Le

cardinal président lui répondit que les questions suscitées par l'arrivée des grecs absorbaient l'attention des Pères et qu'on ne pouvait l'entendre maintenant. Le délai dura plusieurs mois; quand le dissentiment entre les légats du pape Eugène IV et les membres du concile en eut amené la dissolution au mois de septembre 1437, le maître du Sacré-Palais retourna en Italie avec son manuscrit. Mais Jean de Monténégro et d'autres avaient abondamment parlé auparavant.

2. *Le décret.* — Ceux qui restèrent à Bâle avec le seul cardinal d'Arles, c'est-à-dire sept évêques, une douzaine de prélats et environ trois cents prêtres et docteurs, continuèrent leurs travaux. L'affaire de la Conception fut reprise à la fin de mai 1438. On nomma pour examiner les pièces du procès une commission composée de dix-sept membres : les archevêques de Lyon, Milan et Palerme, les évêques de Burgos, Catane, Aix, Évreux et Barcelone, le protonotaire Louis de Rome, l'évêque élu de Besançon, l'abbé d'Écosse, l'aumônier du roi d'Aragon, Jean de Ségovie, le provincial des carmes, le vicaire de Cluny, le trinitaire Alphonse de Sainte-Marie de la Merci et un autre docteur aragonais. Trois jours plus tard, quatre d'entre eux, l'évêque de Burgos, l'abbé d'Écosse, l'aumônier du roi d'Aragon et le vicaire de Cluny, furent chargés de faire un rapport sommaire sur tout ce qui avait été dit et écrit. Sur leurs instances, Jean de Ségovie rédigea ses *Avisamenta*. En septembre, il y eut délibération des membres de la commission, et tout fut conclu en congrégation conciliaire le 15 septembre. Deux jours plus tard, le décret fut publié dans la XXXVIe session. Mansi, *Concil.*, t. XXIX, col. 182 sq :

Nos vero diligenter inspectis auctoritatibus et rationibus quæ jam a pluribus annis in publicis relationibus ex parte utriusque doctrinæ coram hac sancta synodo allegatæ sunt, aliisque etiam plurimis super hac re visis, et matura consideratione pensatis, doctrinam illam disserentem gloriosam virginem Dei genitricem Mariam, præveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam, tanquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicæ, rectæ rationi et sacræ Scripturæ, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam, diffinimus et declaramus, nullique de cetero licitum esse in contrarium prædicare seu docere.	Après avoir pesé avec soin les autorités et les raisons que les défenseurs des deux opinions contraires ont produites depuis plusieurs années, dans des discussions publiques, devant ce saint concile; et après avoir considéré et approfondi avec grande maturité beaucoup d'autres motifs, nous définissons et nous déclarons que la doctrine d'après laquelle la glorieuse vierge Marie, mère de Dieu, par un effet spécial de la grâce divine prévenante et opérante, n'a jamais été réellement souillée du péché originel, mais a toujours été sainte et immaculée, est une *doctrine pieuse, conforme au culte de l'Église, à la foi catholique, à la droite raison et à l'Écriture sainte;* qu'elle doit être approuvée, conservée et professée par tous les catholiques, et qu'il n'est plus permis désormais de rien prêcher ou enseigner qui lui soit contraire.
Renovantes præterea institutionem de celebranda sancta ejus Conceptione, quæ tam per Romanam, quam per alias Ecclesias sexto idus decembris antiqua et laudabili consuetudine celebratur : statuimus et ordinamus eandem celebritatem præfata die in omnibus ecclesiis, monasteriis et conventibus christianæ religionis sub nomine Conceptionis, festivis laudibus colendam esse.	En outre, renouvelant l'ordonnance de fêter la sainte Conception de la Vierge qui, par une ancienne et louable coutume, se célèbre tant dans l'Église romaine que dans d'autres églises, au six des ides de décembre, nous statuons et ordonnons que la fête se célèbre d'une façon solennelle, sous le nom de *Conception*, dans toutes les églises et tous les monastères et couvents du monde chrétien.

Ce décret ne présente aucune difficulté dans sa partie pratique ou disciplinaire; le concile érige la fête de la Conception de Marie en fête d'obligation pour toute l'Église et souligne ce titre de *Conception;* c'était rejeter implicitement la fête de la sanctification, telle que les adversaires du privilège l'entendaient. Un office fut composé dont Jean de Ségovie nous donne les détails, *op. cit.*, c. XXVI : *De multipharia publicatione dicte sententie auctoritateque concilii officio composito, ut dicatur in festo conceptionis beatissime virginis.* Pour les premières vêpres, *In vigilia concepcionis beate Virginis*, presque tout est emprunté à l'office de la Nativité : ant. *Concepsio gloriose;* capitule, *Dominus possedit me;* hymne, *Ave maris stella;* verset, *Conceptio est;* mais à Magnificat, antienne propre : *Tota pulchra es*, etc., suivie de cette oraison : *Omnipotens sempiterne Deus, qui* CONCEPTIONIS *diem genitricis filii tui semperque virginis Marie voluisti solemnitate annua venerari, tribue, quesumus, ut omnes qui eius implorant auxilium, peticionis sue salutarem consequantur effectum.*

L'office de matines est beaucoup plus caractéristique. Invitatoire : *Verbum Patris,* MATREM PRESERVANS A LABE PECCATI, *venite adoremus.* Les leçons se composent, au premier nocturne, du décret du concile, divisé en trois fragments; au second et au troisième nocturnes, du *Sermo Anselmi (Eadmeri) de conceptione beate Virginis.* Le répons de la seconde leçon est on ne peut plus significatif : *Filius Dei Patris, fundans eam in sua conceptione graciam Virgini contulit singularem, et ipsam* AB ORIGINALI MACULA PRESERVAVIT. *Mariam suam genitricem sublimiori sanctificationis genere redemit.* De même, le répons de la troisième leçon est à remarquer : *Immunem semper fuisse Mariam ab omni Vriginali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam,* DIFFINIVIT CATHOLICA ECCLESIA, *in sancta Basiliensi synodo legitime congregata.* Et dans le verset : *Nunquam Virginem subiacuisse peccato esse consonum fidei, sacre scripture et racioni* DIFFINIVIT. Des antiennes, des leçons et des répons additionnels sont indiqués pour ceux qui réciteraient douze leçons à matines ou qui feraient l'office pendant l'octave.

Vient ensuite la messe, *In concepcione beate Marie virginis.* Sauf l'oraison, *Omnipotens sempiterne Deus,* elle ne présente rien de spécial. Introït, *Gaudeamus* (comme à l'Assomption); épître, *Dominus possedit me;* graduel, *Diffusa est;* évangile, *Liber generationis*, etc. En somme, soit dans les leçons soit dans les autres parties, l'office composé à Bâle n'accuse aucune dépendance directe par rapport à la vision d'Helsin.

La partie doctrinale du décret soulève une question moins claire : les Pères du concile prétendaient-ils définir l'immaculée conception *comme dogme de foi?* Beaucoup l'ont nié : définir une doctrine comme « pieuse, conforme au culte de l'Église, à la foi catholique, à la droite raison et à l'Écriture sainte, » ce n'est pas la définir, par le fait même, comme dogme de foi. D'où cette remarque d'Ysambert, *In III^am^ part. Summæ*, t. I, p. 589, n. 4 : *Si verba ejus sumantur in rigore, non videtur (concilium) absolute et simpliciter definire, sed idem tantum circa illa statuere, quod duo nunc relati summi pontifices (Paulus V et Gregorius XV), ut potest facile intelligi si singula ejus verba expendantur et inter se conferantur;* cf. Vasquez, *In III^am^ partem*, t. II, disp. CXVII, c. XIV, n. 144.

Il est douteux que cette interprétation réponde pleinement à la pensée des Pères de Bâle. Qu'ils aient voulu émettre une définition proprement dite et dans toute la force du mot, nul doute n'est possible là-dessus quand on suit toute l'affaire dans le récit de Jean de Ségovie, c. XXV : *De diffinitiva sentencia pro beatissima virgine*, etc. Aussi, après le

décret porté, parle-t-il du point défini comme d'une vérité de foi catholique, *hanc veritatem catholicæ fidei*, c. xxvi, p. 374. Si les auteurs du décret avaient entendu l'expression : *conforme à la foi et à l'Écriture sainte*, dans un sens purement négatif, on comprendrait que leur définition ne dût pas être prise rigoureusement; mais il est évident qu'ils entendaient parler d'une conformité positive. Dès lors, pouvaient-ils l'envisager autrement que comme vérité de foi? C'est dans ce sens que l'université de Paris a compris le décret de Bâle.

Cette question est, d'ailleurs, théorique. A cette époque-là, l'assemblée n'était plus qu'un conciliabule schi matique; l'acte manqua de valeur juridique, vice originel dont il n'a jamais été guéri. Il n'en possède pas moins, d'un autre point de vue, une grande valeur. Considéré comme la conclusion de la longue enquête que le cardinal d'Arles avait menée et des nombreuses discussions qui avaient eu lieu, il atteste une croyance au glorieux privilège incontestablement prépondérante, et de beaucoup, en Occident, notamment dans les églises et les universités représentées à Bâle. En outre, l'avenir devait lui donner, indirectement, une sorte de confirmation : tous les points qu'il contenait seront peu à peu repris et sanctionnés par l'autorité légitime. Aussi ce décret peut-il être considéré comme fermant la période de pure controverse, celle où la lutte existait sans que la victoire se dessinât encore nettement d'un côté plutôt que de l'autre.

Jean de Ségovie, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, édit. E. Birk, Vienne, 1886, dans *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti. Concilium Basiliense. Scriptorum* t. III; J. Haller, *Concilium Basiliense. Studien und Quellen*, Bâle, 1896 sq.; A. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. XLIX-LI, 109-114, 260 sq.; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 58-60; Plazza, *op. cit.*, Act. IV, a. 2, testimon. XII, n. 35-61; J. Mir y Noguera, *op. cit.*, c. VI.

III. DEPUIS LE CONCILE DE BALE (1439) JUSQU'A LA FIN DU XVIIIe SIÈCLE : PÉRIODE DU TRIOMPHE. — Pendant les trois siècles et demi que comprend cette étape, l'affirmation théologique du glorieux privilège s'accentue vivement, la dévotion du peuple chrétien envers la Vierge immaculée se manifeste d'une façon extraordinaire et le magistère ecclésiastique intervient par des actes répétés pour sanctionner et, en même temps, modérer le mouvement. Trois de ces actes forment comme autant de triomphes partiels du culte et de la croyance : Sixte IV approuve officiellement la fête de la Conception; Alexandre VII en détermine l'objet; Clément XI l'étend à l'Église universelle. De là trois étapes particulières.

1. DU CONCILE DE BALE A SIXTE IV (1439-1484) : VERS LE PREMIER TRIOMPHE. — Dénué de valeur juridique, le décret des Pères de Bâle eut néanmoins une valeur de fait pour les pays qui en admettaient la légitimité, comme la France et l'Aragon; ailleurs même, il exerça une grande influence et contribua pour beaucoup à développer en faveur du glorieux privilège un fort courant qui fut comme la préparation prochaine du premier triomphe officiel.

1° *Développement doctrinal : fermeté croissante dans l'affirmation du privilège.* — Le fait est manifeste en ce qui concerne la France. En septembre 1457, un concile provincial d'Avignon ordonne d'observer inviolablement le décret de Bâle sur la conception de la bienheureuse vierge Marie et défend, sous peine d'excommunication, de rien avancer de contraire, soit dans la prédication, soit dans les disputes publiques. Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 183. Trois mois plus tard, la Sorbonne eut l'occasion d'ajouter son mot. Avertie qu'en Bretagne un dominicain « avait affirmé, publiquement que Marie avait été conçue dans le péché originel, » elle ordonna de prendre des informations et, si le délit était réel, de punir l'inculpé comme hérétique, *et si ita compereretur, quod puniretur tanquam hæreticus.* D'Argentré, *op. cit.*, t. I, p. 252.

Le décret de Bâle fut reçu en Espagne avec d'autant plus d'enthousiasme que cette nation avait mis plus de zèle à le provoquer. Trois mois seulement après qu'il eut été porté, la reine Marie, exerçant les fonctions de régente, le fit publier pour les États d'Aragon, 1er décembre 1439. J. Mir, *op. cit.*, p. 129 sq.; F. Fita, *op. cit.*, p. 46, 107, 113, 117. Peu auparavant, elle avait réprimé les audaces de langage d'un religieux dominicain, André Étienne, en renouvelant, janvier 1437 et décembre 1438, les édits de Jean Ier et de Martin Ier. Fita, *op. cit.*, p. 102-105; Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 110.

Quelques écrits de l'époque, nous montrent la pieuse croyance franchement défendue et prêchée en Allemagne; tels, un sermon de Nicolas de Blonius, Strasbourg, 1438, et un traité du bénédictin Michel de Butzenbach († 1466), publiés par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. II, p. 431, 472. Un auteur plus célèbre, Gabriel Biel, professeur à Tubingue († 1495), soutient aussi le glorieux privilège dans quatre sermons pour la fête de la Conception, et d'autres encore. Roskovány, t. I, p. 273. Mais beaucoup plus important est l'enseignement de ce théologien dans son commentaire sur le IIIe livre des Sentences, dist. III, q. I : après avoir exposé et défendu la conception sans tache d'après les principes de Scot, il fait intervenir l'autorité du concile de Bâle : *Præterea determinatum est in concilio Basiliensi.* Il ne s'ensuit pas, ajoute-t-il sagement, qu'on doive blâmer saint Thomas et les autres adversaires; de leur temps, il était loisible de penser comme ils l'ont fait, puisqu'il n'y avait pas encore eu de décision ni de la part d'un concile ni de la part du siège apostolique.

Ce que Biel disait en Allemagne, un autre auteur célèbre, Denys le Chartreux († 1471), le disait en Belgique vers la même époque et dans son commentaire sur le même livre des Sentences. Il y rapporte longuement les diverses opinions des grands docteurs avec leurs fondements, puis conclut : « Néanmoins, ce qu'on doit penser sur ce point, ce n'est pas dans les disputes d'école qu'il faut le chercher, mais dans les décisions de l'Église catholique à laquelle nous sommes tenus d'obéir; or, dans le dernier concile général, elle a mis fin à ces discussions, *quæ in novissimo concilio universali finem (ut dixi) his dissensionibus imposuit. Doctoris exstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia*, Tournai, 1904, t. XXIII, p. 98. Voir aussi l'écrit *De præconio et dignitate Mariæ*, l. 1, a. 13, Tournai, 1908, t. XXXV, p. 486. L'ordre dont Denys était membre, subit lui-même l'influence du décret de Bâle; dans le chapitre général de 1470, les chartreux abandonnèrent l'espèce de compromis où ils s'étaient engagés par la substitution du terme de *sanctification* à celui de *conception.* La formule primitive fut rétablie et passa dans la nouvelle rédaction des statuts : *Festum gloriose virginis Marie, quod solemniter celebratur sexto idus decembris, amodo per totum ordinem celebretur sub nomine conceptionis, iuxta determinationem ecclesie, statuto non obstante de sanctificatione mentionem faciente.* Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 138, d'après le martyrologe d'Usuard; cf. *Statuta ordinis cartusiensis a domino Guigone priore cartusie edita*, Bâle, 1510. *Tertia compilatio statutorum*, c. I, § 46. Les nombreux bréviaires et missels que cite Pierre de Alva, *Sol veritatis*, p. 647 sq., témoignent aussi du changement.

En Italie, la pieuse croyance eut des saints pour apôtres. Si, traitant le problème en théologien, saint Antonin de Florence († 1459) reste fidèle à la doctrine

des anciens maîtres dominicains, en revanche saint Laurent Justinien, premier de patriarche de Venise († 1455), proclame l'innocence originelle de la bienheureuse Vierge dans plusieurs de ses écrits ascétiques et dans un sermon sur l'Annonciation : *Ab ipsa sui conceptione in benedictionibus est præventa dulcedinis, atque a damnationis aliena chirographo, ab omni peccati labe extranea.* Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 116; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 148. Même note, plus accentuée encore, chez saint Bernardin de Sienne († 1464). Partant de ce texte des Proverbes, VIII, 24 : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram*, il rattache à l'éternelle prédestination de Marie comme future mère du Verbe incarné le glorieux privilège de son immaculée conception. Suivant la méthode habituelle aux théologiens franciscains, il montre d'abord la possibilité et la convenance de l'exemption puis il en établit la réalité par sept preuves composées chacune de sept unités, preuves qu'il compare aux *septem signacula* de l'Apocalypse, V, 5 : sept saints canonisés (y compris saint Bernard, saint Dominique et saint Thomas d'Aquin); sept « docteurs fameux » de l'ordre séraphique; sept autorités scripturaires, sept réponses à un nombre égal d'arguments; sept figures de l'Ancien Testament; sept exemples tirés de l'ordre naturel; sept miracles. Synthèse artificielle, mais destinée sans doute à piquer et à soutenir l'attention des auditeurs. *Sermo seu tractatus de conceptione beatæ Mariæ virginis*, dans Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 1. Mais à des affirmations si fermes s'opposèrent bientôt des dénégations violentes qui provoquèrent, comme on le verra plus loin, l'intervention du saint-siège.

2° *Développement cultuel : expression de plus en plus nette et fréquente du sens immaculiste.* — Qu'après le concile de Bâle, la fête de la Conception ait continué à gagner du terrain, c'est là un fait qu'il serait aussi facile qu'inutile d'établir; ainsi Mgr X. Barbier de Montault a publié *L'office de la Conception. à Luçon, au XVe siècle*, Vannes, 1885, (extrait de la *Revue du Bas Poitou*): il importe davantage de montrer par quelques exemples comment le sens immaculiste va toujours en s'accentuant et en se précisant.

La France nous fournit des témoignages d'une netteté parfaite. Une formule de bénédiction pour le jour de la fête, contenue dans un pontifical de Sens et de Paris, énonce en termes exprès la préservation du péché originel : *Omnipotens Dei filius qui beatissimam semperque virginem Mariam ab originali peccato in sua conceptione preservavit, vos ab eodem per sacri baptismatis lavacrum purgatos ab omni peccato preservare dignetur.* Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 962*; de même, ms. *964*, fol. XLII *v*.

L'affirmation du privilège se retrouve dans les hymnes sur la Conception fréquemment et sous des formes multiples. D'abord, exclusion du péché originel, considéré comme tel ou comme obstacle à la grâce sanctifiante.

Canit virgo : needum erat
Culpæ malum,
Fui concepta.

G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XXXIX, p. 39. Toulouse, missel de 1490.

Gaude, virgo singularis,
Tu quæ sola generaris
Omni carens vitio.

Ibid., t. XLII, p. 53, Bourges, missel de 1493.

Virga summi pontificis
Mira virtute floruit,
Maria vero obicis
Gratiæ semper caruit.

Ibid., t. XII, p. 50. Marseille, bréviaire des Frères de Saint-Jean; Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 1276*, bréviaire parisien.

Singulièrement expressives sont des strophes, où l'idée de *préservation* est, soit opposée à celle de *purification*, soit associée à celle d'immunité totale par rapport au péché :

Quam non mundavit Deus,
Sed præservavit altissimus.

Ibid., t. XXXIX, p. 10. Nevers, bréviaire imprimé à Paris en 1490.

In tuæ matris utero
Te, virgo, sanctus spiritus
Sic præservavit, quod vero
Peccatum nescis penitus.

Ibid., t. XIX, p. 23 Marseille, bréviaire des Frères de Saint-Jean.

Appel est fait au miracle et à la puissance divine, pour justifier une telle préservation :

Surgit grata, gratis data.
Præter rerum ordinem.
Caro pura de natura,
Caro surgit unica.
Nubes levis carens nævis
Per diem producitur,
Tota candens...

Ibid., t. XI, p. 35. Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 1032*, bréviaire de Tours.

Ave, in innocentia
Concepta et præservata.
Nulla labe maculata,
Dextræ Dei potentia,
Peccati originalis
Nec cuiusquam actualis.

Ibid., t. L, p. 650. Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 3639* : hymne de Jean Tisserand, frère mineur († 1494).

Mais le privilège de l'immaculée conception ne dit pas seulement préservation du péché, il dit aussi justice et sainteté positive. Marie nous est présentée comme une semence bénie qui doit apporter le salut aux nations, comme un char de feu qui s'allume aux rayons de la grâce sanctifiante :

Exsultet novo carmine
Laudans cœtus fidelium
In benedicto semine
Quo datur salus gentium.
Currus ignis accenditur
Sanctificante gratia.

Ibid., t. XI, p. 41. Bréviaires d'Avignon et d'Arles.

Glorieuse est cette conception; car, si dans l'ordre naturel elle est charnelle, dans l'ordre spirituel elle est sainte :

Concepta carnaliter,
Sancta spiritaliter,
Cuius est conceptio
Gloriosa.

Ibid., t. VIII, p. 45. Missel de Troyes, à la Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 866*.

C'est qu'en ce jour le Fils unique du souverain Père se construit un nouveau temple, temple consacré par la grâce du Saint-Esprit :

Novum templum ædificat
Sibi nunc unigenitus
Summi patris, quod dedicat
Gratia sancti spiritus.

Ibid., t. XII, p. 53. Bréviaire de Nevers.

Ainsi commence-t-il par sa mère son œuvre de rénovation, celui qui doit tout renouveler :

Nova facturus omnia
Nova matris primordia
Novo lustrat decore,
Ut novitatis gratia
Deus hominem gloria
Coronet et honore.

Ibid., t. XXIV, p. 67. Bréviaire de Tours, à la Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 1032*.

Sans compter les images déjà rencontrées et qui reparaissent, du lis ou de la rose qui surgit du milieu des épines, de l'étoile qui sort des nuages toute brillante, etc. Notable en ce genre est cette strophe d'une hymne irlandaise :

Mellis stilla
de spinis exiit,
Maris stella
de nube prodiit
tenebrosa.

Sed spinosum
nil stilla sapuit,
Sed nubosum
nil stella, habuit
radiosa.

Ibid., t. x, p. 65. Missel de Kilmore *(Kitormicense)*, à Dublin, Trinity College.

Les Églises d'Allemagne font écho aux Églises de France. De nouveaux offices contiennent l'invitatoire, si expressif, que nous connaissons déjà, voir col. 1105 :

Adoremus Dei patris
natum ex pura virgine,
Qui conceptum suæ matris
præservat a crimine.

Ibid., t. v, p. 53. Prague, Olmutz, Cracovie.

Des hymnes et des prières énoncent pareillement, en termes formels, la préservation de Marie :

Conceptio laudabilis
ab angelo nuntiatæ
Mariæ tam amabilis
in conceptu præservatæ.
... Omni laude dignissima
Quæ concepta vitiorum
sine labe purissima.

Ibid., t. xxx, p. 95, Vienne, Munich.

Sicut tres pueros Dominus protexit ab igne,
Sic prorsus matrem macula præservat ab omni,
Et sicut Moysi rubus ardens non fuit ustus,
Sic nec primorum vitiis est lapsa parentum.

Ibid., t. xxxi, p. 126. Cologne, cod. *20*, provenant de la Chartreuse de cette ville.

Même portée dans cette salutation adressée à la mère de Dieu :

Ave, quam originalis
Non fœdavit macula.

Ibid., t. xxxviii, p. 239. Tegernsee, prière datant de 1470.

Il en est de la Vierge comme de l'astre du jour, inséparable de sa splendeur et de sa beauté :

Sicut suum sol nitorem
Nunquam perdit nec decorem,
Primi patris nec tu labem
Nullam sentis nec fœtorem.

Ibid., t. iv, p. 41. Saint-Pierre de Salzbourg et Herzogenbourg.

Jérémie et Jean-Baptiste furent des privilégiés, sanctifiés avant leur naissance; Dieu a fait davantage pour sa mère, en la créant indemne de toute infection :

Sed amplius hic egit
In matre, quam elegit :
Supremam hanc compegit
Ex forma non infecta.

Ibid., t. ix, p. 47. Missel cistercien de Neukloster.

Tu a Deo fabricata,
In conceptu præservata,
Nulla trahis scelera.

Ibid., t. liv, p. 282. St-Pierre de Salzbourg et Tegernsee.

Et tout cela en conséquence de l'éternel décret qui prédestina Marie à la maternité divine :

Tu ex consilio Dei prævisa es
Nobis præsidio, placens ut pareres
Sanctum sine macula
Divini patris filium.
Hinc ab initio, priusquam fieres,
Electa Domino, tanta ne caderes,
Es, ut tibi sisteret
Libertas sine crimine...
Sancta conciperis, hinc sancta nasceris
Legi non subiaces, gratis exempta es.

Ibid., t. xii, p. 51, Lubeck.

Ce progrès dans l'expression liturgique du glorieux privilège ne fut pas indépendant du décret de Bâle ni, à la fin du siècle, de l'attitude prise par le saint-siège; quelques hymnes en font foi.

Post sacrum concilium
Basiliense
conceptum Mariæ
solemnizat
magna lætitia
Ecclesia romana.

Ibid., t. x, p. 66 sq. Prague, hymne franciscaine; à la suite, une autre presque identique, provenant d'un monastère de carmes.

Un autre document nous montre que la même influence s'exerçait jusqu'en Italie : c'est un bréviaire (franciscain) *secundum consuetudinem romane curie*, conservé à la bibliothèque du Vatican, ms.*lat. 4761*. Dans l'office de la Conception de la bienheureuse vierge Marie, fol. 362 v, allusion est faite, à la fin de l'antienne du *Benedictus*, au décret de Bâle, car il y est dit de la fête que, confirmée par un concile général, elle se célèbre dans l'Église en beaucoup d'endroits : *que in generali concilio confirmata celebratur per multa ecclesie loca*. Paroles qui témoignent d'un fait dont les conséquences allaient se dérouler.

3° *Le premier triomphe officiel : les constitutions,* CUM PRÆEXCELSA et GRAVE NIMIS, *de Sixte IV*. — Le saint-siège ne restait pas indifférent au large mouvement qui se manifestait en faveur de la fête de la Conception et de la pieuse croyance; les circonstances l'amenèrent à suivre plus attentivement le débat. Dans la seconde moitié du siècle, l'opposition prit en Italie un caractère agressif. Une première attaque vint d'un théologien dominicain, Raphaël de Pornassio, auteur de plusieurs écrits relatifs aux controverses agitées dans le concile de Bâle, en particulier d'un *Tractatus de prærogativis Domini nostri Jhesu Christi*, qui ne semble pas avoir été imprimé. Dédicace en était faite aux chartreux (c'était avant le chapitre général de 1470), que le frère prêcheur prétendait défendre, ainsi que les religieux de son ordre, contre les embûches et les calomnies dont on les poursuivait. Dans cet ouvrage, soixante-douze témoignages de docteurs, pris en dehors de l'ordre dominicain, étaient apportés contre la pieuse croyance. Voir Doncœur. *Les premières interventions du saint-siège*, p. 47 (283), En 1465, dans une lettre à l'archevêque et au clergé d'Avignon, le même théologien attaqua, comme illégale et abusive, l'ordonnance portée dans le concile provincial de 1457. Roskovány, *op. cit.* t. i, p. 287, n. 2077. Un autre frère prêcheur alla plus loin en 1470 : il ne craignit pas d'employer du haut de la chaire, en parlant de l'opinion favorable au privilège, les termes d'erreur, d'impiété et d'hérésie. *Ibid.*, n. 2079

La situation s'aggrava surtout par l'entrée en scène de Vincent Bandelli, plus tard général des dominicains (1501-1506), alors maître des étudiants de son ordre à Bologne. Il fit paraître à Milan en 1475, sous le voile de l'anonymat, un premier écrit : *Libellus recollectorius auctoritatum de veritate conceptionis beate virginis gloriose*. Après avoir parlé de la justice primitive et du péché originel, l'auteur énonçait en thèse, que c'est une impiété de soustraire à la loi commune la conception de la bienheureuse Vierge : *Impium est tenere beatam virginem non fuisse in peccato originali conceptam*. Jugement répété à diverses reprises en d'autres termes, par exemple, quand il dit des défenseurs du privilège, qu'ils renversent les fondements de la foi : *Qui beatam virginem sine peccato originali fuisse asserit, christianæ fidei fundamenta subvertit*, ou qu'ils contredisent aux décisions de l'Église : *Est dicere oppositum eius quod est per ecclesiam determinatum*, etc. La thèse est prouvée d'abord par une foule de consé-

quences erronées que l'hypothèse de la préservation entraînerait : injustice de la part de Dieu en laissant Marie soumise à la loi de la mort, *Deus esset iniquus qui eam mori permisit;* limitation du caractère d'universalité qui doit convenir à la médiation de Jésus-Christ, *non omnium hominum Christus mediator fuisset*; assimilation de Marie à son fils, sous le rapport de la pureté, *æqualis Christo in puritate fuisset*, et de sainte Anne à Marie, sous le rapport de la conception active, *ejus mater in concipiendo virgo fuisset*, etc., etc. A ces raisons d'ordre théologique, Bandelli ajoutait l'autorité de la sainte Écriture, de nombreux Pères et de « deux cents auteurs très illustres, » *famosissimi*. C'était la liste de Raphaël de Pornassio, mais notablement allongée.

Quelle était exactement la portée de l'affirmation première : *Impium est tenere beatam Virginem non fuisse in originali peccato conceptam?* S'agissait-il seulement d'une question de principe, entraînant en Marie une dette stricte du péché originel, ou aussi d'une question de fait supposant en elle le péché réellement contracté? Nul doute possible sur la pensée personnelle de Bandelli; il voulait les deux choses : *Virgo Maria non solum peccavit de debito, sed etiam de facto.* Telle est l'assertion qu'il énonce au début de la IVe partie de son livre et qu'il répète en termes équivalents dans les chapitres qui suivent. Cependant une réserve paraît virtuellement contenue dans la conclusion finale, moins rigoureuse dans les termes que la proposition avancée d'abord, car l'opinion des anciens docteurs est seulement présentée comme *plus pieuse* et *plus sûre : Opinio antiquorum doctorum est magis pia et securior quam opinio quorumdam modernorum.*

L'écrit de Vincent Bandelli ne pouvait passer inaperçu; il le pouvait d'autant moins que le pontife régnant, Sixte IV ou François de la Rovère, avait été frère mineur. Sous son impulsion, il y eut à Rome, entre des prêtres séculiers et des religieux, une discussion publique où le principal champion du privilège fut le général des franciscains, Francois Insuber, de Brescia, surnommé Samson. Cette discussion aurait eu lieu dès 1475, d'après Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 411, et d'après d'autres auteurs, seulement deux ans plus tard. Ce qui est incontestable, c'est que vers l'époque où parut le *Libellus recollectorius*, un frère mineur, Léonard de Nogarole, soumit à l'approbation de Sixte IV un office propre de la Conception qu'il avait composé. C'était l'office *Sicut lilium*, ainsi dénommé d'après les premiers mots de la première antienne des Vêpres. Une messe, *Egredimini et videte*, était adjointe. Pierre de Alva, *Armamentarium seraphicum et Regestum universale tuendo titulo immaculatæ conceptionis*, Madrid, 1649, col. 214 du *Regestum*.

Il aurait été difficile de faire une profession plus explicite du glorieux privilège. Dans le verset qui suivait l'hymne de vêpres, l'immaculée conception, l'innocence originelle de la Vierge étaient acclamées : *Immaculata conceptio est hodie sanctæ Mariæ virginis, cuius innocentia indita cunctas illustrat ecclesias.* A matines, les fidèles étaient invités à célébrer l'*immaculée conception* de la vierge Marie et à adorer Notre-Seigneur Jésus-Christ qui l'avait préservée : *Immaculatam conceptionem virginis Mariæ celebremus. Christum eius præservatorem adoremus Dominum.* La collecte, celle de la fête actuelle, était surtout remarquable, parce qu'elle n'énonçait pas seulement le privilège, mais le reliait à sa cause méritoire, la mort rédemptrice du Sauveur, et à son motif, la préparation d'une demeure digne du Verbe incarné : *Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti : quæsumus, ut qui ex morte eiusdem Filii tui prævisa eam ab omni labe præservasti, nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas.*

Tel était l'office que Léonard de Nogarole présentait au pape en sollicitant des indulgences pour ceux qui le réciteraient : *Hoc saltem postremo obtentum sit, Pater sancte, ut qui hoc a te emendandum, quod humiliter offerimus, digna devotione celebraverint conceptionis officium, indulgentiarum tuarum partem, quam ipse volueris, capiant.* Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 122. La réponse fut la constitution *Cum præexcelsa*, 29 avril 1476. *Extravagantes communes*, l. III, tit. XII, *de reliquiis et veneratione sanctorum*, c. 1. Sixte IV accordait les indulgences concédées au concile de Constance pour la fête du Saint-Sacrement, « à tous les fidèles qui, le huit décembre et pendant l'octave, célébreraient la messe et réciteraient l'office de la conception ou assisteraient aux heures canoniales de cet office, suivant l'ordonnance pieuse, dévote et louable de notre cher fils, Léonard de Nogarole, clerc de Vérone, notre notaire, et conformément à l'institution que nous avons faite de cette messe et de cet office. »

La constitution *Cum præexcelsa* ne mit pas fin à la controverse. En 1477, Hercule d'Este, duc de Ferrare, provoqua une discussion publique qui eut lieu dans cette ville. Les deux principaux champions furent, du côté des frères prêcheurs, Vincent Bandelli, et du côté des mineurs, Bernardin de Feltre, dont les arguments furent publiés en 1502: *Octo rationes pro immaculata virginis Mariæ conceptione.* Le résultat fut nul, chacun s'attribuant la victoire. Bientôt, cependant, les défenseurs du privilège obtinrent un second triomphe. Un nouvel office fut composé et présenté à Sixte IV par Bernardin de Busti, franciscain, auteur d'un *Mariale*, dont la Ire partie comprend neuf sermons sur l'immaculée conception. Le privilège n'y était pas moins nettement exprimé. Dans l'antienne du *Magnificat*, Marie chantait *Magnificat anima mea Dominum, et exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo, QUI ME PRÆSERVAVIT AB ORIGINALI PECCATO, alleluia, alleluia, alleluia.* L'invitatoire était : *DE IMMACULATO CONCEPTU virginis, iubilemus Deo salutari nostro;* et la collecte : *Deus qui immaculatam virginem Mariam, ut digna filii tui mater existeret, AB OMNI LABE PECCATI IN CONCEPTIONE SUA PRÆSERVASTI, tribue quæsumus, ut qui eius innocentie puritatem veraciter credimus, ipsam pro nobis apud te semper intercedere sentiamus.* Les antiennes étaient à l'avenant, comme celle-ci, la première des secondes Vêpres : *Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te.* Bernardin de Busti, *Mariale*, Lyon, 1502, à la suite des sermons, p. XLIX; cf. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XXIII, p. 61 sq. Sixte IV approuva cet office comme il avait approuvé l'autre, quoique d'une façon moins solennelle, bref *Libenter ad ea*, 4 octobre 1480.

C'est alors que Vincent Bandelli fit paraître, en le dédiant au duc de Ferrare, un second écrit, plus considérable que le premier : *Tractatus de singulari puritate et prærogativa Salvatoris nostri Jesu Christi ex auctoritate ducentorum sexaginta doctorum clarissimorum*, Bologne, 1481. Dans une Ire partie, après des notions générales sur l'état primitif t lee péché originel, il aborde et poursuit en dix-neuf chapitres l'énumération des témoignages « de docteurs illustres » qu'il prétend favorables à sa première et principale conclusion : « La bienheureuse vierge Marie a été, comme les autres hommes, conçue dans le péché originel. » En tête, Pierre Lombard; puis, des textes de Pères, 14 de saint Augustin, 15 de saint Ambroise, 5 de saint Jérôme, 6 de saint Grégoire, 34 de divers autres depuis saint Irénée jusqu'à saint Bernard, 11 de souverains pontifes, 22 de canonistes éminents, 47 d'anciens théologiens (y compris Sedulius); puis, des textes,

de docteurs appartenant à des ordres religieux, 14 cisterciens, 72 dominicains, 32 franciscains, 16 augustins, 2 carmes. A quoi s'ajoutent des textes scripturaires et six raisons théologiques qui ne présentent rien de nouveau. Cela fait, Bandelli développe, c. xxxiii-xxxix, cette seconde conclusion : « Dire que la bienheureuse Vierge n'a pas été conçue dans le péché originel, c'est avancer une assertion non conforme à la piété, *non est pium* ; » mais, au cours de la discussion, la formule de négative devient positive : *est impium*. A l'opposé, une troisième conclusion, c. xl : « L'opinion suivant laquelle la bienheureuse Vierge a contracté le péché originel dans sa conception, est très conforme à la saine piété, *maximæ congruit fidei pietati*. » Enfin trois conséquences pratiques étaient tirées : 1° « Croire ou affirmer obstinément, *pertinaciter*, que la bienheureuse Vierge n'a pas été conçue dans le péché originel est chose illicite, *non est licitum*. » 2° « Prêcher d'une façon catégorique, *assertive*, que la bienheureuse Vierge a été exempte du péché originel dans sa conception, est chose illicite, *non est licitum*. » 3° « Assister aux sermons où l'on prêche que la bienheureuse Vierge n'a pas été conçue dans le péché originel, est chose dangereuse, *periculosum est*. »

Dans la IIe partie du livre, Bandelli réfutait les arguments que les défenseurs du privilège avaient apportés à la conférence de Ferrare. Deux de ses réponses doivent être signalées. On avait fait appel à la fête de la conception, célébrée par l'Église; Bandelli soutient qu'il s'agit de la conception spirituelle, *de conceptione secundum spiritum, qua fuit concepta Deo*; en d'autres termes, de la *sanctification* de Marie, distincte et séparée de la conception proprement dite par un intervalle de temps très court et pour ainsi dire imperceptible, *modica et quasi imperceptibili morula*. On avait allégué les indulgences accordées par le pape à ceux qui réciteraient l'office composé par Léonard de Nogarole; Bandelli fait la même réponse, en l'accompagnant de cette réflexion hardie : « Si toutefois le seigneur pape a vu cet office, ce que beaucoup contestent, à cause de tant de choses futiles qu'on y dit, *propter multa verba nugatoria quæ in illo continentur*. »

Ce n'est pas le lieu de soumettre au creuset de la critique les deux cent soixante témoignages allégués dans cet ouvrage. Ils se ramènent à deux catégories générales, suivant qu'ils sont empruntés aux Livres saints et aux Pères, ou bien aux théologiens scolastiques à partir de saint Anselme. Beaucoup des premiers se réduisent à des affirmations générales sur l'universalité de la rédemption et du péché originel ou sur la connexion entre ce dernier et la concupiscence inhérente à l'acte générateur dans l'ordre actuel. Ces affirmations prouvent bien que, d'après les Pères, Marie tombait de droit sous la loi commune, mais elles restent en dehors du point précis de la controverse : une préservation de fait, en vertu d'une dérogation spéciale et privilégiée. Sans parler de la question d'authenticité ou d'intégrité ou d'autorité réelle, qui se pose en certains cas, les témoignages des docteurs scolastiques, défavorables à la pieuse croyance, ne tranchaient pas par eux-mêmes le débat, puisqu'à ces témoignages on pouvait opposer des témoignages contraires, de plus en plus nombreux, et qu'en outre, d'autres éléments de solution intervenaient en ligne de compte, suivant l'idée contenue dans cette remarque humoristique du P. Déodat Marie : « Bandelli, en 1481, citait 260 docteurs très illustres ; les franciscains se défendaient avec l'autorité de 360 livres liturgiques, missels, bréviaires, livres d'heures, calendriers. » *Un tournoi théologique*, Le Havre, 1907, p. 83.

Un autre point de vue était à considérer : la façon dont l'auteur du livre avait traité la pieuse croyance ou ses défenseurs, et l'interprétation qu'il avait donnée de la constitution *Cum præexcelsa*. Sixte IV ne goûta ni l'une ni l'autre; dans une seconde bulle émise en 1482, *Grave nimis*, il déclara fausses et erronées, *falsas et erroneas ac a veritate alienas*, les assertions de ceux qui prétendaient appliquer à la seule conception spirituelle ou sanctification de la glorieuse Vierge la fête célébrée par l'Église romaine, ou accuser d'hérésie les partisans de la pieuse croyance. Ceux qui oseraient proférer ces assertions seraient, par le fait même, excommuniés. L'année suivante, le 4 septembre, nouvelle bulle, ou plutôt reprise de la précédente, avec cette particularité que la réprobation et les censures ecclésiastiques atteignent aussi quiconque affirmerait qu'il y a péché, soit à célébrer l'office de la Conception, soit à écouter les sermons où l'on prêche le glorieux privilège. C'est sous cette dernière forme que la constitution *Grave nimis* a été insérée dans le *Corpus juris*, *Extravagantes communes, loc. cit.*, c. 2.

Cet acte clôt la première étape dans la série des actes officiels du saint-siège en faveur de la pieuse croyance. Un double résultat était acquis : maintenant, la fête de la Conception était non seulement approuvée, mais formellement acceptée par l'Église romaine; en outre, le saint-siège prenait la défense de la pieuse croyance, en ce sens qu'il ne permettait plus de faire intervenir, à son sujet, les mots d'hérésie ni de péché. Un siècle et demi plus tard, le 31 août 1617, le cardinal Bellarmin émettra dans un vote célèbre cette proposition : *Non potest definiri sententiam communiorem* (celle qui soutient le privilège) *esse hæreticam;* c'est à la constitution de Sixte IV qu'il se référera : *Probatur, quia Ecclesia seu sedes apostolica definivit contrarium. Sixtus enim IV in extravaganti* GRAVE NIMIS *expresse definit eos qui dicunt hæreticum esse dicere beatam Virginem sine peccato originali esse conceptam, falsum dicere et excommunicat illos excommunicatione reservata summo pontifici.* Le Bachelet, *Ven. Servi Dei Roberti card. Bellarmini de immaculata beatæ virginis Mariæ votum*, Paris, 1905, p. 29.

Littérature de l'époque : A. de Roskovány, *op. cit.*, t. i, p. 115 sq., 262 sq., 287; Pierre de Alva, ouvrages cités; Mgr Malou, *op. cit.*, t. ii, p. 146 sq.; H. Holzapfel, *Bibliotheca franciscana*, auteurs franciscains du xve siècle.

Documents liturgiques : G. Dreves, *Analecta hymnica, passim*; A. Noyon, dossier ms.; Passaglia, *op. cit.*, t. iii, n. 1687 sq.; Mgr Malou, *op. cit.*, t. i, p. 142 sq.

Constitutions sixtines : Roskovány, *op. cit.*, t. i, p. 122 sq.; Piazza, *op. cit.*, p. 229 sq.

II. DE SIXTE IV A ALEXANDRE VII (1485-1667) : GÉNÉRALISATION DE LA CROYANCE ET DÉTERMINATION DE L'OBJET DE LA FÊTE. — Les deux choses sont dans un rapport d'étroite dépendance, car c'est dans la mesure même où la croyance à l'immaculée conception de Marie se généralise, que la fête prend de plus en plus nettement un sens immaculiste; sens consacré, à la fin de cette période, par la bulle *Sollicitudo*, d'Alexandre VII. L'opposition persiste de la part d'une minorité qui va toujours en diminuant. Cette circonstance impose aux autres la nécessité de continuer l'ancienne lutte, et même de défendre les actes pontificaux qui favorisent la pieuse croyance; parallèlement, un travail théologique se poursuit, ayant pour objet divers points relatifs à l'explication du glorieux privilège : degré de certitude qu'on peut attribuer à la pieuse croyance, perfection et moment précis de la sanctification première de la bienheureuse Vierge, nature de la dette du péché à laquelle elle fut soumise.

1° *Après les constitutions sixtines : opposition et défense.* — L'énergique intervention de Sixte IV contint les ardeurs de ceux qui attaquaient le privilège marial, mais seulement pour quelque temps. Dès 1494, parut à Venise un écrit composé par le dominicain

Pierre de Vicence : *Opusculum de veritate conceptionis beatissimæ virginis Mariæ*, s.l. n. d. Le genre du travail est indiqué à la page 8, où le titre est répété, avec cette addition : *in quo continentur dicta ducentorum sexdecim doctorum de conceptione beatæ Virginis.* C'était, en somme, une reprise du traité de Bandelli, utilisé dans sa partie positive. Réimprimé à Toulouse deux siècles plus tard, cet opuscule fut condamné en 1649 par la faculté de théologie de cette ville; peu après, il fut passé au crible d'une juste critique par le jésuite Pierre Poussines, *Vincentia victus sive confutatio libri cui titulus est, Fratris Petri de Vincentia opusculum de veritate conceptionis beatissimæ virginis Mariæ*, Montauban, 1660.

Vincent Bandelli, devenu général de son ordre (1501-1506), rentra lui-même en scène d'une autre façon, s'il est vrai, comme on l'affirme communément, qu'il composa pour la fête du 8 décembre un office, dont la principale originalité consiste dans le remplacement du mot de *conception* par celui de *sanctification*. Ainsi lit-on dans l'invitatoire : *SANCTIFICATIONEM virginis Mariæ celebremus, Christum eius Filium adoremus Dominum*. De même, dans la collecte où la portée de la substitution se révèle nettement : *Deus, qui beatissimam virginem Mariam post animæ infusionem per copiosum gratiæ munus mirabiliter ab omni peccati macula MUNDASTI et in sanctitatis puritate postea confirmasti, præsta quæsumus, ut qui in honorem suæ SANCTIFICATIONIS congregamur, eius intercessionibus a te de instantibus periculis eruamur.* Pierre de Alva, *Regestum universale*, col. 220, d'après un bréviaire dominicain de 1527, où il est dit : *In sanctificatione beatissimæ virginis Mariæ, fiat officium per R^mum. P. Mag. Vincentium de Castronovo, totius ordinis nostri olim generalem magistrum editum.*

Les défenseurs du privilège ne firent pas défaut. Une vingtaine d'écrits composés à cette occasion, de 1486 à 1513, ont été reproduits par le même compilateur; quelques noms méritent d'être signalés. Dans les *Monumenta antiqua seraphica* : p. 377, Louis della Torre, de Vérone, *Tractatus de conceptione beatæ virginis Mariæ*, adressé « aux vrais dévots de la Vierge et à ceux qui sont affectionnés à sa conception toute bénie, » Brescia, 1486; p. 535, Antoine Bonito de Cuccaro, évêque d'Acerno (1504-1510), *Elucidarius virginis, de conceptione incontaminatæ Virginis gloriosæ*, dont la première partie énumère tout au long les autorités invoquées par Bandelli, et les deux autres contiennent les preuves de la thèse opposée et la réfutation des arguments adverses. Dans les *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I : Dominique Bollani, *Tractatus de immaculata Virginis conceptione*, avant 1492; Jean de Meppis, augustin allemand, qui cite beaucoup d'écrivains de son ordre, *Tractatus de immaculatæ Virginis conceptione*, 1482; au t. II : Paul de Heredia, espagnol, converti du judaïsme, *De conceptu immaculatæ Deiparæ Virginis*, présenté au pape Innocent VIII (1484-1492); Robert Gaguin, trinitaire († 1501), *Tractatus de conceptione beatæ virginis Mariæ contra Vincentium de Castronovo*; surtout Jean Clichtoue, *De puritate conceptionis beatæ Mariæ virginis libri duo*, Paris, 1513.

La plupart de ces écrits font peu avancer la question; les auteurs utilisent les travaux de leurs devanciers et repoussent de leur mieux les attaques portées contre la pieuse croyance; ils ont surtout l'avantage de la vulgariser. Ils savent reconnaître la liberté d'opinion laissée par le saint-siège, mais en même temps réclamer le respect dû à la pieuse croyance : *Ex litterarum igitur apostolicarum tenore patet, qualiter quæ magis placet opinio teneri potest, licet non minus pateat quam grave sit de hæresi impugnare (eos) qui matrem Domini de ejus perfecta innocentia laudare student.* Louis della Torre, *loc. cit.*, p. 438. Ils savent aussi tirer parti du sens que, dans la constitution *Grave nimis*, Sixte IV avait attribué à la célébration de la fête : *Ecclesia sacrosancta agit festum CONCEPTIONIS, et non sanctificationis.* Bollandi, *loc. cit.*, p. 320.

2° *Généralisation de la croyance.* — Simple fait, que nous constaterons en consultant plusieurs milieux, propres à témoigner du sentiment commun : les universités, les ordres religieux, les simples fidèles et les pasteurs.

1. *Adhésion des universités.* — Dès 1507, Antoine Benito nomme dans son *Elucidarius* comme acquises à la pieuse croyance, les universités de Paris, d'Oxford, de Cambridge, de Toulouse, de Bologne : *Nec non universitates Parisiensis, Oxoniensis, Cantabrigensis ac Tolosana, et plures aliæ idem firmiter asserentes, nobiscum, sicut Bononiensis. Loc. cit.*, p. 630. Cette adhésion se confirme et se manifeste par des actes éclatants, dont le principal est l'imposition du serment dit « de l'immaculée conception. »

a) La Sorbonne. — Les constitutions sixtines étaient de nature à exciter le zèle de la grande université française dans l'affirmation et la défense du glorieux privilège; on le vit bientôt. En 1495, un frère mineur, prêchant à Saint-Germain l'Auxerrois, le 8 décembre, eut la singulière idée d'exposer alternativement, matin et soir, les deux opinions relatives à la conception de la Vierge, et d'abord l'opinion contraire au privilège, en se servant aussi malencontreusement que métaphoriquement de ce texte, Joa., VIII, 4 : *Hæc mulier modo deprehensa est in adulterio.* Le scandale fut considérable, et l'orateur dut faire, publiquement, amende honorable. D'Argentré, *Collectio*, t. I *b*, p. 332. Deux ans plus tard, un dominicain, Jean Le Ver, prêchant à Dieppe, avança cette proposition : « La bienheureuse Vierge a été *purifiée* de la faute originelle », et posa en même temps cette question : autrement, « comment aurait-elle pu réciter l'oraison dominicale, en particulier ces mots : *Dimitte nobis debita nostra?* » Enfin il ajouta qu'il n'y avait « ni péché grave ni hérésie à dire qu'elle a été conçue dans le péché originel. » La faculté de théologie censura ces propositions, la première comme « fausse, impie et offensive des oreilles pieuses, tendant à écarter les fidèles de la dévotion envers l'immaculée conception de la glorieuse vierge Marie, mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et contraire au culte ecclésiastique, à la droite raison, à la sainte Écriture, et à la foi. » En conséquence, Jean Le Ver dut faire, le 16 septembre 1497, rétractation et réparation solennelle. D'Argentré, *ibid.*, p. 336 sq.

Ce fut à cette occasion que la Sorbonne prit une mesure d'une grande portée. Le 3 mars de la même année (1496 dans l'ancien style), elle décréta que, désormais, tous ceux qui voudraient obtenir les grades académiques, devraient s'engager par serment à défendre l'immaculée conception de Marie : *Statuentes ut nemo deinceps sacro huic nostro collegio adscribatur, nisi se hujus religiosæ doctrinæ assertorem strenuumque propugnatorem semper pro viribus futurum simili juramento profiteatur. Ibid.*, p. 333. Le décret fut publié le 23 août et le serment prêté le 17 septembre par 112 docteurs, 82 *de rigore promoti* dont les noms sont donnés par Jean Trithemius, à la fin d'un écrit intitulé : *De purissima et immaculata conceptione virginis Mariæ, et de festivitate sanctæ Annæ matris eius*, s. l. n. d. On y remarque 47 docteurs appartenant à des ordres religieux : 8 bénédictins, 3 cisterciens, 1 prémontré, 13 dominicains, 8 franciscains, 7 augustins, 5 carmes et 1 servite.

La Sorbonne prit cet engagement au sérieux : elle le prouva en plusieurs circonstances notables, et d'abord à propos des erreurs de Luther. Sur ce point

comme sur beaucoup d'autres, la doctrine du grand hérésiarque manque de cohérence. Dans une homélie *pour le jour de la conception de Marie, mère de Dieu,* il enseigne le privilège. Il commence par expliquer ce qu'est le péché originel, la connaissance de ce péché étant nécessaire, dit-il, pour comprendre comment Marie en fut préservée : « De l'avis commun des docteurs, le péché originel n'est pas autre chose que la privation de la justice originelle, conséquence et punition du premier péché commis par Adam au paradis terrestre. » Il expose ensuite les diverses opinions; puis, après avoir établi la distinction courante entre conception active et conception passive, il conclut : « Je ne parle pas de la première conception. Mais pour l'autre, qui consiste dans l'infusion de l'âme, c'est une pieuse croyance, *pie creditur,* qu'elle s'est faite sans le péché originel, en sorte qu'au moment même de l'union de son âme et de son corps, Marie a été purifiée du péché originel; elle a été rachetée par la grâce divine, mais de telle sorte, qu'elle a reçu de Dieu immédiatement une âme sainte. C'est là ce que signifient les paroles de l'ange Gabriel : *Vous êtes bénie entre toutes les femmes.* On ne pourrait pas lui dire ainsi : *Vous êtes bénie,* si jamais elle avait été sous le coup de la malédiction. Du reste, n'était-il pas convenable et juste que Dieu préservât du péché d'origine celle qui devait donner au Christ la chair destinée à effacer tous les péchés? » *Enarrationes seu Postillæ Martini Lutheri in Lectiones quæ ex evangeticis historiis, apostolorum scriptis... per universum annum... recitantur,* Strasbourg, 1530, p. 360.

D'autres passages, dans les œuvres de Luther, contiennent une autre doctrine. Roskovány, *op. cit.,* t. I, p. 136. Ce qui attira l'attention de la Sorbonne, ce fut cette proposition, comprise dans une série d'extraits de divers écrits : « L'opinion contraire à celle qui affirme la conception sans tache, n'est pas réprouvée. *Contradictoria hujus propositionis : Beata Virgo est concepta sine peccato originali, non est reprobata.* » Ce n'était pas rejeter absolument la pieuse croyance, c'était seulement nier qu'elle s'imposât, et, par conséquent, ne pas tenir compte du décret de Bâle. Le 15 avril 1521, la proposition fut déclarée « fausse et proférée, par ignorance et impiété, contre l'honneur de la Vierge immaculée : *falsa, ignoranter et impie contra honorem immaculatæ Virginis asserta.* D'Argentré, t. I *b,* p. 369. Quelque chose d'approchant se retrouve dans la critique d'une assertion d'Érasme, faite en 1528 par un docteur de la faculté de théologie, Noël Bède. *Ibid.,* t. III *b,* p. 51; Roskovány, *op. cit.,* t. I, p. 383.

La Sorbonne fut plus sévère encore dans deux autres circonstances. Un dominicain ayant insinué en 1543, que la vierge Marie avait eu besoin d'une rédemption *libératrice, ereptiva,* l'assertion fut condamnée comme « *hérétique* et injurieuse à la très sainte vierge Marie. » D'Argentré, t. II *a,* p. 138. L'autre jugement, porté en 1560, concernait la doctrine soutenue dans les propositions 72 et 73 de Baius. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1072 sq. Doctrine énoncée comme il suit dans le texte sorbonnique :

Nemo, præter Christum, est absque peccato originali; hinc beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis. Unde et Job passus est, et martyres, propter peccata sua.	Personne, hors le Christ, n'est exempt du péché originel; la sainte Vierge est donc morte à cause du péché qu'elle avait contracté d'Adam, et toutes les afflictions qu'elle a éprouvées ici-bas, ont été pour elle, comme pour les autres justes, des châtiments du péché actuel ou originel. De même, Job et les martyrs ont souffert pour leurs péchés.

Cette proposition fut déclarée « *hérétique en toutes ses parties* et injurieuse envers la bienheureuse vierge Marie et les saints. » D'Argentré, t. II *a,* p. 204. Cf. BAIUS, t. II, col. 108-110.

On voit, par ces censures, que l'université de Paris tenait et imposait comme vérité de foi la doctrine de l'immaculée conception, en s'appuyant sur le décret de Bâle. Cette prétention occasionna plus tard un conflit entre elle et Maldonat.

b) Universités allemandes. — Plusieurs controverses préludèrent à l'imposition d'un serment, comme à Paris. La première eut lieu à Leipzig, en 1489 et 1490, entre les dominicains, d'une part, et de l'autre, les franciscains soutenus par la faculté de droit. Divers écrits furent publiés, surtout par Georges de Frickenhauser, principal champion des frères prêcheurs, et par le professeur Jean Breitenbach, dans un sens contraire. Roskovány, *op. cit.,* t. I, p. 293. Trois pièces, indiquées à cet endroit, ont été reproduites par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex novem auctoribus* : p. 439, *Disputatio brevissima de immaculato conceptu Virginis gloriosæ,* Leipzig, 1489, mis sous le nom de Sébastien Brand, mais attribué à Breitenbach par Roskovány; p. 480, *Clypeus contra iacula adversus sacram et immaculatam virginis Mariæ conceptionem volitantia, per modum trium sermonum,* Leipzig, 1490; p. 509, *Quæstio de immaculata conceptione cum sua determinatione : Utrum Virgo davidica in mente divina ab æterno præordinata, habens esse in Deo secundum rationem idealem, peccati originalis fuerit obnoxia, quando erat concepta secundum communem legem cursumque naturalem?* Cette manière de poser la question indique clairement que le défenseur du privilège rattache l'exemption du péché originel en Marie à son éternelle prédestination comme mère de Dieu.

L'autre controverse eut pour point de départ un traité du vénérable abbé de Spanheim, Jean Trithemius († 1516) : *De laudibus S. Annæ matris beatissimæ Dei genitricis et virginis Mariæ,* Leipzig, 1494. Sur la demande de religieux carmes, il y avait inséré un chapitre sur l'immaculée conception : *Quod sancta Anna mater filiam suam benedictam Dei genitricem sine originali macula concepit,* c. VII. L'argument tiré du culte était mis à profit : « Voici que l'Église vénère la *conception* de la mère de Dieu comme pure et sans tache, voici qu'elle en célèbre pieusement la fête chaque année, et des hommes artificieux s'efforcent, par une témérité présomptueuse, de la souiller! » Passage cité plus complètement par Mgr Malou, *op. cit.,* t. II, p. 150. Un dominicain de Francfort-sur-le-Mein, Wigand Wirth († 1519), répondit en déclarant hérétique quiconque osait exempter Marie de la tache originelle. Une discussion s'ensuivit, où l'abbé de Spanheim rappela son adversaire à la modération et à une juste appréciation des choses : « Il est vraiment étrange que vous prétendiez diriger l'Église de Dieu dans la défense de la foi; au lieu de vous réjouir de ce que l'Église ne vous force pas à reconnaître la tache originelle en Marie, vous prétendez découvrir en elle cette tache malgré l'Église. » Le recteur et des maîtres de l'université de Cologne s'entremirent; ils obtinrent de Wigand qu'il retirât ce qu'il avait avancé et fît amende honorable à Trithemius. Roskovány, t. I, p. 294; d'Argentré, t. I *b,* p. 331.

Peu après, le même dominicain s'attira, par des paroles dites en chaire, de nouvelles difficultés avec divers personnages, particulièrement avec le curé de Francfort, Conral Hensel, qui lui répliqua vertement. Des plaintes en diffamation contre ce dernier furent portées à l'évêque de Strasbourg par Wirth et ses confrères; mais Sébastien Brant prit la défense de Hensel et justifia sa conduite. Wirth n'eut pas plus de succès à Rome, où il se rendit pour soutenir sa cause et aussi

pour se soustraire aux dangers que le mécontentement des fidèles lui faisait courir à Francfort. Roskovány, t. I, p. 294; G. Steitz, exposé de toute l'affaire dans *Archiv für Frankfurten Geschichte und Kunst*, 1877, t. VI, p. 1-36.

Ces controverses tournèrent à l'avantage de la pieuse croyance. Les universités de Cologne et de Mayence suivirent, en 1499 et en 1500, l'exemple donné par la Sorbonne : elles inscrivirent dans leurs statuts l'obligation, pour tous leurs membres, de tenir la doctrine de l'immaculée conception. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 131 sq.; Jean de Paltz, augustin, *Tractatus pro immaculata conceptione virginis Mariæ*, Leipzig, 1510, dans Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I, p. 398, 401. D'autres universités prirent ensuite la même mesure : Vienne en 1501 et de nouveau en 1649, sur la demande de l'empereur Ferdinand III; Ingolstadt, 1653; Tyrnau, 1656; Salzbourg, 1697. En Pologne, Cracovie établit aussi le serment.

c) Universités espagnoles. — Quelques lignes d'un religieux augustin, Jaime Perez *(Jacobus de Valentia)*, évêque de Christopolis († 1490), témoignent de la fermeté et de la netteté avec lesquelles le glorieux privilège s'énonçait en Espagne à la fin du XVe siècle : *Deus Altissimus sanctificavit et lætificavit, et flumine gratiæ ornavit Virginem matrem suam in primo instanti sui esse et animæ creationis et infusionis, et per consequens illa sanctissima anima simul fuit unita et sanctificata et in illo sanctissimo corpore infusa, et corpus simul cum anima sanctificatum. Comment. ps. XLV*, Lyon, 1540, fol. 147. Cependant, il n'est pas encore question alors, dans les universités du serment de l'immaculée conception. L'initiative vint de Valence, en 1530, à la suite d'un cas semblable à celui qui avait déterminé la Sorbonne. Barcelone et Osuna suivirent à des dates non fixées. A un moment donné, les universités rivalisent de zèle pour établir le serment : en 1617, Grenade, Alcala, Baeza, Santiago, Tolède, Saragosse; en 1618, Salamanque; en 1619, Huesca; d'autres ensuite. Même mesure fut prise, en Portugal, à Coïmbre et à Evora; puis, en dehors de la péninsule ibérique, dans des régions soumises à l'influence espagnole : à Naples, 1618, et à Palerme; dans les Flandres, à Douai, 1662.

L'énumération est loin d'être complète. On a pu dire qu'au milieu du XVIIe siècle, la pieuse croyance était officiellement acceptée par près de 150 universités ou collèges, dont un tiers avait formellement admis le serment. L. Kösters, *Maria, die unbefleckt Empfangene*, Ratisbonne, 1905, p. 125. Une telle adhésion des corps enseignants entraînait pour la doctrine de l'immaculée conception un double avantage : cette doctrine trouvait, dans les membres de ces universités, des apôtres qui la promouvaient en l'enseignant, et les mêmes devenaient, à l'occasion, ses défenseurs, comme tant d'exemples en font foi.

Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 128 sq.; t. IX, p. 720 sq.; Mgr Péchenard, *L'immaculée conception et l'ancienne université de Paris, loc. cit.*, p. 386 sq.; H. Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, p. 82 sq.; S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias im XVI und XVII Jahrhundert*, p. 227 sq.; *Immaculata und Mainzer Hochschule, 1497, 1501*, dans la revue *Der Katholik*, Mayence, 1904, p. 240; R. Hittmair, *Die Lehre von der unbefleckten Empfangniss an der Universitat Salzburg*, Linz, 1896; cf. U. Baltus, *Le dogme de l'immaculée conception et l'université de Salzbourg*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1896, t. XIII, p. 529; R. Perkmann, *Zur Geschichte der Wiener Universitat*, Leipzig, 1865, p. 233 sq.; J. Mir, *La inmaculada concepción*, c. XXIII; M. Hernádez Villaescusa, *La inmaculada concepción y las Universidades españolas*, 2e édit., Oñate, 1901; A. Peréz, *La concepción inmaculada de la Virgen y la Universidad de Salamanca en el siglo XV*, dans la revue *Razón y fe*, Madrid, 1904, n° extraordinaire, p. 69; Id., *La Universidad de Salamanca y la purisima concepción, ibid.*, 1905, p. 133, 452.

2. *Adhésion des ordres religieux.* — Nul besoin de nommer ceux qui, aux siècles précédents, avaient accepté et défendu la pieuse croyance. Leurs théologiens continuent à marcher dans la même voie; ils multiplient les livres en faveur de cette cause, soutenue avec non moins de zèle par leurs saints, nombreux alors : chez les franciscains, Pierre d'Alcantara († 1562), Pascal Baylon († 1592), Joseph de Cupertino († 1663); chez les carmes, Jean de la Croix († 1591) et Thérèse d'Avila (†1582); chez les augustins, Jean de Sahagun ou de Saint-Facond († 1479) et Thomas de Villeneuve († 1555); chez les minimes, François de Paule, leur fondateur († 1507). Parfois ces ordres imitent les universités ou les villes qui se consacrent au service de l'Immaculée. L'ordre séraphique s'engage par serment, en 1621, à défendre le privilège; en 1645, il prend pour patronne la bienheureuse vierge Marie conçue sans péché. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 356, 364. En Espagne, les ordres militaires entrent dans la même voie; le serment est adopté par les chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem en 1634, par ceux de Santiago, de Calatrava et d'Alcantara en 1650, 1652 et 1653. A Tolède, une noble dame portugaise, Béatrice de Silva, inaugure la série des congrégations de femmes spécialement consacrées à la Vierge sans tache, en fondant, dès 1484, un ordre de religieuses en l'honneur et sous l'invocation de l'immaculée conception de Notre-Dame. Au même diocèse, en 1639, un couvent de sœurs dominicaines s'érige sous le titre de l'Immaculée Conception. En Italie, un ordre militaire est institué, à Mantoue, l'an 1623, sous le titre de *Milicia cristiana* et sous le patronage de la Conception de la Vierge immaculée.

Aux anciens religieux s'ajoutent, les clercs réguliers : théatins, barnabites, somasques, jésuites, clercs réguliers mineurs ou de la Mère de Dieu ou des Écoles pies. En outre, des congrégations ecclésiastiques se forment : doctrinaires, oratoriens, pieux ouvriers, prêtres de la Mission, eudistes, sulpiciens. Tous, sans exception, adhèrent à la pieuse croyance. Parmi ces nouvelles recrues, la Compagnie de Jésus mérite une mention spéciale, pour le nombre des apôtres qu'elle a fournis à la cause de l'immaculée conception et pour l'influence qu'un certain nombre ont exercée dans le progrès et le triomphe définitif de cette cause. Dans les règles sur le choix des opinions, édictées en 1593 dans la Ve congrégation générale, décr. XLI, la pieuse croyance devint officiellement doctrine de la Compagnie : *De conceptione autem B. Mariæ... sequantur sententiam quæ magis hoc tempore communis, magisque recepta apud theologos est.* Trois quarts de siècle ne s'étaient pas encore écoulés depuis sa fondation, et la Compagnie avait donné à la cause des champions, tels que Lainez, Salmeron, Canisius, Tolet, Bellarmin, Grégoire de Valence, Vasquez, et Suarez. Tous ses saints s'étaient signalés par une dévotion spéciale envers Marie immaculée; tels, parmi les plus humbles, saint Jean Berchmans, signant de son propre sang le vœu de soutenir et de défendre toujours le glorieux privilège, et saint Alphonse Rodriguez, récitant chaque jour l'office de la Conception et propageant de toutes ses forces la dévotion à la Vierge sans tache. Mgr Georges Monchamp, *Saint Jean Berchmans et l'immaculée conception de la vierge Marie*, Liège, 1904; J. Mir, *La inmaculada concepción*, c. IX, n. 12 sq.

Malgré les attaques, convaincues sans doute, mais trop peu modérées d'un certain nombre de ses membres, l'ordre de Saint-Dominique ne resta pas complètement en dehors du mouvement général. En Italie, Ambroise Catharin († 1553) fut un ardent champion de la pieuse croyance. Six de ses écrits relatifs à la

question ont été groupés par Pierre de Alva, *Monumenta dominicana pro immaculata conceptione*, Louvain, 1666. Les principaux sont deux traités, dédiés l'un aux Pères du concile de Trente (il en sera question plus loin) et l'autre à ses confrères, à l'occasion de difficultés qui s'étaient élevées entre eux et les Siennois au sujet de la fête de la Conception : *Disputatio pro veritate immaculatæ conceptionis beatæ virginis Mariæ, ad Patres et Fratres ordinis Prædicatorum*, Sienne, 1532. Dans cet écrit, divisé en trois livres, Catharin réfute les arguments et les objections des adversaires (Bandelli, Cajétan et autres), expose d'une façon précise l'opinion qu'il soutient et l'établit par des chefs de preuves multiples : docteurs, universités, fidèles, églises, miracles et révélations, raisons théologiques de convenance, sainte Écriture. Traité remarquable, dans son ensemble, et qui porte la marque d'un esprit vigoureux. L'auteur fait remarquer aux autres que l'argument d'autorité s'est retourné contre eux : *Si nunc jam auctoritate velint contendere, procul dubio absorbebuntur.* De même pour ce qui concerne l'Église romaine, nettement favorable au privilège; ce qui amène cette conclusion relativement au docteur angélique : S'il vivait maintenant, il admettrait la pieuse croyance, puisqu'il n'a fait sienne l'opinion contraire que dans la mesure où il croyait y voir la pensée de l'Église. *Concludo quod opinio Thomæ contra immaculatam Dominæ conceptionem pro tanto est sua, pro quanto sustentari videbatur a sensu Ecclesiæ, quem tunc arbitrabantur.* *Loc. cit.*, p. 150, 181.

Au siècle suivant, un autre dominicain, Thomas Campanella († 1639), composa également en faveur du privilège un écrit, publié par Pierre de Alva dans le même recueil : *Tractatus de immaculata beatæ Virginis conceptione*, Naples, 1624. Il exhorte vivement ceux de son ordre à se rallier tous à l'opinion commune, mais il mêle à de justes remarques des assertions étonnantes. D'après lui, la pieuse croyance devrait son origine aux dominicains plutôt qu'aux franciscains, c. VIII : *Doctrinam de conceptione beatæ Virginis absque peccato originali non ex franciscanis melioribus ortam esse, sed a dominicanis, licet paulo ante ab episcopo anglicano.* Saint Thomas d'Aquin la soutient dans son commentaire sur le Ier livre des Sentences, et cet enseignement doit être préféré à l'enseignement contraire de la Somme théologique, car c'est son opinion propre que le saint docteur donne dans le premier cas, tandis que, dans le second, il rapporte celle d'autrui, c. XIII : *Quod D. Thomas pro conceptionis munditia loquitur ex propriis, contra munditiam ex alienis.* D'autres théologiens dominicains de la même époque, eux aussi partisans du privilège, n'admettaient pas qu'il y eût dans les écrits de saint Thomas divergence de doctrine; pour tout concilier, ils recouraient à la double distinction déjà signalée : acte et dette du péché originel; priorité chronologique et priorité de nature ou de raison. Capponi de Porrecta († 1614), *Sum. theol.*, in III^am^ part., q. XXII, a. 2; Jean de Saint-Thomas († 1644), *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinæ angelicæ D. Thomæ*, disp. II, a. 2, dans *Cursus theologicus* de cet auteur, Paris, 1883, t. I, p. 347 sq.

En France aussi, la pieuse croyance a des défenseurs parmi les dominicains. A Paris, dans les quinze premières années du XVIe siècle, Guillaume Pépin († 1533) prêche à plusieurs reprises sur la conception de Marie et affirme expressément le privilège. L'Église romaine, dit-il au début du premier sermon, ne célèbre que deux conceptions : celle de Jésus-Christ et celle de sa très digne mère; la raison en est qu'eux seuls ont été conçus saints et sans la tache du péché originel. De cette cité de Dieu qu'est Marie, *des choses glorieuses ont été dites* par cinq sortes de personnes : patriarches, prophètes, païens (sibylles), anges et femmes inspirées. Maintenant princes et peuples, unis dans un même concert de louanges, acclament l'immaculée conception de la vierge Marie : *Unde fit laus una principum et populorum in dogmatizatione intemeratæ conceptionis virginis Mariæ.* Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 535, 540, 548. Profession de foi qui nous dispensera de nous étonner si, dans les *Horæ beatæ Mariæ virginis ad usum Fratrum Prædicatorum ordinis S. Dominici*, imprimées à Paris en 1529, nous trouvons un office propre de la Conception, où le privilège n'est pas moins nettement exprimé, par exemple, dans la collecte : *Deus, qui pro salute humani generis carnem gloriosæ virginis Mariæ assumere dignatus es, et ipsam sine macula concipiendam ante secula in matrem præelegisti...*; ou encore dans l'hymne de sexte : *Ave Regina cœlorum, quæ concepta vitiorum sine labe purissima.* Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 408. Mais il serait illégitime d'attribuer à tous les dominicains de France, à cette époque, l'interprétation donnée par ceux de Paris à la célébration de la fête; à preuve, les dénégations dont Catharin s'est fait l'écho, dans son écrit : *Explanatio errorum in controversia super celebrationem conceptionis immaculatæ Virginis inter Fratres nostros et Senenses cives oborta. Loc. cit.* Les adversaires du privilège répondaient en parlant de leur ordre et en interprétant à leur guise les sentiments de leurs frères de Paris : *Est falsum quod in Francia celebrent sub tali titulo, id est conceptionis..., solummodo nec libenti animo in conventu Parisius.*

Mais c'est surtout en Espagne que la pieuse croyance compta dès lors de nombreux représentants dans l'ordre de Saint-Dominique. Parmi une dizaine d'orateurs distingués que cite le Père Jean Mir, *op. cit.*, c. XIV, prenons, à titre d'exemple, saint Louis Bertrand († 1581). Dans un sermon prêché en 1563, il rapporte le culte à la conception même et le justifie par l'absence en Marie du péché originel : *Quoniam autem in hac infusione, quando anima corporis possessionem primum adivit, nullius peccati originalis sorde fuit conspurcata.., ideo jure optimo de beatissimæ Virginis conceptione festum celebramus.* Ce fut là le premier des dons privilégiés que la bienheureuse Vierge reçut au début de son existence : *quorum primum est maximum gratiæ beneficium, qua in sua conceptione ab originali labe præservata fuit*, Roskovány, t. I, p. 415. Dans un appendice à la Vie de saint Louis Bertrand qu'il a composée, *In Vitam Ludovici Bertrandi*, c. III, un religieux du même ordre, Vincent Justinien Antist († 1599), a inséré dix considérations notables qui furent publiées à Madrid, en 1615, sous la forme d'un petit traité : *Tratado de la inmaculada concepción de la Virgen Santísima Nuestra Señora.* Reproduite, en espagnol et en latin, par Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 493, la pièce fut traduite plus tard en français : *Traité de l'immaculée conception de la très sainte vierge Marie, composé en espagnol par le R. P. Vincent Justinien Antist, de l'ordre des Prescheurs*, Paris, 1706. On y lit, § 1 : « Saint Louis Bertrand disait que si les saints anciens vivaient maintenant, ils diraient et écriraient la même chose que nous de la conception immaculée de la reine du ciel, parce que les souverains pontifes et presque toute l'Église ont témoigné et témoignent encore favoriser beaucoup cette pieuse et sainte doctrine. » Et ailleurs, § 18 : « En beaucoup de couvents de notre ordre, on fait la fête de la Conception autant solennelle qu'en aucune autre église. Et dans la province d'Andalousie, où il y a de très savants prédicateurs, on célèbre cette fête avec des octaves solennelles, nonobstant le temps de l'Avent; et la principale cloche de l'église de cette maison a pour inscription : *Maria virgo ab omni peccato originali immunis fuit.* »

Fait plus expressif encore, le 24 juin 1618, huit dominicains de la province d'Espagne, tous constitués dans les plus hautes charges, y compris le provincial, adressèrent au pape Paul V une supplique où ils lui demandaient « de daigner enjoindre aux religieux de cette province de réciter l'office et de célébrer la fête de la Conception très pure de la mère de Dieu sous la forme où les autres enfants de l'Église le récitent et la célèbrent; en outre, d'enjoindre aux mêmes religieux de prêcher en chaire l'opinion soutenant que la Vierge a été conçue sans le péché originel. » Roskovány,
op. cit., t. II, p. 16. Ainsi, sans cesser complètement, l'opposition à la pieuse croyance diminuait-elle fortement là où elle avait ses principaux champions.

Pierre de Alva, *op. cit.;* Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 349-441; t. III, p. 103 sq., 272 sq. (franciscains), 349 sq. (dominicains), 435 sq. (jésuites); J. Mir, *La inmaculada concepción*, c. XIII-XIV (dominicains), XXV (autres ordres); H. Holzapfel, *Bibliotheca franciscana de immaculata conceptione beatæ Mariæ virginis*, et autres monographies citées col. 1129; P. M. Rouard, *L'ordine dei Frati Predicatori e l'immacolato concepimento della santissima Vergine*, Noto, 1865; C. Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Comp. de Jésus*, c. v, Paris, 1885; J. Eug. de Uriarte, *Bibliotheca de jesuitas españoles que escribieron sobra la immaculada concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmatica de este misterio*, Madrid, 1904; G. Filiti, *Il dogma della concezione immacolata di Maria e la Compagnia di Gesù in Sicilia*, Palerme, 1904.

3. *Adhésion des fidèles et des pasteurs.* — Simple fait qu'il s'agit uniquement de constater, au moins dans les pays restés soumis à l'Église romaine; car là où la Réforme protestante s'implanta, le culte de la mère de Dieu, en particulier celui de son immaculée conception, disparut avec l'ancienne foi. Chez les catholiques, au contraire, ce fut un merveilleux développement de la dévotion et de la croyance; développement qui tire principalement son importance et sa valeur de ce qu'il s'accomplit avec subordination des fidèles aux pasteurs, de l'Église enseignée à l'Église enseignante.

a) Les fidèles : hommages cultuels. — La fondation de confréries en l'honneur de la Vierge sans tache nous présente un premier genre d'hommages universellement répandu. Nous avons déjà rencontré de ces pieuses associations, notamment en France, à Rouen et à Paris. Aux XVI[e] et XVII[e] siècles, elles se multiplient de tous côtés, avec cette circonstance que le vocable primitif de *Conception* se précise presque toujours en celui d'*Immaculée Conception*. Telle, à Paris, la « Congrégation de l'Immaculée Conception de la très sainte vierge Marie Mère de Dieu, et de saint Louis roi de France, » fondée en 1659 par Charles de Saint-Germain. Lesêtre, *op. cit.*, p. 104. Telles, en Espagne, de nombreuses confréries, par exemple, à Tolède, 1522, à Grenade, 1662, à Saragosse, 1664, à Saint-Jacques de Compostelle, 1667. De même, en Italie : archiconfrérie et confréries de l'Immaculée Conception à Rome, 1635, à Faenza, 1655, à Pise, 1661, etc.

A cette époque des confréries de l'Immaculée Conception étaient érigées jusque dans de petits villages de la Lorraine. L'une d'elles existait à Gondreville en 1416. Philippe de Gueldres, veuve du duc René II, se fit clarisse au couvent de Pont-à-Mousson, au mois de décembre 1519. Elle fonda, dans l'église du monastère, une chapelle en l'honneur de l'immaculée conception de la vierge Marie. Son fils le cardinal Jean de Lorraine, évêque de Toul, en 1535, enrichit d'indulgences la chapelle fondée par sa pieuse mère; la partie de la ville où elle se trouvait, étant sur la rive gauche de la Moselle, dépendait du diocèse de Toul. Une autre chapelle en l'honneur du même privilège marial avait été érigée à Saint-Epore de Nancy, dès la fondation de la paroisse. Les fidèles y faisaient célébrer beaucoup de messes, et, en 1649, dans sa *Dissertation historique sur la ville de Nancy*, demeurée manuscrite, Renel énumérait une vingtaine de fondations qui existaient de son temps. A Lagney, la confrérie de *Notre-Dame Conception* réunissant les hommes et les femmes du village, était antérieure à 1569. Cette année-là, les statuts furent renouvelés, et on les observa jusqu'en 1737. L'abbé Deblaye les a publiés dans le *Journal de la Société d'archéologie lorraine*, novembre 1865. A Senoncourt, les statuts de la *Sainte et immaculée Conception Notre-Dame* avaient aussi été renouvelés le 14 juillet 1615 et approuvés par Mgr de Maillane, évêque de Toul. Le règlement de la confrérie de la petite ville forte de La Mothe fut confirmé de même en 1616. Archives d'Outremicourt (Haute-Marne). Crévic avait encore alors sa confrérie. Voir Guillaume, *Histoire du culte de la très sainte Vierge en Lorraine*, Nancy, s. d. (1858), p. 77-102; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1900, t. II, p. 177 sq.

Un des premiers soins de saint Pierre Fourier, nommé curé de Mattaincourt, le 28 mai 1597, fut « de tirer de la poussière » la confrérie de l'immaculée conception, qui se mourait d'épuisement dans cette « petite Genève ». Il en rédigea le règlement, qui est malheureusement perdu et dont on ne connaît que quelques points, mentionnés dans les lettres du saint. En 1631, il le soumit à l'examen de l'évêque de Toul, qui l'approuva le 25 mars de cette même année. Fondateur de la congrégation enseignante des religieuses de Notre-Dame, il fit ériger dans leurs monastères, pour leurs anciennes élèves, la *Congrégation des filles séculières*, dont il dressa les statuts. On y honorait la Vierge immaculée d'un culte spécial. Cette confrérie lui parut être un moyen très efficace d'entretenir la vie chrétienne parmi toutes les populations lorraines. Aussi voulut-il l'établir dans toutes les paroisses. L'acte d'institution chargeait les chanoines réguliers de Notre-Sauveur, dont Fourier avait été le réformateur, de l'organiser partout « pour les hommes et les grands garçons » et indiquait les moyens à prendre pour réussir. Ainsi le culte de l'immaculée mère de Dieu se répandit de plus en plus dans la Lorraine. P. Rogie, *Vie du B. Pierre Fourier*, t. I, p. 138; t. II, p. 435 sq.; *Histoire abrégée de B. Pierre Fourier*, p. 94, 203, 206, 211-212; E. Martin, *op. cit.*, t. II, p. 178 sq. Un *Abrégé des règles de la confrérie de l'Immaculée Conception de la bienheureuse vierge Marie* fut publié en 1675. Ces confréries ont persévéré sans modification jusqu'en 1759. Mgr Drouas, évêque de Toul, modifia alors leur règlement et l'uniformisa. Guillaume, *op. cit.*, p. 57-64. Aujourd'hui encore, dans presque toutes les paroisses, les congrégations de filles ont pour patronne l'Immaculée Conception, dont elles célèbrent la fête très solennellement.

La connexion entre le culte et la croyance, que manifeste le vocable choisi par les fondateurs et les membres de ces associations, ressort, en outre, des livres de prières dont on se servait. Dans des litanies insérées à la fin d'un *Office de la vierge Marie, à l'usage de l'Église catholique, apostolique et romaine*, imprimé à Paris en 1586, la sainte Vierge est saluée, non seulement comme « pleine de la grâce de Dieu, lis entre les épines, miroir sans tache, » mais encore comme « élue de toute éternité, » *Sancta Virgo ab æterno electa*, et « préservée, » *Sancta virgo « præservata*. « Accentuée surtout est l'affirmation de la pieuse croyance dans le petit office de la Conception, *Salve mundi domina*, datant, semble-t-il, de la seconde moitié du XV[e] siècle, mais si répandu aux XVI[e] et XVII[e], édité à Anvers, 1621, dans l'*Exercitium hebdomadarium* de Jean Wilson, et réédité sous des titres différents, mais toujours expressifs, comme les suivants : *Officium de immaculata*

conceptione ex antiquis Horis acceptum, novo et pio usu receptum, à la suite d'un opuscule intitulé : *Typus prædestinationis et conceptionis Mariæ, filiæ Dei immaculatæ*, Anvers, 1630. De même ces autres : *Officium purissimæ et immaculatæ conceptionis Deiparæ Virginis*, Douai, 1632; *L'Office de la sainte et immaculée conception de la glorieuse vierge Marie*, Paris, 1663. Lesêtre, *op. cit.*, p. 107 sq.; Edm. Waterton, *Pietas Mariana britannica*, Londres, 1879, p. 132 sq.; P. Debuchy, voir la bibliographie.

Un autre genre d'hommages, rendu à la Vierge sans tache, consistait dans des dédicaces ou consécrations. En l'honneur et sous le vocable de l'immaculée conception, on érigeait des lieux de culte, comme, à Paris, des chapelles dans les églises des chanoines de Saint-Victor, des augustins, de l'ancien Saint-Sulpice. Lesêtre, p. 103. Dans l'une de ces chapelles, le Parlement de Paris offrait un cierge chaque année, le 8 décembre. Dans ses écrits et ses lettres, encore inédits, la bse Louise de Marillac parle souvent de la Vierge immaculée dans sa conception et témoigne ainsi de sa dévotion envers ce glorieux privilège de Marie. A Saint-Nicolas-du-Port, en Lorraine, au cours du XVIIe siècle, régnait une contagion qui faisait périr beaucoup d'hommes et d'animaux. La population en était fort attristée. Saint Pierre Fourier, qui, nous l'avons vu, fut un grand apôtre de la dévotion à l'immaculée conception, vint alors chez les religieuses de Notre-Dame. Renseigné par elles, il leur dit que, si on écrivait sur des billets les paroles : *Marie a été conçue sans péché*, ceux qui les porteraient avec respect en recevraient du soulagement. Les voisins du couvent demandèrent de ces billets; mais, dépassant la pensée du saint, ils les enveloppèrent dans des sortes de sachets d'étoffe et les suspendirent au cou de leurs bestiaux. Plusieurs estimèrent avoir échappé à cette peste par l'emploi de cette sauvegarde. Guillaume, *Histoire du culte de la très sainte Vierge en Lorraine*, Nancy, s. d. p. 50-51; P. Rogie, *Histoire abrégée du B. Pierre Fourier*, Paris, 1897, p. 212-213 (d'après le P. Bédel). En Espagne et dans les pays soumis à son influence, des villes et des provinces, énumérées dans l'ouvrage de J. Mir et dans les articles de la revue *Razón y fe*, indiqués ci-dessous, se mettaient sous le patronage direct de Marie immaculée, ou faisaient le vœu de célébrer solennellement sa fête, ou, à l'instar des universités et de certains ordres religieux, s'engageaient par serment à défendre et à promouvoir la pieuse croyance.

Les chefs d'États n'adhéraient pas seulement à ce mouvement général de dévotion; ils le favorisaient et le provoquaient. En 1615, Philippe II, roi d'Espagne, commence auprès du saint-siège des démarches, secondées ensuite par l'empereur Ferdinand II et par le roi de Pologne Sigismond III, en vue d'obtenir la définition du glorieux privilège; démarches dont il sera parlé à propos des actes pontificaux qu'elles amenèrent. En 1629, l'empereur Ferdinand II témoigne publiquement de son attachement à la pieuse croyance; le 8 décembre, il se rend solennellement à la cathédrale de Saint-Étienne et assiste à l'office célébré par un chapelain de la cour. En même temps il obtient une indulgence plénière pour l'année suivante. Th. Wiedemann, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Ems*, Prague, 1879, t. I, p. 624 sq. En 1647, son successeur, Ferdinand III, consacre ses États d'Autriche à Marie immaculée et lui fait élever dans sa capitale une statue colossale. En 1646, Jean IV, roi de Portugal, émet avec les grands du royaume le serment de l'immaculée conception. En France, Louis XIV donne, en 1657, une preuve spéciale de son attachement à la même cause. La fête ayant été, avec plusieurs autres, rayée de la liste des jours chômés, par Urbain VIII, le monarque sollicite pour ses États et obtient d'Alexandre VII de « remettre la feste de l'immaculée conception de la Vierge au nombre de celles qui se font avec obligation. » H. Chérot, *Louis XIV et l'immaculée conception en 1657*, dans les *Études*, Paris, 1904, t. XCVIII, p. 803. Le zèle que le roi mit à poursuivre l'affaire jusqu'au bout, est attesté par une lettre qu'il écrivit, le 17 octobre de la même année, à Mgr de la Guibourgère, évêque de La Rochelle, lettre publiée en 1905 dans le *Bulletin religieux* de cette ville; il lui transmet une copie du bref pontifical et l'exhorte vivement à en procurer l'exécution dans son diocèse.

En somme, le culte de la conception était devenu, au milieu du XVIIe siècle, universel dans les pays catholiques, et, pour le très grand nombre, le culte s'adressait à l'immaculée conception. Le progrès s'était accompli sous la dépendance de l'Église hiérarchique; car presque tous les hommages dont il a été parlé supposent, par leur nature même, l'intervention des pasteurs. Bien plus, c'étaient souvent ceux-ci qui les avaient provoqués, et plus souvent encore, ils s'étaient unis aux fidèles pour honorer Marie. Et n'était-ce pas de concert avec les évêques de leurs États que les rois d'Espagne faisaient à Rome des démarches pressantes et répétées pour obtenir la définition du privilège? Mais là ne s'était pas borné le rôle de l'Église enseignante.

b) Les pasteurs. — C'est surtout à l'enseignement public que la pieuse croyance devait son développement. Les sermons sur la conception de Marie, fréquents déjà dans la période antérieure, se multiplient dans la mesure où le culte s'étend et où les confréries surgissent. Pierre de Alva nous en a conservé, pour la fin du XVe siècle et la première moitié du XVIe, un certain nombre : cinq du franciscain Jean Tisserand, dans les *Monumenta antiqua seraphica;* trois de Guillaume Pépin, dominicain de Paris, dans les *Monumenta dominicana;* toute une série de religieux célestins, Guillaume Vincent, Claude Rapinat, Denis le Fèvre (Faber), Pierre Bard, Antoine Pocquet, dans les *Monumenta ex novem auctoribus antiquis.* Un écrit de Dominique Carpani, donné dans les *Monumenta italo-gallica*, sous le titre de *Tractatus de immaculata virginis Mariæ conceptione*, n'est qu'un recueil de douze sermons, avec cette particularité qu'ils sont composés en langue vulgaire : *Sermoni de la sanctissima conceptione de la virgine beata et gloriosa del cielo Regina Maria... composti alla serenissima Regina del Regno di Napoli, Madonna Johanna de Aragonia, per la sua præcipua devotione*, 1496.

Cette introduction de la langue vulgaire dans la prédication était d'autant plus propre à favoriser le développement de la croyance, que le même fait se produisait dans les écrits, ascétiques ou apologétiques, qui commençaient à s'imprimer. Un des plus anciens livres allemands, *Der sicher Ingang der Hymmel*, Mayence, 1465, contient un chapitre sur la beauté de Marie, considérée dans son immaculée conception. *Der älteste Druck und die Immaculata*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1903, t. II, p. 171 sq. En France, le même souci de vulgarisation apparaît dans *Le Défenseur de l'originelle innocence de la glorieuse vierge Marie, traduit du latin de Pierre Thome par Antoine de Lévis pour Jeanne de France, duchesse de Bourbonnais*, Bibliothèque nationale de Paris, ms. franç. *989*, cité par E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1908, p. 218. Plus notable est un ouvrage publié par Pierre de Alva, *Monumenta italo-gallica*, et intitulé : *Le Défensoire de la conception de la glorieuse vierge Marie*, Rouen, 1514, sous forme de dialogue entre deux personnages, dont l'un « ramaine

toutes les autorités de raisons qui sont de la part de ceulx qui disent qu'elle est conçue en péché originel, » et l'autre « les déclare, glose ou efface selon le cas. » Il eut pour auteur Pierre Fabri ou Lefebvre, curé de Marcy (Eure) et prince du Puy de la Conception de Notre-Dame en 1487. Édouard Frère, *Manuel du bibliographe normand*, Rouen, 1857, t. I, p. 447. D'autres ouvrages suivirent de près, tous imprimés à Paris : en 1520, *Le livre de la toute belle sans pair, qui est la vierge Marie;* en 1539, *Le grand Marial de la Mère de vie*, dont la I[re] partie traite de la prédestination de Marie, et la II[e] « de la très pure et immaculée conception de la vierge sacrée Marie, très digne Mère de Dieu, » voir Lesêtre, *op. cit*, p. 99; avant 1549, *Le Bouclier de la Foy*, composé par Frère Nicole Grenier, chanoine régulier de Saint-Victor, et dont le II[e] volume, publié par Pierre de Alva, *loc. cit.*, contient l'*Antidote contre les adversaires de la pure conception de la Mère de Dieu.*

Assurément, dans cette apologétique populaire comme dans les sermons du même genre, tout n'a pas la valeur d'un enseignement authentique : ni certaines preuves données, ni les révélations et les miracles acceptés de confiance, ni la façon, plus ou moins heureuse, de comprendre et d'expliquer la nature et le mode de la préservation; mais sous ces broussailles et malgré les divergences, reste l'affirmation ferme du privilège. Affirmation si commune qu'au siècle suivant saint Vincent de Paul et ses compagnons se contentent, dans leurs sermons populaires, d'énoncer la pieuse croyance : « Nous lisons que Salomon, le plus sage de tous les hommes et la figure de notre vrai Salomon, Jésus-Christ, a beaucoup honoré sa mère. Le Fils de Dieu a incomparablement plus honoré la sienne très sainte : Il a été au-devant d'elle, la prévenant des bénédictions de sa douceur, la choisissant pour mère et la préférant au reste des femmes, prévenant et arrêtant en sa faveur le cours du péché originel. » *Sermons de saint Vincent de Paul, de ses coopérateurs et successeurs immédiats pour les missions de campagnes*, publiés par l'abbé Jeanmaire, Paris, 1859. Sermon XLVIII[e], sur la dévotion à la sainte Vierge, t. II, p. 373.

Les apôtres de Marie immaculée ne sont pas uniquement des simples prêtres; ce sont des évêques, et particulièrement des évêques saints. « Il convenait que la mère de Dieu fût toute pure, sans tache, sans péché, et que, par conséquent, elle fût toute sainte non seulement dans le sein de sa mère, mais encore toute sainte dans sa conception, *et in conceptione sanctissima.* Car il ne convenait pas qu'il y eût une tache quelconque dans celle qui fut le sanctuaire de Dieu, la demeure de la Sagesse, le reliquaire du Saint-Esprit, l'urne de la manne céleste. » Ainsi parle en Espagne, saint Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence († 1555), *Serm.*, III, *de Nativitate virginis Mariæ*, cité par J. Mir, *op. cit.*, p. 478. De même, en Italie, saint Charles Borromée († 1584); prêchant dans son église métropolitaine sur la naissance de Notre-Dame, il montre, à ce propos, combien la sanctification première de la bienheureuse Vierge l'emporta sur celle de saint Jean-Baptiste, puisqu'elle reçut dès le début de son existence la plénitude de la grâce : *Nam Joannes quidem sexto post conceptionem mense fuit in utero sanctificatus, hæc vero ab ipso statim conceptionis exordio gratiæ plenitudinem accepit.* Plénitude dont la richesse est connue de celui-là seul, qui voulut se préparer dès lors une demeure : *Solus tu, Christe, qui eam tibi domum parasti, qualiter paraveris, nosti. Homil.*, LXXII, édit. J. G. Saxii, Augsbourg, 1758, p. 614, 617. En France, c'est plus qu'un saint évêque, c'est un saint docteur de l'Église. Fondateur d'une confrérie de l'immaculée conception dans la ville d'Annecy, saint François de Sales ne pouvait pas, prêchant sur ce mystère le 8 décembre 1622, tenir un autre langage : « Quant à Notre-Dame, la très sainte Vierge, elle fut conçue par voie ordinaire de génération; mais Dieu l'ayant de toute éternité prédestinée en son idée pour être sa mère, la garda pure et nette de toute souillure, bien que de sa nature elle pouvait pécher... Elle devait avoir ce privilège particulier, parce qu'il n'était pas raisonnable que le diable reprochât à Notre-Seigneur que celle qui l'avait porté en ses entrailles eût été tributaire de lui. » *Serm.*, LXVII, dans *Œuvres*, Annecy, 1892 sq., t. X, p. 403, 404; voir aussi *Serm.*, XXXVII, pour la fête de la Présentation, t. IX, p. 384, 385, et surtout *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. VI, t. IV, p. 106.

A ces grands évêques ajoutons-en un autre qui, sans porter au front l'auréole de la sainteté solennellement proclamée, reste l'une des plus hautes personnifications de l'éloquence chrétienne. Bossuet a prêché pour la fête de la Conception à cinq reprises, en 1652, 1656, 1665, 1668 et 1669. *Œuvres oratoires*, édit. Lebarq, Paris, 1890 sq., t. I, p. 228; t. II, p. 238; t. IV, p. 589; t. V, p. 385 (incomplet), 606 (dévotion à la sainte Vierge). Les deux premiers sermons contiennent toute sa doctrine. Il ne traite pas le sujet en théologien positif, soucieux d'établir une thèse par la sainte Écriture ou l'ancienne tradition; à part Augustin, il n'allègue même pas les Pères, dont il dit seulement, dans une note marginale, t. V, p. 394, qu'ils nous ont donné des « ouvertures. » Il se sert d'un autre procédé, indiqué au début du premier sermon, t. I, p. 229 sq. : « Il y a certaines propositions étranges et difficiles, qui, pour être persuadées, demandent que l'on emploie tous les efforts du raisonnement et toutes les inventions de la rhétorique. Au contraire il y en a d'autres qui jettent au premier aspect un certain éclat dans les âmes, qui fait que souvent on les aime avant même que de les connaître. De telles propositions n'ont presque pas besoin de preuves. Qu'on lève seulement les obstacles, que l'on éclaircisse les objections, l'esprit s'y portera de soi-même, et d'un mouvement volontaire. Je mets en ce rang celle que j'ai à établir aujourd'hui. »

Bossuet s'en prend donc directement aux objections, imitant en cela Duns Scot, et il se trouve que, chez lui comme chez le modèle, les réponses données mettent en relief les hautes convenances du privilège. Que, d'après les saints Livres, la loi du péché et les malédictions divines atteignent, à ses débuts, tout rejeton d'Adam tombé, c'est incontestable; « mais je dis que ces malédictions si universelles, que toutes ces propositions, si générales qu'elles puissent être, n'empêchent pas les réserves que peut faire le Souverain, ni les coups d'autorité absolue. Et quand est-ce, ô grand Dieu, que vous userez plus à propos de cette puissance qui n'a pas de borne, et qui est sa loi même; quand est-ce que vous en userez, sinon pour faire grâce à Marie? » t. I, p. 233. Et si l'on ajoute que « cela tire à conséquence, » d'apporter des restrictions à de telles lois, la réponse vient, péremptoire : « Montrez-moi une autre mère de Dieu, une autre vierge féconde..., et puis dites, si vous voulez, que l'exception que j'apporte à une loi générale, en faveur d'une personne si extraordinaire, a des conséquences fâcheuses. Et combien y a-t-il de lois générales dont Marie a été dispensée!... Qui pourra croire qu'il n'y ait rien eu de surnaturel dans la conception de cette Princesse, et que ce soit le seul endroit de sa vie qui ne soit point marqué de quelque insigne miracle? » Mais attribuer à la mère une telle innocence, n'est-ce pas ôter au fils sa prérogative de Sauveur universel? Et l'orateur de répondre, en interpellant celui-ci : « A Dieu ne plaise, ô mon Maître, qu'une si téméraire pensée puisse jamais entrer dans mon âme! Périssent tous mes raisonnements, que tous mes discours soient honteuse-

ment effacés, s'ils diminuent quelque chose de votre grandeur! Vous êtes innocent par nature, Marie ne l'est que par grâce; vous l'êtes par excellence, elle ne l'est que par privilège; vous l'êtes comme rédempteur, elle l'est comme la première de celles que votre sang a purifiées. » Puis, revenant à ses auditeurs : « Il est certes, tout à fait nécessaire qu'il surpasse sa sainte mère d'une distance infinie. Mais aussi ne jugez-vous pas raisonnable que sa mère ait quelque avantage par-dessus le commun de ses serviteurs? »

Même doctrine dans le second sermon, où Bossuet développe ces trois idées : « que l'autorité souveraine l'a dispensée de la loi commune; que la Sagesse l'a séparée de la contagion générale; et que l'amour éternel de Dieu a prévenu par miséricorde la colère qui se serait élevée contre elle. » Les considérations mises en avant pour établir la convenance de cette dispense, de cette séparation et de cette miséricordieuse prévenance, avaient d'autant plus de poids aux yeux de l'orateur que, restant attaché à l'opinion commune des anciens scolastiques, il se faisait une idée très sombre de la concupiscence, élément matériel et quasi physique du péché originel, comme on le voit par son *Traité de la concupiscence*, par sa *Défense de la tradition et des saints Pères* et par ses sermons eux-mêmes. Si la concupiscence est vraiment un « venin caché, » une « vapeur maligne et contagieuse qui a infesté le genre humain, » si notre nature est blessée et corrompue, si nous portons un sang « impur et rempli de la conception du péché, » d'autant plus évidente et d'autant plus urgente apparaît la nécessité d'une intervention de la toute-puissance divine, et d'une intervention qui se produise non pas seulement après l'infection de la chair, afin que, par miracle, elle ne transmette pas de souillure à l'âme, mais encore et surtout auparavant, afin que la chair elle-même de la Vierge ne soit pas gangrenée. Sous ce rapport, plusieurs des considérations proposées n'ont qu'une valeur relative et hypothétique; il faut sous-entendre : *s'il est vrai* que la concupiscence dise corruption physique de la nature ou gangrène de la chair.

Mais il suffit que le péché originel soit une souillure de l'âme et que la concupiscence soit à tout le moins un désordre et un mal moral, pour que les considérations de Bossuet gardent leur efficacité, celle surtout qui est à la base de toutes les autres : je veux dire la convenance tirée de la liaison intime qui existe entre la maternité divine et l'immaculée conception, t. II, p. 257 : « C'est assez qu'il ait résolu d'être homme, pour en prendre tous les sentiments. Et s'il prend les sentiments d'homme, peut-il oublier ceux de fils, qui sont les plus naturels et les plus humains? Il a donc toujours aimé Marie comme mère; il l'a considérée comme telle dès le premier moment qu'elle fut conçue. Et s'il en est ainsi, peût-il la regarder en colère? » Ainsi l'orateur fait-il comprendre que la raison dernière du glorieux privilège, comme de tous les autres, c'est la maternité divine : Marie, mère de Jésus, fut immaculée dans sa conception, et elle devait l'être, parce que mère de Jésus. Il juge la raison assez convaincante pour ne pas craindre de dire, t. I, p. 241 : « En réalité cette opinion a je ne sais quelle force qui persuade les âmes pieuses. Après les articles de foi, je ne vois guère de chose plus assurée. »

Devenu évêque, Bossuet ne modifia en rien ses sentiments. Il inséra une leçon sur la fête de la Conception dans son *Catéchisme de Meaux*, imprimé en 1690. *Œuvres*, édit. Lachat, t. V, p. 183. On y lit, d'après l'enseignement commun des théologiens, « que par une grâce particulière, (Marie) a été immaculée, c'est-à-dire sans aucune tache et sans le péché originel. » Enseignement dont la raison est « qu'ils trouvent peu convenable à la majesté de Jésus-Christ que sa sainte mère ait pu être un seul moment sous la puissance de Satan. » Jésus-Christ ne laisse pas, pour cela, d'être son Sauveur, « en la préservant du mal commun du genre humain, et en prévenant par sa grâce la contagion du péché d'Adam. » Ce n'était pas innover. Déjà Richelieu, évêque de Luçon, avait dans une leçon sur la salutation angélique expliqué de cette sorte les mots *gratia plena :* « En l'Écriture on trouve d'autres que la Vierge être dits pleins de grâce; mais celle-ci l'est bien autrement que tous ceux en faveur desquels les saintes Lettres se servent de ces termes, puisqu'elle en est remplie, non seulement pour avoir été sanctifiée au ventre de sa mère, mais pour n'avoir jamais eu aucune tache de quelque péché que ce soit. Privilège accordé à elle seule avec grande raison, puisque seule elle est mère de notre rédempteur, qui détruit le péché. » *Instruction du chrétien*, Avignon, 1619, leçon XXIV. De même, dans les *Instructions en forme de catéchisme, pour toutes les fêtes et solennités parois-siales*, formant la quatrième partie du catéchisme qu'il fit imprimer en 1665, l'archevêque de Paris, Hardouin de Péréfixe, inséra un chapitre sur la fête de la Conception immaculée de Notre-Dame; *Immaculée*, était-il expliqué, « parce qu'elle seule d'entre les pures créatures a esté conceue sans péché originel. » Assertion dont il ne sera pas inutile de rapprocher quelques lignes du *Martyrologe gallican* de 1637, annonçant la fête en ces termes : « *La conception de la très sainte vierge Marie*, qui, choisie et prédestinée par Dieu dès l'éternité pour être la digne Mère de son fils unique, qu'il a donné au monde pour le racheter, ornée de dons et de privilèges innombrables, au-dessus de toutes les créatures, de sorte que rien ne lui manquât en perfection, en dignité et en gloire, a été prévenue dans sa génération même par la grâce divine afin qu'aucune souillure ne l'atteignît... » Lesêtre, *op. cit.*, p. 112, 139 sq.

En Allemagne et en Italie, le B. Pierre Canisius et le vénérable Robert Bellarmin n'avaient pas fait autrement dans leurs catéchismes fameux. Le premier, expliquant la salutation angélique, proclame Marie non seulement vierge intacte avant, pendant et après l'enfantement, mais encore exempte de toute tache du péché, *ab omni peccati tabe libera;* pareille à un lis entre les épines, *quæ sicut lilium est inter spinas. Summa doctrinæ christianæ*, 1554, q. XVIII. L'autre, expliquant la même prière, fait rentrer le privilége dans les mots *gratia plena*, en considérant le premier effet de la grâce sanctifiante, qui est d'effacer le péché, souillure de l'âme : *Domina nostra gratia plena est. Nam quantum ad primum effectum attinet, nullius peccati macula nec originalis aut actualis, nec mortalis aut venialis infecta fuit. Christianæ doctrinæ copiosa explicatio*, c. V, dans les *Opera omnia*, Cologne, 1617, t. VII, col. 1262. Or ce catéchisme, composé par Bellarmin en 1598, le pape Clément VIII l'approuva cette même année par un bref; non seulement il l'approuva, mais il exhorta tous les évêques à le recevoir et à l'adopter.

4. *Conclusion : preuve tirée du sentiment commun.* — De l'ensemble des faits qui précèdent, il ressort que, sans être unanimement admise, la pieuse croyance n'en était pas moins devenue, au milieu du XVII[e] siècle, le sentiment commun, et dans les universités, et dans les ordres religieux, et chez les fidèles, et chez les pasteurs. Les défenseurs du privilège ne manquaient pas de se prévaloir de cette circonstance. « Depuis le temps de Scot, remarquait Vasquez, cette opinion s'est tellement répandue non seulement parmi les théologiens scolastiques, mais encore parmi les chrétiens en général, elle s'est peu à peu tellement enracinée dans les esprits, qu'on ne peut plus la faire abandonner à personne, ni l'en détourner, *ita percrebuit et cum hominum*

sæculis inveteravit, ut nullus jam ab ea deduci vel dimoveri possit. » *In IIIam partem Summæ*, disp. CXVII, c. II, Lyon, 1619, p. 20. Le dominicain Vincent Justinien Antist faisait écho en des termes plus énergiques encore, *op. cit.*, § 14 : « A présent dans l'Espagne, dans les Indes, en France, et presque par toute l'Europe, prêcher, écrire ou enseigner quelque chose contre cette dévotion, est ressembler à celui qui prétendrait monter une meule de moulin à force de bras au haut d'une montagne. » Cajétan lui-même dans son opuscule *De conceptione beatæ Virginis*, c. V, se voyait obligé de reconnaître le fait : « Cette opinion est maintenant devenue commune, en sorte que presque tous les catholiques de l'Église latine croient rendre hommage à Dieu en la suivant, *ita ut omnes fere catholici latinæ Ecclesiæ arbitrentur obsequium se præstare Deo in hujusmodi sequela opinionis.* » En face des froissements, des récriminations, parfois même des tumultes que provoquaient les prédicateurs opposés à la pieuse croyance, on pouvait répéter avec beaucoup plus de force ce que Jean de Ségovie avait dit au concile de Bâle, de l'autre opinion : « Elle est devenue... si désagréable et si odieuse au peuple chrétien, qu'il ne supporte plus de l'entendre. » Ce qui, dès le début du XVIe siècle, suggérait à un auteur italien, Pierre Monti, cette réflexion que, pour éviter les scandales, il faudrait faire cesser l'opinion adverse : *Quod ut scandala evitentur, deberet in hac materia dominicanorum fratrum opinio cessare. De unius legis veritate et sectarum falsitate*, c. LXXXIV, Milan, 1509, dans Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. II.

La valeur du sentiment commun en cette matière n'échappait pas à de bons esprits, que la seule considération des autorités scripturaires et patristiques laissait perplexes. Tel, entre autres, le docte et grave Petau : « Ce qui m'impressionne le plus et me pousse de ce côté, c'est le sentiment commun de tous les fidèles qui portent fixée au fond de leurs esprits, et qui attestent par toute sorte de manifestations et d'hommages, la conviction que parmi les œuvres de Dieu rien n'est plus chaste, plus pur, plus innocent, plus en dehors de toute souillure et de toute tache que la Vierge Marie; qu'il n'y a rien de commun entre elle et le diable ou ses suppôts, et que par conséquent elle a été exempte de toute offense vis-à-vis de Dieu et de tout sujet de condamnation. » *De incarnatione Verbi*, l. XIV, c. II, n. 10, édit. Thomas, t. VII, p. 245. En réalité, le peuple chrétien ressentait comme d'instinct, en face de l'opinion défavorable à la Vierge, ce que Denis le Chartreux a parfaitement exprimé : « Nous éprouvons un sentiment d'horreur, *horremus*, à la pensée qu'à un moment de sa vie, la femme qui devait broyer la tête du serpent, aurait été broyée par lui; que la mère du Seigneur aurait été la fille du diable; que la souveraine des anges aurait été la servante du péché; et que la fille très aimée de Dieu le Père aurait été un enfant de colère. » *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, *Opera*, t. XXIII, p. 98. L'avenir devait confirmer la justesse de ce sentiment.

Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, c. V; H. Lesêtre, *op. cit.*, c. III; Paul Debuchy, S. J., *Recherches sur le Petit Office de l'immaculée conception*, extrait de la revue des *Précis historiques*, Bruxelles, 1886; cf. *Les hymnes du « Petit Office de l'immaculée conception,* » dans les *Études*, Paris, 1905, t. CIII, p. 416.

J. Mir, *op. cit.*, c. XXII, XXIV; J.-B. Ferreres, *La Iglesia católica aclamando á Maria Inmaculada*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, n. extraordinaire, p. 36; L. Frias, *España por la definición dogmatica, ibid.*, p. 96; cf. *Devoción de los Reyes de España a la inmaculada concepción, ibid.*, 1918, t. LII, p. 413; t. LIII, p. 5.

3° *Les arts au service de l'immaculée conception.* — Un fait s'ajoute au sentiment commun des fidèles, pour attester la popularité dont la pieuse croyance jouissait aux XVIe et XVIIe siècles : c'est la part notable que les poètes et les artistes font au mystère qu'elle concerne. En même temps il y a là un réel tribut de vénération à l'adresse de la Vierge immaculée.

1. *Hommages de la poésie.* — Les documents liturgiques nous ont déjà fourni un premier apport; il s'agit maintenant de témoignages indépendants, ou du moins distincts des hymnes chantées à l'église. Certains pays, comme l'Allemagne et l'Italie, pourraient nous en offrir beaucoup, mais trop isolés ou trop disparates pour qu'il soit opportun et même possible de les présenter en détail. Contentons-nous de remarquer que dans le premier de ces pays, les chants en l'honneur de l'immaculée conception apparaissent dès le début de l'imprimerie. En 1492, Jacques Wimpfeling, de Schlestadt, consacre 2096 vers à dépeindre la triple beauté de Marie, *De triplici candore Mariæ*, en particulier la beauté de son âme au premier instant de sa conception. La poésie en langue vulgaire a son tour, en 1509, dans un poème de Nicolas Manuel sur l'immaculée conception de la Vierge.

Autre est la condition en France : nous y trouvons une institution créée tout exprès pour chanter d'une façon permanente la Vierge sans tache. Il s'agit de la célèbre confrérie rouennaise de la Conception Notre-Dame, considérée non dans sa forme primitive de simple association pieuse, mais dans son développement ultérieur, quand elle prit aussi, en 1486, un caractère littéraire, par la fondation de l'Académie ou Puy des Palinods, en instituant que chaque année des prix seraient donnés à ceux qui auraient le mieux chanté l'immaculée conception. Constituée définitivement en 1515 et installée au couvent des carmes de Rouen, cette confrérie fut confirmée et enrichie d'indulgences par Léon X, bulle *Ineffabilia*, 1521, avec spéciale approbation du but principal : *ut a viris eruditis per publica edicta invitandi quovis anno componantur poemata atque opera in laudem sanctissimæ conceptionis beatæ Virginis*, inviter chaque année par des annonces publiques les gens érudits à composer des poèmes et d'autres écrits à la louange de la très sainte conception de la bienheureuse Vierge. Que d'hommages rendus pendant les trois siècles que durèrent les Puys des Palinods, celui de Rouen et celui de Caen et d'autres faits à l'instar! Et parmi les lauréats ou candidats de ces joûtes poétiques, que de noms illustres, ceux, par exemple, des Malherbe, des Jean et Clément Marot, des Fontenelle! Pierre Corneille lui-même, composa, en 1633, des stances pour le concours palinodique de l'Étoile d'argent. Sa pièce, de six strophes, roule tout entière sur l'idée de Marie, nouvelle Ève, par opposition à l'ancienne.

> Homme qui que tu sois, regarde Ève et Marie,
> Et comparant ta mère à celle du Sauveur,
> Vois laquelle des deux en est le plus chérie,
> Et du Père éternel gagne mieux la faveur.

Le poète développe l'antithèse dans les trois strophes qui suivent, puis arrive dans les deux dernières à l'immaculée conception :

> Cette Ève cependant qui nous engage aux flammes,
> Au point qu'elle est formée est sans corruption,
> Et la Vierge, bénie entre toutes les femmes,
> Serait-elle moins pure en sa conception?
>
> Non, non! N'en croyez rien, et tous, tant que nous sommes,
> Publions le contraire à toute heure, en tout lieu;
> Ce que Dieu donne bien à la mère des hommes,
> Ne le refusons pas à la mère de Dieu.

Edouard Frère, *Une séance des Palinods en 1640*, Rouen, 1867, Appendice, p. 17.

L'Espagne ne pouvait manquer de chanter, elle aussi, la Vierge immaculée. En 1474, la cité de Valence

eut une joûte littéraire en l'honneur de la mère de Dieu; dans les poésies composées en catalan, *Trobes en lahors de la verge Maria*, continuellement l'immaculée conception revient, comme dans ces vers de Juan Gamiza :

Deu infinit ans quel mon fos creat
Te preserva purissima e santa.

Par une heureuse coïncidence, le recueil de ces compositions forme le premier livre qui ait été imprimé en Espagne. J. B. Ferreres, *La Iglesia catolica aclamando a Maria inmaculada, loc. cit.*, p. 50, 51.

Séville eut en 1615, le 26 avril, son tournoi poétique, le premier qui ait eu lieu sur le sol ibérique dans le but direct et précis d'honorer le glorieux privilège : *El primer certamen poético que se celebro en España en honor de la Purisima Concepción de Maria, Madre de Dios, patrona de España et de la infanteria espanola*, publié par D. Juan Pérez de Guzmán y Gallo, Madrid, 1904. Trois ans plus tard, quand elle adopta le serment de l'immaculée conception, l'université de Salamanque invita Lope de Vega, le grand dramaturge, à rehausser par quelque composition le triomphe de la Vierge; la réponse fut la pièce intitulée : *La Limpieza no manchata, La Pureté sans tache.* D'autres poèmes sortirent de sa plume, en particulier une courte romance : *A la concepción de Nuestra Señora*, dont le titre, à lui seul, est un hommage. *Rimas sacras*, collect. Sancha, t. XIII, p. 128. Lope de Vega fut pourtant surpassé, comme poète de l'immaculée conception, par un autre grand dramaturge, Calderon de la Barca († 1655). Dans un article publié pour le cinquantième anniversaire de la définition, on a montré à combien de reprises et de quelle manière il s'est inspiré dans ses « *Autos sacramentales* » ou drames du saint-sacrement, de sa croyance au glorieux privilège, soit expressément en traitant six fois le sujet, soit en passant par l'insertion d'un nombre considérable de passages ou d'incises très expressives, comme celle-ci, dans la *Nave del Mercader :*

La Margarita preciosa,
Más neta, pura y sin mucha.

Autour et à la suite de ces deux maîtres ce fut, en Espagne, au cours du XVIIe siècle, toute une efflorescence d'hommages poétiques en l'honneur de la « Toute-Pure. »

2. *Hommages des beaux-arts.* — Il serait surprenant que l'intérêt porté par les poètes au mystère de l'immaculée conception n'eût pas été partagé par les artistes contemporains. « Cette doctrine, que le synode de Bâle encourageait dès 1439, que le pape Sixte IV approuvait en 1476, que la Sorbonne acceptait comme un dogme en 1496, ne pouvait manquer de trouver son expression dans l'art. L'art chrétien rendait trop fidèlement alors toutes les nuances de la pensée chrétienne, pour qu'il n'eût pas accueilli une idée qui passionnait tant d'âmes. » E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, p. 218. L'idée fut accueillie, mais il y eut, dans la réalisation, des diversités notables, même des étapes dont il faut tenir compte. Je le ferai en me servant d'une classification proposée par S. Beissel et ramenant à quatre groupes généraux les multiples représentations en usage aux XVIe et XVIIe siècles.

a) 1er groupe. — Le mystère est représenté d'après la légende grecque du *Livre de la Nativité de Marie.* Voir col. 876, 993. Cette légende était très répandue à cette époque; elle se trouvait dans un certain nombre de bréviaires, à titre de leçons, et dans des ouvrages composés en faveur de la pieuse croyance; elle faisait partie intégrante des *Mystères* vulgarisés et représentés publiquement : *Le mystère de la Conception et Nativité de la glorieuse vierge Marie, mis en rime françoise et par personnaiges*, Paris, 1507; L. Petit de Julleville, *Histoire du théâtre en France. Les Mystères*, Paris, 1880, t. II, p. 427 sq. L'ensemble comportait plusieurs scènes : apparition de l'ange à saint Joachim dans la montagne, et à sainte Anne dans son jardin; rencontre et embrassement des deux époux à Jérusalem, près de la Porte dorée du temple. Les deux apparitions de l'ange ne rappelaient, directement, que l'annonce de la conception et de la prochaine naissance de Marie; l'autre scène pouvait ne signifier qu'un sentiment de joie et de congratulation de la part des deux époux se rencontrant pour la première fois depuis la révélation reçue. Ainsi trouve-t-on cette gravure dans la *Marienleben* de A. Dürer, sans aucun rapport à l'immaculée conception. Il n'en est pas moins vrai qu'un certain nombre de gens attachèrent un tout autre sens à ces scènes, surtout à la troisième; celui d'une conception faite en dehors de la loi commune, et par suite immaculée : « On répétait, bien que l'erreur eût été condamnée par les docteurs, que Marie avait été conçue à ce moment du baiser d'Anne et de Joachim. » E. Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 282.

Que cette erreur ait existé, non seulement aux XIIIe et XIVe siècles, mais encore aux XVe et XVIe, des témoignages positifs et formels l'établissent. Pierre Lefebvre prémunit ses lecteurs contre cette fausse idée : « Non pas que l'on doive croire que Marie fust conceuë d'un baisier, fait à la porte dorée, comme plusieurs simples gens le croient. » *Le Défensoire de la Conception, loc. cit.*, p. 88. Vers la même époque, Guillaume Pépin affirme d'abord nettement, dans son premier sermon, que Marie fut conçue de père et mère comme les autres hommes, puis il ajoute par manière de conclusion : « Ils se trompent donc grandement ces gens simples qui croient que la mère de Dieu Marie fut conçue par un simple baiser de Joachim et d'Anne quand ils se rencontrèrent auprès de la porte de Jérusalem qu'on appelait la porte dorée. » Il est encore plus précis dans un second sermon; car il y attribue cette erreur, qu'il dit être partagée par beaucoup de simples, *multi simplices*, à une fausse interprétation des représentations qu'ils voyaient dans les églises et les peintures, *argumentum sumentes ex eo quod vident in ecclesiis et picturis dictos Joachim et Annam mutuo se osculantes* *Loc. cit.*, p. 525, 551, Thomas Campanella nous apprend même qu'il a lu semblable chose dans un sermonnaire franciscain qu'il nomme : *Alii dicunt, Annam beatæ Virginis matrem concepisse ex osculo, non ex semine Joachimi, ut quidam Sermonarius franciscanus, vocatus* DORMI-SECURE; *id quod Ecclesia et doctores pro fabulosa hæresi habent. Loc. cit.*, p. 578 sq. D'après Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 269, ce sermonnaire avait paru en 1490.

L'erreur, réelle chez de simples fidèles, existait-elle aussi chez les artistes? Dans une plaquette intitulée : *Approbation et confirmation par le pape Léon X des statuts et privilèges de la Confrérie de l'Immaculée Conception*, la même gravure se retrouve au début et à la fin, avec cette inscription au-dessous : *La conception nostre dame.* Ce qui, à tout le moins, ne pouvait que favoriser l'interprétation populaire. En certains cas, il y a davantage, et le doute n'est plus possible, par exemple, dans le tableau dont parle Jean van den Meulen, d'après le témoignage de Robert Caracciolo, évêque d'Aquin († 1483); car la gravure est accompagnée de cette inscription : « C'est ainsi que fut conçue la bienheureuse Marie. *Taliter concepta est beata Maria.* » Jo. Molanus, *De historia sacrarum imaginum et picturarum pro vero eorum usu contra abusus*, l. III, c. LV; Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXVII, col. 293. Il faut donc reconnaître que des artistes ont partagé

l'erreur vulgaire et prétendu représenter la conception (active) de Marie comme s'étant faite à la porte dorée. Mais il serait excessif de généraliser en interprétant dans ce sens toutes les peintures du même genre; des artistes ont pu, comme A. Dürer, se proposer simplement de reproduire un épisode de la légende grecque.

b) 2e groupe. — Il comprend les représentations *symboliques*, ainsi dénommées parce que le glorieux privilège y est signifié, ou du moins insinué par des objets ou des personnages symboliques qui entourent ou accompagnent Marie. Mais cette idée commune laisse place à de grandes diversités de détail. Dès le XVe siècle, « on rencontre, dans les manuscrits, une figure de la Vierge à mi-corps qui semble surgir du croissant de la lune et qui rayonne comme le soleil. La gravure s'empara de ce motif et le rendit populaire. On lit sous une de ces images qu'entoure la couronne du rosaire : *Concepta sine peccato*, de sorte qu'on ne peut douter que la Vierge au croissant n'ait été la première représentation symbolique de l'immaculée conception. » E. Mâle, *op. cit.*, p. 220. Le fondement scripturaire est manifestement ce verset du Cantique des cantiques, VI, 9 : *Quæ est ista quæ progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol?* appliqué par l'artiste, comme par la liturgie, à la conception de Marie.

Sur la fin du même siècle, en 1492, le peintre vénitien Carlo Grivelli nous offre une autre représentation symbolique, mais plus riche. La Vierge est debout, les mains jointes, dans une attitude extatique. A gauche, un pot de fleurs : roses et œillets; à droite, un lis dans un verre. Au sommet du tableau, le buste de Dieu le Père tenant les mains étendues, et, au-dessus, le Saint-Esprit sous forme de colombe. Enfin, pour donner au dessin sa pleine signification, deux anges planant tiennent sur la tête de Marie une couronne et un rouleau portant cette inscription : *Ut in mente Dei ab initio concepta fui, ita et facta sum.* « Conçue dès le début dans la pensée divine, c'est d'après cette idée que j'ai été faite. » Le tableau est à Londres, National Gallery. Voir G. M. Neil Rushforth, *Carlo Crivelli*, Londres, 1900, p. 91.

Au début du siècle suivant, une autre figure apparaît sous forme de gravure dans les *Heures à l'usage de Rome*, imprimées à Paris en 1505 : « C'est une toute jeune fille, presque encore une enfant; ses longs cheveux couvrent ses épaules. Elle a le geste que Michel-Ange donne à son Ève apparaissant à la vie : elle joint les mains pour adorer. Cette jeune vierge semble suspendue entre ciel et terre. Elle flotte comme une pensée qui n'a jamais été exprimée; car elle n'est encore qu'une idée dans l'intelligence divine. Dieu se montre au-dessus d'elle, et il prononce, en la voyant si pure, la parole du Cantique des cantiques : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Et pour rendre sensible cette beauté et cette pureté de la fiancée que Dieu a choisie, l'artiste a réalisé les plus suaves métaphores de la Bible : il a disposé autour d'elle le jardin fermé, la tour de David, la fontaine, le lys des vallées, l'étoile, la rose, le miroir sans tache. » E. Mâle, *ibid.* Ces emblèmes sont au nombre de quinze, représentés et soulignés, par le texte biblique qui leur correspond. A droite de la Vierge : *electa ut sol, pulchra ut luna, porta cœli, plantatio rosæ, exaltata cedrus, virga Jesse floruit, puteus aquarum viventium, hortus conclusus.* A gauche : *stella maris, lilium inter spinas, oliva speciosa, turris David, speculum sine macula, fons hortorum, civitas Dei.*

Cette représentation symbolique fut très répandue et populaire au XVIe siècle. Elle se retrouve en substance dans un tableau de Juan Macip, vulgairement appelé Juan de Juanès (vers 1568), qui se conserve dans l'église des jésuites de Valence, en Espagne. Une particularité mérite d'être relevée : au-dessus de la Vierge, ce n'est pas seulement Dieu le Père qui apparaît, ce sont les trois personnes divines; le Père et le Fils posent tous deux une couronne sur la tête de la Vierge, tandis que le Saint-Esprit plane au-dessus sous forme de colombe. Dans l'intervalle une banderole se déroule, portant cette inscription : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* On voit une reprodution de ce tableau dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, n. extraordinaire, p. 152, art. *La Purisima de Juan de Juanes*, par J. Planella.

Symbolique aussi est la représentation décrite en ces termes par E. Mâle, *op. cit.*, p. 227 : « Au sommet de l'arbre de Jessé s'épanouit un grand lis blanc d'où sort la Vierge qui se distingue à peine de la fleur. Ce lis magnifique, c'est évidemment sa pureté merveilleuse. »

Non moins symbolique, mais plus curieuse est une autre représentation, empruntée aux *Heures* de Simon Vostre à l'usage d'Angers, 1518 et 1530, décrite d'abord dans le *Bulletin monumental*, 1857, par l'abbé Crosnier, puis par E. Mâle, *op. cit.*, p. 230 : « Sainte Anne est debout et autour d'elle se groupent tous les emblêmes bibliques qui d'ordinaire entourent sa fille : la rose, le jardin, la fontaine, le miroir, l'étoile... Elle écarte son manteau, et on aperçoit, dans son sein ouvert et rayonnant comme une auréole, la Vierge et son fils. Des profondeurs du ciel surgit Dieu le Père qui contemple, non pas son œuvre, mais sa pensée; car cette mystérieuse figure n'a pas encore reçu l'être. Une inscription grandiose, empruntée à la Bible, est écrite sous les pieds de sainte Anne; elle s'exprime ainsi : *Necdum erant abyssi et jam concepta eram.* Les abîmes n'existaient pas encore et j'avais déjà été conçue. »

Pour comprendre cette composition, il faut tenir compte de l'essor extraordinaire que le culte de sainte Anne avait pris à cette époque dans certains pays, l'Allemagne en particulier, et plus spécialement de la doctrine émise par Jean Trithemius dans son traité, déjà cité col. 1128: *De laudibus sanctissimæ matris Annæ.* Considérant l'épouse de Joachim comme mère de Marie, qui fut mère de Dieu, il l'enveloppe dans un même décret de prédestination, c. V. *Quod omnipotens Deus sanctam Annam matrem suæ genitricis elegerit ante mundi constitutionem.* D'après le même principe et sous le même rapport, il lui attribue une pureté parfaite dans la conception comme dans l'enfantement de sa fille : *Concepit sine originali macula, peperit sine culpa;* ce qui, dans sa pensée, exclut la concupiscence. En somme, il soutient la pureté de la conception de Marie, prise intégralement, la pureté de la conception *active* aussi bien que celle de la conception passive. En cela Trithemius suivait une opinion que nous avons rencontrée chez un certain nombre de théologiens et qui, à l'époque où nous sommes parvenus, avait encore ses partisans, notamment dans l'école scotistico-lulliste. Exemple, Jean de Meppis, religieux augustin, dans le traité signalé : *Maria quamvis ex Joachim et Anna fuerit genita vel nata, non tamen ex libidine, sed Spiritus Sancti operatione fuit concepta.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua*, t. I, p. 41. De même Dominique de Carpani : *Non per humana libidine, ma per divino dono et gratia. Serm.*, I, *loc. cit.*, p. 77. De même Pierre Lefebvre, *Le Défensoire de la Conception, loc. cit.*, p. 86 sq., et d'autres. Supposons maintenant que l'auteur de la curieuse représentation se soit inspiré de cette théorie ou ait été sous l'influence de théologiens qui la soutenaient, le symbolisme de son œuvre est facile à comprendre : ce qu'il voulait rappeler et signifier, c'était l'immaculée conception telle que la comprenaient Trithemius et les

autres, avec l'idée de pureté s'étendant à la conception passive et à la conception active, non pas seulement au moment de l'animation ou union de l'âme et du corps, mais dès le début de la génération.

L'animal légendaire qu'on appelait la licorne, passait pour aimer extrêmement la pureté. Dès qu'il percevait une jeune fille, vierge, il accourait à ses côtés. Il était, disait-on, très rare, et on pouvait difficilement le capturer. Quand sa présence en un lieu était connue, on usait, pour s'en saisir, d'un stratagème: une jeune vierge était placée dans les environs de sa retraite; des chasseurs s'embusquaient tout autour; une battue était organisée. Traquée de toutes parts, la licorne cherchait à fuir, sans pouvoir s'échapper. Aussi, dès qu'elle apercevait la jeune fille, s'élançait-elle auprès d'elle. Les chasseurs la tuaient alors. Le symbolisme chrétien utilisa, dès saint Grégoire le Grand, cette légende profane pour représenter l'incarnation du Verbe de Dieu dans le sein de la vierge Marie. L'iconographie la reproduisit en images au XIIIe siècle, comme figure de ce mystère divin, voir L. Hoquet, *A propos d'une sculpture représentant la chasse à la licorne*, dans le *Bulletin de la Société historique et littéraire de Tournay*, 1889. Au XVe siècle, l'image se développa et reproduisit une scène angélique, compliquée de tout l'appareil de la vénerie du temps. Le chasseur fut l'ange Gabriel. Des banderoles indiquaient que les chiens eux-mêmes figuraient les motifs qui avaient déterminé l'incarnation dans les conseils divins. Au nombre de trois, ils représentaient *Fides, Spes, Caritas*, au nombre de quatre, *Pax, Veritas, Misericordia, Justitia*. La Vierge était assise au milieu d'une enceinte, l'*hortus conclusus* du Cantique; elle était entourée des emblèmes signalés plus haut, col. 1145. Le Père éternel prononçait la parole du même Cantique : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. L'ange Gabriel sonnait du cor, et sa fanfare répétait le début de sa salutation à Marie : *Ave, gratia plena, Dominus tecum*. M. Léon Germain de Maidy estima, le premier, que la chasse à la licorne, avec ces développements, figurait allégoriquement plus que la perpétuelle virginité de la mère du Verbe incarné, et exprimait sa conception immaculée. Le jardin fermé, les paroles de Dieu le Père et de l'ange, les emblèmes ajoutés ne laissent aucun doute sur cette signification symbolique, et ils expliquent la vogue que cette image eut à la fin du XVe siècle et dans la première moitié du XVIe, époque à laquelle la croyance à cette conception sans tache était devenue si populaire. *La chasse à la licorne et l'immaculée conception* (extrait de l'*Espérance)*, Nancy, 1897; cf. *Les types symboliques de l'immaculée conception à l'époque de la Renaissance* (extrait de la *Semaine religieuse du diocèse de Nancy et de Toul)*, Nancy, 1914, p. 17-20. Louis Cloquet adopta aussitôt cette ingénieuse interprétation, *Revue de l'art chrétien*, 1897, p. 532. Léon Maxe-Werly en multiplia les exemples. *L'iconographie de l'immaculée conception*, Moutiers, 1903.

c) 3e groupe. — Ce sont les représentations « dogmatico-historiques. » Comme dans les précédentes, la Vierge occupe la place d'honneur, élevée au-dessus de terre ou assise, les mains jointes et, souvent les yeux levés vers le ciel. Mais les symboles ou emblèmes sont remplacés par de saints personnages, qui témoignent en faveur du privilège à l'aide de textes inscrits sur des banderoles. Ainsi, dans une peinture du XVIe siècle, qui se rattache à l'école florentine des della Robbia, trois saints docteurs sont autour de la Vierge : Augustin, Ambroise et Anselme, chacun avec son témoignage. Dans un tableau de Signorelli, 1515, six personnages de l'Ancien Testament interviennent: David et Salomon, deux prophètes, Adam et Ève, avec des textes de la sainte Écriture : *Virga Jesse floruit; Ecce Virgo concipiet; Orta est stella ex Jacob; Sicut lilium inter spinas; Ab initio et ante sæcula creata sum*. Le sujet est encore plus développé dans une toile de Jacopo Chimenti da Empoli (+ 1640); en outre, des anges portent une banderole avec cette inscription : *Quos Evæ culpa damnavit, Mariæ gratia solvit*. Le P. Beissel range sous le même groupe diverses compositions d'artistes connus : Girolamo Marchesi da Cotignola, de Ferrare, 1513: à la même époque, Francesco Zaganelli Cotignola, avec l'inscription : *Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te;* Dosso Dossi († 1560), plaçant au-dessus de la Vierge Dieu le Père, qui étend vers elle son sceptre et cette inscription, Esth., XV, 13 : *Non enim pro te, sed pro omnibus hæc lex constituta est;* d'autres encore.

Rapprochons de ces tableaux le triptyque de Jean Bellegambe, datant de 1521 et conservé (incomplet) au musée d'Amiens : « Une sorte de concile œcuménique, composé des plus illustres docteurs de l'Église, remplit les deux ailes : c'est la théologie méditant sur la Vierge. On voit d'abord les Pères de l'Église, saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme; chacun d'eux semble prononcer une phrase empruntée à ses œuvres, et chacune de ces phrases témoigne en faveur de la croyance à l'immaculée conception. Voici, maintenant, la plus grave assemblée de la chrétienté, l'université de Paris. Elle aussi parle par la bouche de ses grands docteurs, les Pierre Lombard, les Bonaventure, les Duns Scot : tous s'inclinent devant le mystère d'une Vierge sans tache. Enfin voici le pape luimême; Sixte IV apparaît assis sur un trône de marbre, et, au-dessus de sa tête, on lit ce texte emprunté à sa troisième constitution sur l'immaculée conception : *Mater Dei, Virgo gloriosa, a peccato originali semper fuit præservata*. L'œuvre, on le voit, est grandement conçue; c'est, comme la fresque de Raphaël, une *Dispute* dont la Vierge serait le sujet. » E. Mâle, *op. cit.*, p. 219.

Il ne faut pas chercher la valeur de ces représentations « dogmatico-historiques » dans les autorités alléguées; souvent elles manquent de force probante, par exemple, ce texte attribué à saint Ambroise : *Hæc est virga, in qua nec nodus originalis, nec cortex actualis unquam fuit*, ou cet autre donné imperturbablement comme de saint Anselme : *Non puto vere esse amatorem Virginis, qui respuit celebrare festum suæ conceptionis*. La réelle valeur de ces pièces vient de ce qu'elles nous révèlent la croyance des artistes et, indirectement, celle des milieux où ils vivaient ou dont ils subissaient l'influence. On retrouve même dans les hymnes de leur temps un procédé semblable de recours aux Pères et aux docteurs qu'on fait pour ainsi dire parler en faveur de l'immaculée conception. Exemple, cette seconde strophe d'une hymne provenant d'un couvent franciscain :

Tuum conceptum præclarum
præservatum et sanctum
laudant et probant Scripturæ
atque dicta doctorum.

Suivent des noms : *sacer Anselmus; devotus Bernhardus, Augustinus*, avec des textes résumés ou arrangés pour le rythme. De même, dans une hymne presque semblable qui fait suite et qui provient d'un couvent de carmes. G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. X, p. 66. Prague, sæc. XV; p. 67. Miss. ms. Cremense, sæc. XV.

d) 4e groupe. — Nous arrivons aux représentations qui méritent plus particulièrement l'épithète de « personnelles, » en ce sens que leurs auteurs tendent à exprimer la pureté originelle de Marie sans l'aide de symboles qui la suggèrent à l'esprit ni de garants qui l'attestent. Pour cela, s'attachant non pas à l'acte,

mais au terme de la conception consommée, la personne même de Marie, ils essaient, soulevés par la vigueur de leur croyance, de la dépeindre sous des traits qui rendent en quelque sorte sensible le glorieux privilège. Au point de départ, nous trouvons « la femme revêtue du soleil, avec la lune sous les pieds et sur la tête une couronne de douze étoiles. » Apoc., xii, 1. Tel était, en particulier, le sceau de la confrérie des Palinods; mais la Vierge reposait ses pieds sur un globe en écrasant le serpent. Gen., iii, 15. Par ce détail, le Protévangile et l'Apocalypse étaient reliés, dans l'intention manifeste de présenter Marie comme la femme qui, par mission et comme par notion propre, est l'adversaire et la triomphatrice du démon, impuissant à son égard.

Avançant encore, les artistes dépeignirent la Vierge, élevée au-dessus du sol, les mains jointes ou tendues vers le ciel, parfois entourée et soutenue par les anges, mais dans un tel éclat d'innocence ou dans une union à Dieu si étroite et si profonde, que l'impression nous vient d'une innocence et d'une union à Dieu qui ne sont pas en Marie quelque chose d'accidentel, mais qui font, pour ainsi dire, partie de son être moral, qui constituent comme une propriété individuelle et, par conséquent, inséparable d'elle, à n'importe quel moment de son existence. C'est « l'Immaculée » ou la « Toute-Pure », telle qu'elle nous a été donnée par des artistes chrétiens comme, en Italie, Dominique Brusasorci († 1567), Louis Caracci († 1619) et surtout Guido Reni, dit le Guide († 1642), en Espagne, Ribera surnommé Spagnoletto († 1556), Juan de Roelas, († 1625), puis, pour couronner le tout, Esteban Murillo († 1685), le peintre « par excellence » de l'Immaculada ou de la Purisima, dont il n'a pas fait moins de vingt-cinq peintures sans se répéter jamais complètement. Quel hommage à la Vierge sans tache que des toiles comme celles dont s'enorgueillissent, entre autres, les musées du Prado, à Madrid, et du Louvre, à Paris!

A ce dernier groupe de représentations se rattache encore celle qui est signalée et louée dans l'édition citée de l'*Histoire* de Jean van der Meulen, *loc. cit.*, col. 294; représentation composée par le peintre belge Antoine Coypel, au début du xviii[e] siècle, et souvent reproduite. La Vierge foule aux pieds le serpent qui enveloppe la terre de ses immenses replis et fait de vains efforts pour mordre celle qui lui broie la tête. En haut, Dieu le Père, sortant d'un nuage, étend d'un geste protecteur la main sur Marie qui, les mains jointes et la tête modestement baissée, semble recevoir et goûter les divines influences de la grâce. C'est encore la femme du Protévangile, représentée comme remportant une pleine victoire sur le démon, et en même temps comme spécialement et indissolublement unie à Dieu par un effet de sa toute-puissance et de son amour.

Palinods, chants royaux, ballades, rondeaux et épigrammes à l'honneur de l'Immaculée conception de la toute belle mère de Dieu, Marie, patronne des Normands, présentés au Puy à Rouen composés par scientifiques personnages, etc. (Recueil de Pierre Vidoue), Paris, vers 1525; *Recueil des poésies qui ont été couronnées sur le Puy de l'Immaculée Conception de la Vierge, tenu à Caen dans les grandes Écoles de l'Université, années 1666-1795*, Caen, 1795; Édouard Frère, *Approbation et confirmation par le pape Léon X des statuts et privilèges de la confrérie de l'immaculée conception, dite académie des Palinods, instituée à Rouen*, réimpession d'une ancienne pièce avec *Notice historique et bibliographique de l'académie des Palinods*, Rouen, 1864; Jos. André Guiot, *Les trois siècles palinodiques, ou histoire générale des palinods de Rouen, Dieppe, etc.*, publiés pour la première fois par l'abbé A. Tougard, Rouen, Paris, 1898; J. M. Aicardo, *Inspiración concepcionista en los autos sacramentales de Calderon*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, n° extraordinaire, p. 113; card. Sterkx, *Courte dissertation sur la manière de représenter par la peinture le mystère de l'immaculée conception*, Malines, 1855; Mgr Malou, *Iconographie de l'immaculée conception*, Bruxelles, 1856; Aug. Crosnier, *L'immaculée conception de Marie proclamée par les iconographes du moyen âge*, dans le *Bulletin monumental*, Caen, 1857, t. xxiii, p. 57-72; Miss A. Jameson, *Legends of the Madonna as represented in the fine Arts*, 5[e] édit., Londres, 1872, p. 42 sq.; Edm. Waterton *Pietas Mariana Britannica*, Londres, l. I, part. III, §2, p. 227 sq.; Mgr X. Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris, 1890, t. ii, p. 204-206; L. Cloquet, *Éléments d'iconographie chrétienne, types symboliques*, Lille, 1890, p. 133-142 (qui donne, p. 142, une bibliographie plus ancienne); H. Schmitz, *Die Anna-Bilder in ihrer Beziehung zur unbefleckten Empfängnis Mariae* dans *Der Katholik*, Mayence, 1893, t. i, p. 14-37; Joh. Graus, *Conceptio immaculata in alten Darstellungen*, Gratz, 1905; Maxe-Werly, *L'iconographie de l'immaculée cepticonon à la fin du xvi[e] siècle* (extrait des *Notes d'art et d'archéologie*), Moutiers, 1903; E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1908, p. 218 sq.; Steph. Beisssel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland in XVI-XVII Jahrhundert*, c. xi, Fribourg-en-Brisgau, 1910; L. Germain de Maidy, *La chasse à la licorne et l'immaculée conception*, extrait de l'*Espérance*, Nancy, 1897; *La rencontre à la Porte dorée, première représentation allégorique de l'immaculée conception* (5 articles, dans l'*Espérance*, du 19 mars au 26 mai 1897); *Les types iconographiques de l'immaculée conception à l'époque de la Renaissance*, extrait de la *Semaine religieuse du diocèse de Nancy et de Toul*, Nancy, 1914; *Un vitrail de la collection Douglas vers 1525, symbolisant l'immaculée conception* (extrait des *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 1915-1916), Nancy, 1916

4° *L'élaboration théologique aux XVI[e] et XVII[e] siècles.* — Les tenants de la pieuse croyance devaient la défendre contre les ennemis du dehors, les protestants en particulier. Nous avons vu qu'en plusieurs circonstances notables, ils ne manquèrent pas à ce devoir. D'une façon plus générale, qu'il suffise de rappeler le passage des *Controverses* où le Vénérable cardinal Bellarmin, prenant la croyance et le culte dans l'état où ils les trouvaient alors officiellement, justifie l'un et l'autre et réfute les arguments des adversaires. *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. IV, c. xv-xvii. Mais ce ne fut pas dans cette direction que se poursuivit le mouvement théologique propre à cette période. La fermeté croissante de l'affirmation doctrinale et les démarches faites à Rome pour obtenir la définition du privilège amenèrent les théologiens à considérer des aspects nouveaux du problème général. Tout d'abord, ils durent répondre à cette question : Quel degré de certitude faut-il attribuer à la pieuse croyance? Était-elle déjà ou du moins pouvait-elle devenir vérité de foi catholique? A ceux qui donnaient une réponse affirmative à l'une ou à l'autre de ces deux questions, la nécessité s'imposait de concilier l'assertion d'une préservation certaine de la bienheureuse Vierge avec sa rédemption par Jésus-Christ; cette conciliation ne pouvait se faire qu'en étudiant *ex professo* la question de la *dette* du péché originel en Marie. Restaient enfin l'objet du culte et celui de la croyance qui n'étaient pas encore nettement fixés, soit en eux-mêmes soit dans leur rapport mutuel.

1. *L'immaculée conception est-elle une vérité de foi?* — Telle qu'elle se posait au xvii[e] siècle, cette question peut être résumée dans l'affaire survenue en 1574-1575, entre l'Université de Paris, et Jean Maldonat, professeur de théologie au collège de Clermont, affaire inexactement rapportée par beaucoup d'auteurs, notamment Crevier disant de ce jésuite : « Il enseigna que la sainte Vierge a été conçue en péché originel. » *Histoire de l'université de Paris, depuis son origine jusqu'en l'année 1660*, Paris, 1761, t. vi, p. 294. Tel ne fut pas l'enseignement de Maldonat, comme le démontrent les pièces authentiques du procès, réunies dans un dossier qui se conserve à la bibliothèque Vaticane, ms. lat. *6433*. On y trouve d'abord le texte dicté dans son cours par le professeur : *Dictata a Maldonato jesuita, circa conceptionem immaculatam virginis Mariæ.* Sur cette question : *An re ipsa fuerit*

concepta in peccato originali, il distingue cinq opinions diverses. Suivant la première, la bienheureuse Vierge aurait été conçue non seulement sans le péché originel, mais même sans l'intervention de l'homme, par l'opération du Saint-Esprit; opinion hérétique qui semble avoir été celle des collyridiens, d'après saint Épiphane. Voir t. III, col. 369-370. D'autres tiennent que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, et que c'est là une vérité de foi catholique, *id esse habendum pro fide catholica;* Maldonat estime que telle a été la pensée des anciens auteurs, Ambroise, Augustin et autres, celle aussi d'Anselme, de Bernard et du docteur angélique, quand il dit *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXXI, a. 3 : *Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines præter Christum ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt.* Mais, après la constituion *Grave nimis* de Sixte IV, confirmée par le concile de Trente et par saint Pie V, cette opinion n'est plus soutenable. La troisième opinion est complètement opposée à la précédente : Il est de foi catholique que la bienheureuse Vierge a été conçue sans le péché originel. Lefebvre d'Etaples fut de ce sentiment, et c'est encore, semble-t-il, celui d'un certain nombre, *et nonnulli etiam ex viventibus.* Ils apportent, comme arguments, le décret du concile de Bâle, la célébration de la fête avec l'oraison : *Deus qui per immaculatam conceptionem*, etc., enfin les indulgences accordées à cette occasion. Mais. comme la précédente, cette opinion n'est pas vraie, elle est plutôt téméraire : *sed neque hæc opinio est vera, sed potius temeraria.* Le concile de Bâle ne fut pas légitime. et ni la célébration d'une fête de la Conception, ni les indulgences annexées n'entraînent nécessairement l'affirmation, encore moins la définition du glorieux privilège. La quatrième opinion pose, comme plus probable, que la bienheureuse Vierge fut conçue dans le péché originel; ses partisans se servent des raisons alléguées pour la seconde opinion. La cinquième tient que la bienheureuse Vierge fut conçue sans le péché originel, mais nie que ce soit là une vérité de foi catholique. Cette dernière opinion semble un peu plus probable, *videtur paulo probabilior*, à cause des arguments invoqués pour la troisième, du grand nombre des universités qui l'admettent, celle de Paris en particulier, et de la faveur dont elle jouit auprès des catholiques. Tous les autres arguments qu'on a coutume d'alléguer n'ont à mes yeux, ajoutait Maldonat, que très peu de probabilité, *mihi perparum probabilitatis videntur habere.*

D'après cet exposé, la position prise par le professeur du collège de Clermont était très nette : il admettait et enseignait la pieuse croyance, mais en refusant d'y voir une vérité de foi et même en ne lui attribuant, de jugement privé, qu'une plus grande probabilité. Cette position, prise telle qu'elle, ne pouvait que déplaire vivement aux membres de l'Université; à plus forte raison, si elle leur fut d'abord rapportée d'une façon inexacte, comme ce fut le cas à en juger par le résumé des délibérations donné par E. du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. VI, p. 742, 744 sq., Maldonat, cité, ne comparut pas devant un tribunal dont il ne dépendait pas. L'Ordinaire, Pierre de Gondy, auquel la cause fut déférée, déclara que l'enseignement incriminé ne contenait rien d'hérétique ni de contraire à la doctrine catholique.

L'affaire alla jusqu'à Rome. Deux pièces nous renseignent sur la position prise par l'Université. La première est intitulée : *Disputatio huius quæstionis, an sit propositio fidei beatam Virginem esse conceptam sine peccato.* Elle comprend les principaux arguments de ceux qui sont pour l'affirmative, avec réplique à ces arguments, puis les raisons de ceux qui nient, avec réfutation des réponses faites par la partie adverse. L'autre pièce est un traité sur la croyance de l'Université dans la question engagée : *Tractatus de fide sacrosanctæ facultatis theologiæ in universitate Parisiensi circa immaculatam Virginis matris a peccato originali conceptionem, et contentionum circa eandem ortarum.* L'immaculée conception de Marie est une vérité de foi : telle est la thèse soutenue. L'Université fait appel au décret du concile de Bâle, à sa propre croyance, au serment imposé à ses maîtres, et même à un passage des statuts synodaux émis en 1515 par Étienne Porcher, évêque de Paris, passage où il était dit de la bienheureuse Vierge : *Approbamus etiam absque originali peccato conceptam, et contrarium censentes HÆRETICOS reputamus.* Pour répondre à l'objection tirée du fait qu'en dehors de France, cette affirmation n'était pas communément admise, quelques docteurs distinguaient entre les articles de foi *catholique* et de foi *gallicane*, *Respondent quidam non esse de fide CATHOLICA, sed de fide GALLICANA, certa tamen et necessaria.* D'autres disaient, en variant les termes, que l'article n'était pas de foi dans les autres pays, mais qu'il l'était en France : *non esse quidem de fide, in aliis provinciis, sed esse in Gallia.* Et cela, parce que l'Église gallicane avait reçu le bénéfice d'une révélation qui n'avait pas encore été faite aux autres, *ob revelationem Ecclesiæ gallicanæ factam quæ nondum aliis facta est.*

En se plaçant sur ce terrain, les docteurs sorbonnistes facilitèrent à Maldonat sa défense en cour de Rome. Il pouvait invoquer les constitutions de Sixte IV et leur confirmation par le concile de Trente, non moins que l'état actuel de la croyance dans l'Église : *Nam etiam hodie in diversis locis et a diversis personis utravis pars libere defenditur salva fide christiana et sine crimine hæreseos.* On parle de foi *gallicane*, c'est-à-dire particulariste ou nationale; mais la vraie foi doit être catholique et universelle : *fides proprie dicta non est nisi catholica et universalis.* En ce qui concernait le concile de Bâle, Maldonat évitait, par motif de prudence, de revenir sur la question irritante de légitimité; il se bornait à nier qu'on y eût défini la conception sans tache comme dogme de foi : *non enim concilium Basileense dixit esse doctrinam fidei, sed esse* FIDEI CONSONAM, *quod longe aliud est.* Il interprétait dans le même sens le serment imposé par la Faculté, en citant un passage où Josse Clichtoue, *De puritate Conceptionis*, l. I, c. XVII, se servait de termes équivalents : *sententiam veritati consentaneam.*

Cette argumentation était irréfutable, du point de vue juridique. Aussi le résultat fut-il, comme le dit Crevier, *op. cit.*, p. 300, « que ce jésuite ne fut point condamné. » Résultat négatif, mais il y en eut un autre, positif celui-là, de la part de l'Université : elle réforma ou modéra sa manière de voir sur le point en litige. Benoît XIV cite cette phrase, extraite du Traité fait à cette occasion : « Le siège de Rome préfère le sentiment des pères de Trente à celui des pères de Bâle; la Faculté s'y conforme et elle admet, selon le concile de Trente, que l'affirmation de la Conception (sans tache) n'est pas un article de foi catholique, et qu'on ne peut appeler hérétique celui qui pense autrement. » *Commentarius de D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis*, part. II, n. 210, Bruxelles, 1866, t. II, p. 420. Cette interprétation sera désormais celle des plus illustres docteurs de Paris, André Duval, Isambert et autres. Dans une lettre écrite à l'abbé Bertin. le 27 mai 1702, Bossuet dira en parlant de la faculté : « Tous nos docteurs conviennent qu'elle réduit l'ancienne définition de Bâle aux termes du concile de Trente. » *Œuvres complètes*, édit. Lachat, t. XXVII, p. 265.

Maldonat, *Opera varia theologica*, Paris, 1676, t. III, p. 73; J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris au XVIIIᵉ siècle*, Paris, 1856, p. 351, 378; E. Lesêtre, *op. cit.*, p. 91 sq.;

E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, 1665 sq., t. VI, p. 739, 742 sq.; d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 413 sq.; Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 428 sq.; Pierre de Alva, *Militia immaculatæ conceptionis virginis Mariæ*, Louvain, 1663, au mot *Joannes Maldonatus*.

2. *L'immaculée conception peut-elle devenir une vérité de foi?* — Cette seconde question s'imposa nécessairement à l'étude des docteurs quand les princes chrétiens commencèrent à faire des instances auprès du Saint-Siège en vue d'obtenir la définition du glorieux privilège. D'ailleurs, pour les théologiens, la meilleure manière de seconder le mouvement, c'était de justifier à l'avance ou de montrer comme faisable ce qu'on demandait de faire. Mais il y avait deux camps.

a) *L'opinion négative.* — Tous ceux qui niaient la réalité ou la probabilité du privilège niaient du même coup qu'il pût être question de le proposer, à un titre quelconque, comme vérité. Ce genre d'adversaires ne nous intéresse ici que par l'objection formulée. Melchior Cano l'a nettement résumée, *De locis theologicis*, l. VII, c. III, 4e concl., Bassano, 1776, p. 159 : « Les Livres saints pris à la lettre et dans leur vrai sens, n'affirment nulle part que la bienheureuse Vierge ait été totalement exempte du péché originel; au contraire, ils énoncent en termes généraux, sans exception aucune, la loi du péché, pour tous ceux qui descendent d'Adam par voie de propagation charnelle. On ne peut pas dire que la croyance nous serait venue des apôtres par la tradition. En effet, les croyances traditionnelles n'ont pu venir des apôtres à nous que par l'intermédiaire des évêques, successeurs des apôtres; or il est manifeste que les premiers Pères n'ont pas reçu des apôtres la doctrine de l'immaculée conception; s'ils l'avaient reçue, ils l'auraient transmise à leurs successeurs. »

A ce premier et principal groupe d'adversaires, s'ajoutait celui des théologiens qui admettaient de fait le privilège, qui le jugeaient même définissable comme croyance pieuse ou comme conclusion théologique certaine, mais non pas comme vérité de foi. Le plus illustre représentant de cette opinion au XVIe siècle est le cardinal Bellarmin, dans le *Votum* qu'il émit, le 31 août 1617, sur la conception de la bienheureuse Vierge, et qui sera cité plus loin. Il dit, dans sa quatrième conclusion : « On peut définir que tous les fidèles doivent tenir pour pieuse et sainte la croyance en la conception sans tache de la Vierge, en sorte que désormais il ne soit permis à personne d'admettre ou de dire le contraire sans témérité, scandale ou soupçon d'hérésie. » Mais il avait dit auparavant, dans la seconde conclusion : « On ne peut pas définir que l'opinion opposée soit hérétique. » Il n'admettait donc pas qu'on pût définir la pieuse croyance comme vérité de foi, puisque c'eût été définir implicitement que la proposition opposée était hérétique. Pourquoi cette restriction? Evidemment parce que, au jugement du docte cardinal, on ne trouvait, ni dans la sainte Écriture, ni dans la tradition, tout ce qu'il estimait nécessaire pour que le pieuse croyance fût une doctrine révélée. Telle était aussi, semble-t-il, la pensée de Maldonat quand il objectait : « Ce qui est de foi a dû être révélé par Dieu immédiatement ou médiatement, explicitement, c'est-à-dire en propres termes, *in propria forma verborum*, ou implicitement, c'est-à-dire, pour parler comme les théologiens, en vertu d'une conséquence logique ou nécessaire, *in necessaria et bona consequentia*. Or que la bienheureuse Vierge ait été conçue sans péché, c'est une assertion, qui d'aucune de ces quatre manières, ne nous apparaît comme révélée de Dieu. » Bibliothèque Vaticane, ms. lat. *6433*, fol. 11.

b) *L'opinion affirmative.* — Il est presque inutile de signaler ceux qui regardaient le privilège comme strictement défini au concile de Bâle; ceux là pouvaient dire : *Ab actu ad posse valet illatio.* En dehors d'eux, la grande majorité des défenseurs de la pieuse croyance la considéraient comme se présentant dans des conditions telles qu'elle pouvait être définie comme vérité de foi. *Id persuasum est mihi citra fidem esse veritatem certissimam, et quæ, Deo volente, aliquando,* CERTIOR *erit*, écrivait le cardinal Tolet, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 2, concl. 2. Et Suarez : *Dico veritatem hanc posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire judicaverit. In IIIam part.*, t. II, disp. III, sect. VI, n. 4. De même Vasquez, *In IIIam part.*, t. II, disp. CXVII, c. XIV; chez les augustins, Gilles de la Présentation, *De immaculata beatæ Virginis conceptione ab omni originali peccato immuni*, Coïmbre, 1617, l. III, c. VIII; chez les carmes, Philippe de la Très-Sainte-Trinité, *Maria sicut aurora consurgens*, Lyon, 1667, disp. IV. Bientôt ce ne sont plus de simples assertions émises en passant, mais des livres entiers dans de grands traités, par exemple, J. B. Poza, *Elucidarium Deiparæ*, Lyon, 1627, l. IV, et Jean Ant. Velasquez, *Dissertationes de Maria immacutate concepta*, Lyon, 1653, l. V, ou même des ouvrages spécialement consacrés à la question, comme ceux des franciscains Christophe Davenport (Franciscus a S. Clara) et Jean Merinero et de l'oratorien Louis Crespi de Borgia, indiqués ci-dessous dans la bibliographie.

Parmi les motifs que ces théologiens mettent en avant, il en est qui ne prouvent pas, par eux-mêmes, que le privilège puisse être défini de foi divine; tels ceux que le dernier auteur énumère dans la conclusion de son *Propugnaculum theologicum*, p. 413 : *miraculorum adminicula, religionum apostolica approbatio, silentium parti oppositæ impositum, religiosorum cœtuum vota, academiarum celeberrimarum suffragium, maior probabilitas, et pietas principum, instantia et populorum desideria.* Ce sont là ce que le même auteur appelle, disp. III, des « moyens extrinsèques, *externa adiumenta*, » propres à mouvoir le magistère ecclésiastique dans le sens de la définition, mais sous la condition préalable de motifs ou fondements intrinsèques suffisants. Ceux-là, Crespi les énumère d'abord, disp. II, p. 413 : *testimonia sacræ Scripturæ, traditio ecclesiastica, Patrum auctoritas.* Ces fondements ne diffèrent pas de ceux que les théologiens des siècles précédents avaient assignés, col. 1090, mais il y a progrès constant, non chez tous, mais chez beaucoup, dans le choix des témoignages et dans la manière de les présenter.

Relevons quelques particularités. Ceux qui proclament le privilège définissable de foi divine reconnaissent qu'une doctrine ne peut pas devenir objet de foi sans être contenue dans la sainte Écriture ou dans la Tradition, mais ils font remarquer que l'interprétation de ce principe demande de la discrétion et une certaine largeur de vues, car nous croyons aujourd'hui des vérités que l'Église ne croyait pas auparavant d'une foi explicite, quoiqu'elles fussent renfermées implicitement dans la doctrine primitive, « et souvent l'Église, en vertu de son autorité et avec le secours du Saint-Esprit qui l'assiste, a décidé des controverses semblables, sans révélation nouvelle, comme on peut le montrer par des exemples manifestes. » Suarez, *In IIIam part.*, t. II, disp. III, sect. VI, n. 4. Dans une note manuscrite sur les conditions requises, dans l'occurence, pour une définition dogmatique, un théologien de l'époque ajoutait qu'à presser trop l'objection tirée de ce que le privilège n'est pas clairement contenu dans la sainte Écriture et l'antique tradition, ou qu'il n'en est pas *clairement* déduit, on s'exposait à de nombreuses difficultés dans la controverse avec les protestants : *Porro cavendum, ne qui* TAM RIGIDI *exigit ad definitionem, ut ex scriptura vel ex traditione res definienda colligatur, faveat hæreticis,*

qui multa definita minoris momenti in se quam sit præservatio ab originali peccato, negant et rident, quia non deducantur ex Scriptura, et de iisdem traditio incerta sit. Bruxelles, bibliothèque royale, ms. *7289*, fol. 136. Un peu auparavant, le même théologien anonyme avait proposé une autre considération de valeur non moindre. Partant de ce fait que les pères du concile de Trente n'avaient pas voulu *inclure* la mère de Dieu dans les anathèmes généraux qui tombent sur la conception et la naissance de tout fils d'Adam déchu, il remarquait que, pour achever l'œuvre, il suffirait de passer de la *non-conclusion* à l'*exclusion* positive; car, la grande majorité tenant pour celle-ci, l'Église pourrait manifestement user de l'autorité qu'elle possède pour trancher en cas de conflit et déterminer le vrai sens de la sainte Écriture, *declarando utra pars congruat menti Spiritus Sancti.*

En ce qui concerne la manière de proposer l'argument de tradition, l'accord manque. Beaucoup de théologiens, surtout en Espagne, supposent qu'il y eut croyance formelle dès le début du christianisme; les apôtres auraient expressément enseigné le privilège et l'institution de la fête de l'immaculée conception remonterait jusqu'à eux. Telle est la thèse soutenue, pour donner un exemple, dans un ouvrage d'un cistercien de Madrid, François Bivar, *De festo immaculatæ conceptionis beatæ Virginis in Hispania celebrato a tempore apostolorum*, Lyon, 1627. Mais à la base de ces affirmations il y avait des légendes et des pièces apocryphes ou mal interprétées, comme on l'a déjà vu, col. 873. A plus forte raison n'y a-t-il pas lieu de s'arrêter aux inscriptions si nettes, gravées sur les fameux « plombs de Grenade, » découverts en 1595 dans une grotte voisine de cette ville, mais dénués d'autorité. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. XLIII, t. II, p. XIX; J. Mir, *op. cit.*, c. XXI, p. 392 sq.

D'autres théologiens reconnaissaient qu'on ne pouvait pas établir par des témoignages positifs l'existence d'une tradition orale primitive, mais ils prétendaient *conclure* à son existence en s'appuyant sur la croyance constante de l'Église; ainsi raisonnait Christophe Davenport, c. III, p. 58 : *Perpetuus sensus Ecclesiæ et Conciliorum et Patrum sanctorum cogit fideles supponere traditionem oris, ubi in scriptis non invenitur.* Argument valable dans certains cas, mais inefficace dans le cas actuel, car il n'était pas certain qu'il y eût croyance constante dans l'Église, ni que le privilège eût été révélé d'une façon explicite.

D'autres distinguaient entre la tradition *apostolique* et la tradition *ecclésiastique;* à défaut de la première, ils invoquaient la seconde; tel, Crespi de Borgia, disp. II, a. 3, p. 107 : *Licet non ausim dicere, dari primam traditionem respectu conceptionis immaculatæ, quia sic esset jam negotium de fide, in quo sensu intelligo Bernardum negare traditionem in epist. illa ad Lugdunenses, tamen negari nequit, dari traditionem ecclesiasticam, quæ respui non debet, sed valde conducit ad definibilitatem.* L'argument était bon, il était même beaucoup plus important que ne le soupçonnaient les théologiens d'alors, si pauvrement renseignés sur les monuments de la littérature ecclésiastique postéphésienne, l'orientale surtout. Déjà, cependant, l'attention commençait à s'éveiller de ce côté-là. C'est vers la fin de cette période, de 1648 à 1666, que le franciscain Pierre de Alva publiait ses nombreux ouvrages, de valeur inégale, il est vrai, mais si riches en documents précieux pour l'histoire de la croyance dans l'Église latine. D'un autre côté, en dehors des travaux entrepris par des grecs érudits venus en Europe, la *Pietas mariana græcorum*, de Simon Wangnereck, avait paru à Munich, en 1647, et les théologiens ne manquèrent pas d'utiliser aussitôt ce nouvel apport. Jean Antoine Velasquez parle, l. IV, diss. V, de l'autorité que les Pères grecs confèrent à la pieuse croyance, et il insiste, *Adnot.* 1, sur ce fait, que des documents nouveaux ou du moins inconnus jusque-là rendent témoignage à la pieuse croyance : *Nova sive hactenus non visa Græcorum Patrum pro Mariæ immunitate monumenta.* La bulle *Ineffabilis Deus* devait montrer, deux siècles plus tard, quelle était la valeur de cette ancienne littérature, si peu explorée encore, pour établir sur des bases plus larges un argument de tradition générale qui envelopperait, comme une partie dans un tout, comme un détail dans un ensemble, le glorieux privilège de la Mère de Dieu.

Franciscus a S. Clara (Christophe Davenport), franciscain, *Disputatio de definibilitate controversiæ immaculatæ conceptionis Dei Genitricis*, Douai, 1651; Jean Merinero, franciscain, *Tractatus de conceptione Deiparæ virginis Mariæ, seu de hujus articuli definibilitate*, Valladolid, 1652; Ludov. Crispi a Borgia, oratorien, *Propugnaculum theologicum definibilitatis proximæ sententiæ piæ negantis beatissimam virginem Mariam in suæ conceptionis primo instanti originali labe fuisse infectam*, Valence, 1653; Jean Antoine Velasquez, S. J., *Dissertationes et adnotationes de Maria immaculate concepta*, l. V, Lyon, 1653; Passaglia, *op. cit.*, t. III, n. 1855; J. Mir, *op. cit.*, c. XXVII. — Pour l'ensemble des écrits composés ou publiés par Pierre de Alva, voir plus haut, t. I, col. 925.

3. *La dette du péché originel en Marie.* — A supposer que la bienheureuse Vierge ait été préservée, faut-il dire que, fille d'Adam déchu, et issue de lui par voie de propagation naturelle, elle *devait* encourir le péché originel? Telle est, en termes généraux, la question théologique du *debitum peccati*, par opposition à l'acte même du péché. Question abstraite et qui, dans la pratique, est encore compliquée par des divergences non seulement de terminologie, mais de vues sur des points connexes, comme la notion du péché originel, les conditions de la loi de solidarité existant entre Adam et ses descendants, la façon dont Marie fut prédestinée à la maternité divine, etc.

a) Origine et délimitation du problème. — Dans son opuscule sur la Conception de Marie, Cajétan émit la distinction entre la dette et l'acte même du péché originel; il affirma la *dette* comme un minimum nécessaire pour sauvegarder le dogme de la rédemption universelle par le Christ. Dans ses *Annotationes de Conceptione*, bibliothèque Vaticane, ms. lat. *6433*, fol. 31, Maldonat reprit la distinction, « inconnue, dit-il, aux anciens, *apud veteres inaudita*, mais que tous les théologiens ont admise du jour où elle fut énoncée, parce que, la dette écartée, on ne voit pas comment on pourrait encore dire de la bienheureuse Vierge qu'elle aurait été rachetée par Jésus-Christ. » Catharin, opposé à Cajétan sur la question du privilège, s'accorde néanmoins avec lui sur ce point important : *Et quod etiam declarat, quod esset hæreticum si quis diceret beatam Virginem sic fuisse immunem ab hoc peccato ejusque reatibus, ut non solum non habuerit illud, sed nec habere debuerit secundum suæ naturæ conditionem, verissimum est. Annotationes in Commentaria Cajetani*, l. IV, dans Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 335. Sous ce rapport, la position de Catharin et de ceux qui l'ont suivi diffère essentiellement de celle que tient le franciscain Pierre Colonna, dit Galatin, juif converti, dans son ouvrage *De arcanis catholicæ veritatis*, l. VII, c. III, Ortona, 1518, à savoir la théorie, plusieurs fois signalée, de la parcelle de chair conservée pure dans Adam et destinée à former le corps du Sauveur et de sa mère. Le fondement sur lequel repose, d'après Catharin, la dette du péché originel en Marie : *secundum naturæ suæ conditionem*, entendu de la nature humaine prise non pas seulement en elle-même, mais encore dans son mode naturel de propagation, disparaît dans la bizarre

théorie d'origine rabbinique. D'ailleurs, Catharin a formellement réprouvé cette théorie, comme vaine et fabuleuse, *vana hæc omnino et fabulosa*, dans son premier traité, *Disputatio pro veritate immaculatæ conceptionis beatæ virginis Mariæ*, etc., Sienne, 1532, l. I, *loc. cit.*, p. 142.

Le fondement assigné par Catharin n'entraînait la nécessité d'une dette du péché originel que d'une façon générale et indéterminée. On ne tarda pas à en discuter la nature ou la portée : par comparaison au péché comme terme corrélatif, fallait-il l'appeler dette *prochaine* ou *éloignée*, dette *absolue* ou *conditionnelle?* A l'époque où nous sommes, tous s'accordent à faire dépendre la réponse de cette autre question, soulevée par le même Catharin : Marie fut-elle comprise dans la loi de solidarité qui unit Adam et ses descendants, sous le rapport de la communauté du péché originel et, par suite, de la conservation ou, au moins, de la perte de la justice primitive, reçue par Adam à titre non purement personnel, mais comme apanage de la nature humaine? Suivant la réponse donnée à cette question préalable, les théologiens se prononcent dans un sens ou dans l'autre.

b) 1re opinion : dette prochaine ou absolue. — Marie, qui devait descendre d'Adam déchu par voie de propagation naturelle, fut comprise dans la loi générale de solidarité; l'assertion opposée est arbitraire et semble peu conforme aux données de l'ancienne tradition et de la sainte Ecriture, surtout à cause de l'antithèse paulinienne entre l'ancien et le nouvel Adam, considérés comme chefs de l'humanité. Rom. v, 12-18. Dès lors, au premier instant de son existence comme personne humaine, Marie contracta d'une façon réelle et prochaine la dette du péché originel, mais comme au même instant sa prédestination à la maternité divine constituait un titre (extrinsèque) à l'amour divin et à une application spéciale des mérites de son Fils, elle reçut immédiatement la grâce sanctifiante, et la dette du péché originel fut, par le fait même, éteinte. La rédemption privilégiée de la bienheureuse Vierge consiste donc à être délivrée, non de la dette personnelle du péché, mais du péché lui-même ou de la mort spirituelle que cette dette entraînerait, si elle n'était pas immédiatement éteinte. Cette opinion eut pour principaux représentants, à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe, Bellarmin, Vasquez, Suarez et Grégoire de Valence, dans la Compagnie de Jésus; chez les augustins, Gilles de la Présentation; plus tard, chez les carmes déchaussés, Philippe de la Très-Sainte-Trinité et surtout l'auteur du traité *De vitiis et peccatis* dans le *Cursus theologicus* des *Salmanticenses*.

Ces théologiens ne manquent pas d'ajouter que, bien comprise, cette dette n'entraîne ni tache, ni déchéance, ni indignité quelconque : elle tombe sur Marie, considérée d'une façon abstraite et incomplète, c'est-à-dire dans ses rapports avec Adam, chef du genre humain, mais si nous considérons la Vierge d'une façon concrète et complète, c'est-à-dire en tenant compte des titres qui découlent de sa destination à la maternité divine, elle nous apparaît tout aussi pure, tout aussi digne, au premier instant de son existence, que dans l'hypothèse opposée. Qu'elle ait *péché en Adam*, qu'elle soit *morte en Adam*, comme les autres hommes compris dans la grande loi de solidarité, ce sont là des conséquences qui n'atteignent directement que la nature, prise dans l'état où la chute originelle l'a mise et qui ne supposent pas de participation personnelle à la faute actuelle du premier ancêtre. Ainsi en est-il, du moins, dans l'explication du péché originel la plus commune et la mieux fondée, celle de saint Thomas marchant sur les traces de saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. VII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 441 : *In Adamo omnes peccavimus quando ille peccavit, non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum erramus, sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est necessitas ut, cum essemus, peccaremus.* Ce qui s'entend, dans la doctrine du même saint, non pas d'un acte de péché que nous commettrions nécessairement au premier instant de notre existence, mais d'un état de péché qui consiste principalement dans la privation de la grâce sanctifiante, principe de la justice et de la sainteté surnaturelle dans l'ordre présent.

c) 2e opinion : dette éloignée ou conditionnelle. — Marie ne fut pas incluse dans la loi de solidarité qui faisait dépendre d'Adam le sort de ses descendants, en ce qui concerne la transmission, ou du moins la non-transmission de la justice originelle; et comme l'inclusion dans cette loi constitue le fondement prochain de la dette du péché originel, considérée comme réelle ou absolue, cette dette ne s'attacha jamais à la personne de la bienheureuse Vierge. Cependant, il aurait été dans le cours régulier des choses que, issue d'Adam par voie de génération naturelle, elle fût comprise comme les autres dans la loi générale; de là naît une dette dont l'inclusion dans la loi de solidarité est l'objet direct, et le péché lui-même, l'objet indirect, éloigné, conditionnel. La rédemption propre à la mère de Dieu, rédemption d'ordre plus relevé, a consisté précisément en ce que, par une application spéciale et privilégiée des mérites de son divin Fils, elle a été préservée directement de l'inclusion dans la loi de solidarité et indirectement du péché originel. Ambroise Catharin énonça cette théorie en plusieurs endroits de ses écrits, notamment dans son premier traité sur la conception. l. II, *loc. cit.*, p. 202. Elle fut acceptée par Salmeron, *Disputationum in epist. ad Roman.*, l. II, disp. XLV, Cologne, 1604, t. XIII, p. 444 : *pactum ad beatam Mariam non se extendit.* Sans la soutenir d'une façon expresse, le cardinal de Lugo la favorise pratiquement en montrant comment elle peut se concilier avec la doctrine de l'incarnation du Verbe conçue comme dépendante du péché d'Adam. *De mysterio incarnationis*, disp. VII, sect. III et IV. Il la donne comme étant assez reçue de son temps, *hoc tempore a pluribus recepta est.* Elle eut, en effet, à partir de 1615 et surtout en Espagne, d'ardents champions, tels, Jacques Granado, Ferdinand de Salazar, Jean Eusèbe Nieremberg, Christophe de Vega et, plus particulièrement, ceux qui ont composé des traités spéciaux sur le sujet, comme le carme Jean-Baptiste Lezana et les jésuites Jean Perlin, Ambroise de Peñalosa et Adam Burghaber.

Ces théologiens tirent leurs principaux arguments de la prédestination de Marie à la maternité divine et de l'excellence qui en résulte, excellence telle, que nous devons écarter de sa personne non seulement le péché proprement dit, mais tout ce qui pourrait le rappeler ou entraîner des conséquences peu dignes de la mère de Dieu, comme d'être subordonnée au premier homme en qualité de membre, d'avoir péché en Adam, d'être morte spirituellement en lui, etc. Chez la plupart de ceux qui la tiennent au XVIIe siècle, cette théorie suppose des opinions spéciales sur plusieurs points signalés déjà. Ils parlent d'un pacte conclu entre Dieu et le premier homme, pacte en vertu duquel la volonté d'Adam serait, dans un sens moral, juridique ou interprétatif, la volonté de tous ses descendants, et son péché, leur propre péché : *peccatum Adæ quatenus moraliter censebatur peccatum* ACTUALE *posterorum*, comme dit de Lugo, *loc. cit.*, sect. III, n. 26. En conséquence, ils parlent du péché originel comme si c'était un péché actuel, le péché même d'Adam moralement nôtre et nous étant, au premier instant de notre existence, personnellement imputé. Les expressions : *avoir péché dans Adam*, *être mort en Adam*, prennent dès lors une tout autre signification que dans la doctrine

de saint Anselme et de saint Thomas d'Aquin. En outre, beaucoup considèrent l'existence de Marie et sa prédestination à la maternité divine comme décrétées avec l'incarnation du Verbe dans un seul et même signe, logiquement antérieur à la prévision de la chute originelle; c'est même là qu'ils prétendent trouver le premier fondement de la double exemption de la bienheureuse Vierge, exemption du péché originel proprement dit, exemption de la dette prochaine ou absolue de ce même péché.

d) Débats suscités par la théorie de la dette éloignée ou conditionnelle. — Laissons de côté la question de savoir si Marie a été prédestinée avec son divin Fils indépendamment ou dépendamment du péché originel prévu; question d'école, qui ne semble pas avoir de rapport nécessaire avec la controverse du *debitum peccati.* Que la prédestination à la maternité divine, dans quelque hypothèse qu'on la suppose faite, constitue au moins moralement un titre à l'immaculée conception, il n'y a pas lieu de le nier; mais ceci ne préjuge point dans quelles circonstances concrètes la bienheureuse Vierge recevra l'existence ni, par conséquent, quelle sorte de relations, d'obligations ou de dénominations elle pourra contracter en vertu de sa descendance adamique. Aussi trouve-t-on des partisans de la dette stricte parmi les théologiens qui admettent la prédestination du Verbe et de sa mère comme antérieure à la prévision du péché; réciproquement, on trouve des partisans de la dette conditionnelle parmi les théologiens qui, conformément à l'opinion plus commune, n'admettent la prédestination du Christ et de sa mère qu'en fonction de la chute originelle. Voir *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 610 sq.

D'ailleurs, ce n'est pas sur ce terrain que se posa l'objection, quand la théorie de la dette non réelle, mais conditionnelle, s'affirma expressément et méthodiquement. L'objection devait être et fut celle-ci : Soustraire Marie à la loi générale de solidarité et nier qu'elle ait encouru effectivement la dette du péché originel, n'est-ce pas rendre illusoire cette affirmation dogmatique, qu'elle a été, non pas simplement préservée, mais proprement rachetée par Jésus-Christ? Les tenants de la dette stricte ne furent pas unanimes dans leurs appréciations. Malgré son peu de sympathie pour la nouvelle opinion, Suarez estima qu'il fallait distinguer en cette matière deux sortes de propositions. D'abord, celles qui porteraient atteinte à l'universalité de la rédemption par Jésus-Christ; par exemple, si l'on disait : « La bienheureuse Vierge n'a pas été préservée du péché originel en prévision de la mort du Christ, » ou bien : « La bienheureuse Vierge n'a pas été proprement rachetée par la mort du Christ, » ou encore : « La Vierge n'a pas eu besoin, pour son salut éternel, du sang ou de la mort du Christ. » Ces propositions, Suarez les déclarait erronées et condamnables, comme toute autre qui aurait avec elles une connexion nécessaire. Dans l'autre catégorie il rangeait les propositions qui porteraient exclusivement sur le point précis de la dette absolue du péché originel, considérée en elle-même ou dans son fondement; celle-ci, par exemple : « La bienheureuse Vierge n'a pas péché en Adam, » ou cette autre : « Elle n'a eu ni en elle-même, ni dans un autre, la dette du péché. » De ces propositions Suarez disait : « Je ne les estime pas dignes de censure, parce qu'on peut les défendre indépendamment des précédentes. »

D'autres théologiens se montrèrent plus sévères. Le cardinal Bellarmin ne croyait pas qu'on pût, sans quelque danger, nier que la bienheureuse Vierge eût péché en Adam : *non admodum tuta esse videtur.* Gilles de la Présentation renchérissait encore sur ce jugement, en parlant d'erreur positive, l. II, q. III, a. 5 : *Ego non solum cum Bellarmino existimo non esse tutum in fide..., sed addo esse errorem in fide.* L'opinion nouvelle fut dénoncée à l'Inquisition de Tolède, et ce tribunal inclina d'abord vers la prohibition; cependant, avant de rien conclure définitivement, il prit l'avis des plus doctes professeurs d'Alcala, de Séville, de Cordoue, de Grenade et d'autres universités. D'après les réponses reçues, il déclara, le 22 janvier 1616, que l'opinion était soutenable. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. IX. Vers le milieu du siècle, Philippe de la Très-Sainte-Trinité, général des carmes déchaussés, écrivait, disp. V, dub. L, que l'opinion soutenant la dette personnelle était plus commune, plus probable et plus sûre, mais qu'elle n'était pas de foi et que l'opinion opposée ne méritait pas de censure : *Licet sit communius, probabilius et tutius, quod Deipara virgo Maria habuerit in seipsa debitum peccati originalis, non tamen est de fide, nec contraria opinio meretur censuram.*

Cette diversité de vues sur la façon dont la dette du péché originel atteint la bienheureuse Vierge, entraîne une conséquence d'une certaine importance pour la manière de répondre aux difficultés que les adversaires de l'immaculée conception tirent des textes scripturaires ou patristiques, relatifs à l'universalité du péché originel, de la mort comme châtiment du péché, etc. Ces lois présupposent la loi plus générale de la solidarité entre Adam et ses descendants. Si Marie est soustraite à cette loi fondamentale, elle ne tombe évidemment pas sous les autres. La réponse aux objections sera, que ces lois ne s'appliquent pas à la mère de Dieu, qu'elle bénéficie d'un régime à part. Si, au contraire, Marie est, par hypothèse, incluse dans la loi de solidarité, elle tombe sous les autres lois, mais seulement en principe ou en droit. La réponse aux difficultés consistera dans une distinction entre la loi prise en elle-même et l'application ou l'effet de la loi : si la bienheureuse Vierge tombe sous la loi elle-même, elle échappe, par faveur spéciale, à l'application de la loi. Distinction qui semble plus efficace pour résoudre certaines difficultés et dont nous avons déjà eu l'occasion de faire usage, col. 870 sq.

Pour la dette *réelle et prochaine* : Bellarmin, *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. IV, c. XVI; Vasquez, *In IIIam part.*, t. II, disp. CXV; Suarez, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. IV, n. 10 sq., édit. Vivès, t. IV, p. 614; *De mysteriis*, disp. III, sect. II, t. XIX, p. 28; Gregorius de Valentia, *Commentar. theolog.*, Lyon, 1603, t. IV, disp. II, q. I; cf. t. II, § *Tertio objiciunt*, col. 428; Ægidius de Præsentatione, augustin, *De immaculata beatæ Virginis conceptione ab omni originali pecato immuni*, Coïmbre, 1617, l. II; Philippe de la Très-Sainte-Trinité, carme, *Maria sicut aurora consurgens*, Lyon, 1667, disp. V; *Collegii Salmanticensis cursus theologicus*, tract. XIII, disp. XV, édit. Palmé, t. VIII, p. 85.

Pour la dette *éloignée ou conditionnelle* : Jean-Baptiste de Lezana, carme, *Liber apologeticus pro immaculata virginis Mariæ conceptione, ubi non modo caruisse peccato originali, sed neque in Adamo peccasse, nec debitum proximum originalis habuisse defenditur*, Madrid 1616; Ferdinand Chirino de Salazar, S. J., *Pro immaculata Deiparæ Virginis conceptione defensio*, Alcala, 1618, c. I sq.; Jean Perlin, S. J., *Apologia scholastica, sive controversia theologica, pro magnæ Matris ab originali debito immunitate*, Lyon, 1630; Ambroise de Peñalosa, S. J., *Vindiciæ Deiparæ Virginis de peccato originali et debito illius contrahendi*, Anvers, 1650; Adam Burghaber, S. J., *Immunitas beatæ virginis Mariæ ab ipso etiam originalis labis contrahendæ debito*, Lucerne, 1652; Christophe de Vega, S. J., *Theologia Mariana*, Lyon 1653, palæstra V; Jean Eusèbe Nieremberg, S. J. *Opera parthenica*, Lyon, 1659, *Opusc.* X; Salvator Montalbanus, capucin, *Opus theologicum tribus distinctum tomis, in quibus, efficacissime ostenditur, immaculatam Dei Genitricem, utpote ex Christi meritis præservative redemptam, fuisse prorsus immunem ab omni debito, tum contrahendi originale peccatum, tum ipsius fomitem incurrendi*, Palerme, 1723.

4. *Objet de la croyance et du culte, d'après les théologiens des XVIe et XVIIe siècles.* — Nulle difficulté n'exis-

tait relativement à la croyance, pour ceux qui l'admettaient; ils avaient directement en vue la personne de la bienheureuse Vierge, considérée comme possédant, au premier instant de son existence, une sainteté proprement dite, intérieure et parfaite. Cette sainteté excluait, de l'avis de tous, le foyer de la concupiscence, avec quelque diversité pourtant. Les uns, comme Tolet, Suarez, Gilles de la Présentation et le grand nombre parlaient du foyer comme *éteint* au moment où la première sanctification de Marie s'opéra. Les autres rejetaient l'expression comme impropre, parce que, disaient-ils, le foyer n'existait plus alors, ou même n'avait jamais existé : *In sacrosancta virgine Maria nunquam fuisse fomitem peccati, neque potentialem neque actualem neque ligatum neque solutum.* Josse Clichtoue, *De puritate conceptionis beatæ Mariæ virginis*, Paris, 1513, l. II, c. x. De même Nicole Grenier, dans le tome second du *Bouclier de la Foy*, Paris, 1549, c. XXIX : « Que le foment du péché et infirmité de la chair et de concupiscence n'ont esté en la Vierge non plus qu'aux premiers parents, en l'estat d'innocence et de justice originelle. »

Ces derniers théologiens avaient coutume de considérer le foyer de la concupiscence comme s'attachant à la chair, mais, pour cela même, ils supposaient de deux choses l'une : ou que dans la conception séminale une grâce de préservation était intervenue, c'était l'hypothèse de Clichtoue, ou que du moins avant l'animation il y avait eu purification ou sanctification relative de la chair ou du corps de la bienheureuse Vierge, suivant cette autre hypothèse, énoncée par Dominique Bollani, *Tractatus de immaculata Virginis conceptione*, c. XIV : *Dicamus ergo quod postquam fuit formatum corpus virgineum physicum in ventre matris gloriosissimæ Virginis, virtute Spiritus Sancti illud sacratissimum corpus ante infusionem animæ intellectivæ fuit mundatum atque purificatum, ut esset vas aptissimum ad recipiendam animam illam sanctissimam.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I, p. 321. Ces théologiens restaient manifestement sous l'influence de l'ancienne théorie de la concupiscence, comparée à une empreinte morbide ou à un virus infectieux. Les autres ne se faisaient pas faute de le leur dire : *Sed iste modus implicat peccatum originale esse qualitatem morbidam in sensilivis viribus complantatam, quod alias improbatum est*, répondait déjà, sur la fin du XVe siècle, Jean de Meppis, *Tractatus de immaculata Virginis conceptione*, dans Pierre de Alva, *loc. cit.*, p. 92.

Ces divergences portaient sur la manière d'expliquer comment la préservation de Marie s'était opérée; elle n'empêchait pas les tenants du privilège de rapporter leur commune croyance au même objet, comme il a été dit ci-dessus. La détermination de l'objet du culte se présente dans des conditions moins favorables à première vue. Les adversaires de la doctrine catholique ont même essayé de se prévaloir ici d'une réponse donnée par le cardinal Bellarmin, *De cultu sanctorum*, l. III, c. XVII. Ayant en vue les attaques des protestants, il pose cette objection tendant à montrer que la fête de la Conception, célébrée dans l'Église romaine, manque de fondement solide : « Il n'est pas certain, même parmi nous, que la bienheureuse Vierge ait été conçue sans le péché originel, car l'Église permet les deux opinions; il est donc à tout le moins douteux que nous célébrions cette fête à juste titre. » Le grand controversiste répond d'abord que, de l'aveu des adversaires eux-mêmes, tels que Luther ou Érasme, la conception sans tache est pieusement admise dans la majeure partie de l'Église; puis il ajoute : « Le fondement principal, *præcipuum*, de cette fête n'est pas la conception immaculée, mais simplement la conception de la future mère de Dieu. Quelle qu'ait été, en effet, cette conception, par cela seul que ce fut la conception de la mère de Dieu, son souvenir est pour le monde une source de joie singulière; car c'est alors que nous eûmes, pour la première fois, un gage certain de notre rédemption. Ajoutons cette circonstance, que la bienheureuse Vierge fut conçue miraculeusement d'une mère stérile. Aussi cette fête est célébrée même par des gens qui regardent la Vierge comme conçue dans le péché. On dira peut-être : A ce compte-là on pourrait aussi fêter la conception de saint Jean-Baptiste. A quoi je réponds : On le pourrait, assurément, comme les grecs le font. »

Dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. XII, p. 327, cette réponse est interprétée en cette manière : « Bellarmin donna simplement pour l'objet de la fête, la *conception*, et non pas la conception *immaculée.* » C'est attribuer à l'affirmation du cardinal un sens exclusif qu'elle n'a pas; et cela parce que, illégitimement, on ne tient pas compte de l'épithète *præcipuum*, qui détermine sous quel rapport l'auteur considère l'objet du culte, entendu juridiquement et officiellement. D'après les termes de l'objection, il devait montrer que la fête de la Conception avait un objet certain, indépendant par conséquent de la controverse existant encore sur la nature du privilège marial, et, dans ce sens, *principal*. Le fondement qu'il assigne, chose digne de remarque, est celui-là même que les premiers apôtres de la fête de la Conception en Occident proposaient, quand ils se trouvaient en face d'adversaires qui n'admettaient pas le glorieux privilège. Voir col. 1016. Mais de ce que la conception immaculée n'était pas, dans ce sens, l'objet principal du culte, s'en suit-il qu'au jugement du cardinal, elle en était purement et simplement exclue? Il serait d'autant plus arbitraire et illogique de s'arrêter à cette supposition, qu'en soi, l'idée d'objet principal n'écarte pas, mais appelle plutôt celle d'objet secondaire. Aussi, quand plus tard il traitera directement du privilège, *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. IV, c. XV, Bellarmin dira : *Adde ultimo, quod totus fere orbis christianus celebrat festum diem conceptionis virginis Mariæ, eamque conceptionem IMMACULATAM vocat.*

Si les défenseurs du privilège faisaient rentrer l'immaculée conception dans l'objet du culte, ce n'était pas toujours de la même façon. La plupart des théologiens entendaient la conception qui, seule, dit sainteté parfaite, c'est-à-dire la conception consommée, fêtée le huit décembre, par anticipation : *Festum quod hodie facimus de conceptione beatæ Virginis, non est referendum ad diem præsentem determinate, cum ejusmodi embrio res esset inanimata*, disait Guillaume Pepin, *sed referendum est... secundum intentionem Ecclesiæ ad illum diem in quo primo caro Virginis suscepit animam rationalem.* Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 536. Ceux qui admettaient une sanctification préalable de la chair tendaient, au contraire, à rapporter le culte d'une façon déterminée au huit décembre, époque de cette première sanctification. Le scotiste Jean Major (1540) exprimait nettement cette idée quand il écrivait, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. VII : *Ratione SANCTIFICATI CORPORIS diem conceptionis per multos annos celebramus.* Il était rare cependant, que l'affirmation fût exclusive ; on admettait plutôt que le culte portait sur les deux conceptions. Après avoir donné « comme préférable l'opinion que la feste de la Conception s'entend de la conception séminale, » Pierre Lefèvre donne cet avertissement à son interlocuteur : « Je t'ay dit que toutes deux se festent ensemble... Et telle conception est le commencement de la parfaicte infusion de l'âme au corps. Et ainsi cette conception séminale est festée en ayant regard à la parfaicte conception et sanctification. »

Le Defensoire de la Conception, loc. cit., p. 215-217. De même Nicole Grenier, au tome second *du Bouclier de la Foy*, c. XLIII et XLIV, *loc. cit.*, p. 210 sq., 226 sq : « par quoy non seulement l'animation de la Vierge, mais aussi la formation de la substance corporelle doibt justement être vénérée de tous. »

Ces divergences supposaient la théorie physiologico-philosophique d'après laquelle la conception séminale avait pour terme immédiat une matière informe qui devait passer par des évolutions multiples jusqu'à ce que, le corps étant suffisamment organisé, l'âme pût s'unir à lui, l'animer et constituer avec lui une personne humaine. De là venait l'écart, sous le rapport du temps où elles s'accomplissaient, entre les deux conceptions, charnelle ou séminale, consommée ou proprement humaine. Cette théorie présentait des inconvénients quand il s'agissait de Notre-Seigneur; aussi avait-on établi en sa faveur un régime d'exception, en supposant qu'en vertu d'une action spéciale du Saint Esprit, la matière aurait été immédiatement organisée et unie à l'âme. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXIII. Or il arriva que des théologiens commencèrent à dire la même chose de la bienheureuse Vierge. Quelques-uns réduisirent d'abord à une semaine la durée de son évolution embryonnaire, d'après une « révélation ! » faite à la vénérable Marie d'Agréda, *Mystica Ciudad de Dios*, part. I, l. I, c. XV, n. 218 sq. D'autres allèrent plus loin et réduisirent l'intervalle de temps, maintenu entre les deux conceptions, à un nombre d'heures plus ou moins considérable, mais en sorte que tout fût accompli en une journée : *Ipsa die in qua receptum est dictum semen in utero Annæ, fuit miraculose corpusculum dispositum et animatum*, dit, entre autres Christophe de Vega, *op. cit.*, palæstra VI, certamen II, n. 632.

En ramenant à un seul et même jour les deux conceptions, ces théologiens avaient atteint leur but : placer au 8 décembre le fondement du culte de l'immaculée conception, et non pas seulement de la conception. Mais de quelle autorité pouvaient jouir des assertions pleinement arbitraires et qui, sous la forme où elles étaient présentées, supposaient une dérogation manifeste et d'ailleurs avouée aux conditions normales du développement embryonnaire? C'est alors que fut énoncée, non par des théologiens, mais par des médecins, une doctrine qui allait changer du tout au tout l'état de la question. En 1620, Thomas Fyens (*Fienus*), fit paraître à Anvers un opuscule où il soutenait que l'âme raisonnable animait le fœtus trois jours après la première conception : *De vi formatrice fœtus liber, in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die.* Une trentaine d'années plus tard Paul Zacchias († 1659), médecin principal d'Innocent VIII, battit encore plus complètement en brèche l'ancienne théorie dans le neuvième livre de ses *Quæstiones medico-legales :* il y prétendait que l'âme raisonnable était unie par Dieu à la matière séminale dès le début de la conception et qu'elle-même présidait à la formation et à l'organisation du corps humain, n. 129 : *Concludendum igitur est quod, cum corpus ab anima formetur, et in nullo animali, et in homine quoque non possit dari alia anima quam una, et hæc in homine sit rationalis, non possit corpus humanum ab alia anima formari et organizari quam a rationali.*

Zacchias tirait de là une conséquence intéressante pour le culte de l'immaculée conception, n. 135. « Comme l'Église catholique, qui ne peut errer, solennise la fête de la *Conception*, on ne pourrait, semble-t-il, supposer sans grossière inconvenance qu'elle célèbre la fête d'un embryon qui ne serait pas doué d'une âme raisonnable ni même d'une âme sensitive, et qui n'aurait rien d'un homme, mais qui, privé de toute attache à l'humanité, serait semblable à l'animal le plus abject, corruptible même et mortel, comme une brute. Ces inconvénients, nous les éviterons en disant que la Vierge très sainte et très pure a reçu, dès le premier instant de sa conception, une âme raisonnable. » L'auteur prétendait même tirer de cette considération un argument en faveur de sa théorie, d'après ce principe que la conception de Marie fut naturelle, quant à la façon dont elle eut lieu, puisque, suivant l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXVII, a. 2, ad 4um, elle se fit suivant la loi commune de toute génération sexuelle. Si donc il y eut, pour Marie, animation au premier instant de la conception séminale, il doit en être de même pour les autres.

L'argumentation de Zacchias relativement à l'objet du culte, dans la fête de la Conception, n'était pas d'une valeur incontestable; mais la théorie elle-même était indépendante de cette application, elle devait faire son chemin et permettre aux théologiens modernes d'expliquer l'objet du culte et la célébration de la fête au 8 décembre d'une manière beaucoup plus simple que n'avaient pu le faire leurs devanciers.

Chrysost. Trombelli, *Mariæ sanctissimæ vita ac gesta, cultusque illi adhibitus*, Bologne, 1761, t. I, dissert. II, q. IV; J. Mir, *op. cit.*, c. XXI, *n.* 2-5, p. 378 sq.; Paul Zacchias, *Quæstionum medico-legalium*, l. IX, tit. I, q. V, Lyon, 1726, t. II, p. 699 sq.; A. Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ de humanæ generationis œconomia*, Paris, 1884, disp. II, part. I; Jos. Antonelli, *Medicina pastoralis*, 4e édit., Rome, 1920, t. I, c. XIX. — Sur le passage discuté de Bellarmin : Nieremberg, *Opera parthenica*, opusc. I, c. XXXI; Mgr. Malou, *op. cit.*, t. I, p. 202 sq.

4° *Actes du magistère ecclésiastique, d'Innocent VIII à Alexandre VII (1484-1667).* — A part ceux qui régnèrent très peu de temps, les vingt-cinq papes qui gouvernèrent l'Eglise pendant cette période d'environ deux siècles, ont presque tous manifesté leur dévotion envers la Vierge immaculée par des actes en sa faveur; actes très nombreux, dont on trouve l'énumération détaillée dans une bulle, *Mulierem pulchram*, que Benoît XIV avait fait préparer, mais qui ne fut pas publiée. La plupart de ces actes sont d'ordre pratique. Les uns concernent directement le culte; ainsi, Léon X, Clément VII, Paul III, Sixte-Quint, Clément VIII, Paul V, Urbain VIII et Alexandre VII, favorisent l'extension de la fête ou en augmentent la solennité; ils approuvent des offices où le privilège est formellement honoré. Les mêmes papes et d'autres, comme Innocent VIII, Jules II, Adrien VI, saint Pie V, Grégoire XIII et Grégoire XV, autorisent soit l'érection d'autels et de chapelles, soit la fondation d'ordres religieux, de confréries et d'institutions pieuses en l'honneur ou sous le vocable de l'immaculée conception. Enfin, ce sont des indulgences accordées aux dévots de la Vierge sans tache, et parfois des faveurs extraordinaires, comme la faculté accordée par Léon X aux bénéficiers de l'Église de Molina, en Espagne, de célébrer une messe de minuit le 8 décembre, ou le privilége, concédé par Jules II au monastère des religieuses de l'immaculée conception de Tolède, et par Léon X à toutes les églises d'Espagne, de pouvoir, en cas d'interdit général, célébrer la messe en la fête de la Conception et pendant l'octave. Mais ces actes pontificaux d'ordre pratique sont d'un intérêt secondaire, comparés à d'autres qui se rapportent directement à la croyance et qui, pour cette raison, méritent d'être considérés de plus près.

1. *Léon X (1513-1521) : projet de définition.* — Les discussions qui se produisirent après la mort de Sixte IV, sous ses deux successeurs immédiats, Innocent VIII et Alexandre VI, voir col. 1125, déterminèrent ce dernier pontife à confirmer la constitution *Grave nimis* par la bulle *Illius qui*, 22 février 1502. Dix ans plus tard, après la réunion du XVIIIe concile œcu-

ménique, Vᵉ de Latran (1512-1517), Léon X eut l'idée d'y faire discuter le problème de la Conception de Marie. Il chargea le cardinal Cajétan de lui exposer son avis sur le sujet; telle fut l'occasion du *Tractatus de Conceptione beatæ Mariæ virginis ad Leonem X, P. M. in quinque capita divisus*, Rome, 1515. L'illustre dominicain explique c. I, comment on peut discerner ce qui est conforme ou non conforme à la foi. Il montre, c. II, que la doctrine de la conception ne rentre pas dans les objets qu'il faut croire de nécessité. Puis il distingue, c. III, deux manières de soutenir la préservation de la bienheureuse Vierge : en la faisant porter sur le seul péché originel, ou en l'étendant au delà, notamment à la dette du péché; il reconnaît qu'on peut admettre la première sans encourir le reproche d'hérésie, mais déclare la seconde contraire à la foi. Il s'efforce ensuite d'établir, c. IV, combien grande est l'autorité dont jouit la doctrine suivant laquelle la Vierge a été conçue dans le péché, *quam probabilis existat*, appuyée qu'elle est, dans le passé, par des autorités si graves et si nombreuses. Renvoyant pour plus ample information aux travaux de ses confrères, Jean de Torquémada et Vincent Bandelli, Cajétan se borne au témoignage de « quinze saints, » depuis saint Ambroise jusqu'à saint Vincent Ferrier. Enfin il apprécie, c. V, les arguments allégués par les champions du privilège; qu'ils aient pour eux le nombre, c'est un fait, s'il s'agit des docteurs récents : *Doctores tenentes beatam Virginem esse præservatam sunt numero infiniti, si ad modernos spectemus;* mais, en face des témoignages opposés des anciens et des saints docteurs, la probabilité qui sort de là est très faible, *valde exigua est.* Conclusion : au pape de choisir entre ces deux termes : « d'une part, quinze saints et les anciens docteurs en nombre incalculable; de l'autre, les modernes et la masse populaire qui les appuie de ses clameurs. »

Malgré la modération relative de l'affirmation doctrinale, ce mémoire n'était guère propre à encourager Léon X dans son projet : il n'y donna pas suite. Mais l'écrit de Cajétan ne passa pas inaperçu. Un dominicain de marque, maître du Sacré-Palais de 1542 à 1546, Barthélemy Spina (Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 126 sq.) publia, en 1526, un traité *De universali corruptione generis humani seminaliter propagati : utrum sit tenendum secundum fidem, omnes homines ab Adam seminaliter descendentes esse conceptos in originali peccato? Argumentum unicum pro negativa parte, multiplex autem confirmatio pro affirmativa.* Toute la thèse de Spina était dans ce sous-titre, où les mots *secundum fidem* sont à noter. Sauf à protester qu'il ne prétendait pas lancer contre les adversaires l'accusation d'hérésie formelle, l'auteur reprenait purement et simplement, en se servant des mêmes preuves, les positions de Vincent Bandelli; il concluait ainsi la 1ʳᵉ partie du traité : *Ex his omnibus cuique patere potest, quod prædictis conclusionibus in sacris litteris aperte contentis, et a sanctis doctoribus prædicatis, nullus potest contraria sentire vel dogmatizare, ABSQUE PRÆJUDICIO VERITATIS CATHOLICÆ FIDEI, ut patet.* Or, l'adversaire directement visé, ce n'était pas un défenseur du privilège, c'était Cajétan, entrepris pour cette concession faite dans le *Tractatus de Conceptione* et dans son commentaire sur la *Somme* de saint Thomas, Iª IIæ, q. LXXXI, a. 1 : « On peut, *sans préjudice pour la foi*, tenir que tous les hommes descendant d'Adam par voie de propagation séminale ne contractent pas *de fait* le péché originel, mais qu'ils y sont seulement soumis *de droit*, *sed solum quod sunt obnoxii*, c'est-à-dire qu'ils ont la dette et l'obligation de le contracter, étant donnée la façon dont ils sont engendrés. » En outre, la cinquième partie du traité renfermait une attaque directe et violente contre le pape Sixte IV, accusé, entre autres choses, d'avoir commis un abus de pouvoir en interdisant aux adversaires de l'immaculée conception d'attaquer cette opinion comme hérétique. Voir quelques propositions significatives dans Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 424, et un résumé développé de l'ouvrage dans Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1954 sq.

Ce ne fut pas tout. Huit ans plus tard, ayant eu connaissance de l'opuscule composé par Cajétan à la demande de Léon X, Spina publia un nouvel écrit : *Tractatus contra opusculum Cajetani de conceptione Virginis*, Venise, 1533. Il y réfute, d'après les mêmes principes et par les mêmes arguments, la position moyenne prise par le cardinal et les points qui s'y rattachent : *Opportunum judicavi pro veritatis et fidei zelo, per singula, prout falsitatem continent, eidem me, licet (ob brevitatem temporis) obiter et substantialia tantum percurrentem, opponere.* Enfin, un frère mineur espagnol, Louis de Carvajal, ayant fait imprimer à Séville, en 1533, un mémoire en faveur du privilège, *Declamatio expostulatoria pro immaculata conceptione Genitricis Dei Mariæ*, Spina lança contre cet écrit, en 1541, quinze objections à titre de réfutation : *Quindecim objectiones contra « Ludovici Carvajalii, Ord. Min. declamationem expostulatoriam pro immaculata conceptione.* » Le franciscain riposta en insérant un appendice dans une nouvelle édition de son livre faite à Paris en la même année : *Dilutio quindecim argumentorum, quæ adversus præsentem Declamationem quidam eidem Ludovico Parisiis objecit.* On y lit cette phrase à l'adresse du fougueux adversaire : *Non multum hic defatigor Spinæ satisfacere; ejus tamen supercilium in præcipitandis sententiis non possum satis mirari, præsertim in libellis illis, quos contra puritatem Virginis edidit.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 486.

La position intermédiaire que Spina reprochait à Cajétan d'avoir prise relativement à la conception de Marie, un autre dominicain la lui reprocha également, mais dans un sens opposé. Dans ses annotations sur les commentaires du cardinal, Ambroise Catharin l'attaqua, non pour avoir concédé qu'on pouvait sans danger pour la foi soutenir la pieuse croyance, mais pour avoir critiqué et rejeté cette croyance. Il soumit en particulier, les témoignages des « quinze saints » à une critique serrée, qui devait être reprise ensuite par d'autres théologiens, par exemple le cardinal Bellarmin dans son *Votum* du 31 août 1617, et Hippolyte Maracci, dans des écrits spéciaux. Catharin ne se contenta pas des susdites annotations; il publia en 1542, une seconde dissertation sur l'immaculée conception, *Disputatio altera*, qu'on peut considérer comme une réplique aux attaques de Barthélemy Spina.

Cajétan *Opuscula omnia*, Venise, 1594, t. II, tractatus primus; Catharin, *Annotatio doctissima* dans Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 317; Id., *Disputatio altera pro immaculata Dei Genitricis conceptione*, *ibid.*, p. 387; Hippol. Maracci, *Fides Cajetana in controversia Conceptionis beatæ virginis Mariæ ad libram veritatis appensa, et nulla inventa*, Lyon, 1659; *Id.*, *Vindicatio S. Catharinæ Senensis a commentitia revelatione eidem S. Catharinæ Senensi adscripta contra immaculatam conceptionem beatissimæ virginis Mariæ*, Pouzzoles, 1663.

2. *La question de l'immaculée conception au concile de Trente* (1546). — Quand les Pères abordèrent la doctrine du péché originel, le cardinal espagnol Pierre Pacheco, évêque de Jaën, profita de l'occasion pour demander, dans la séance du 28 mai 1546, qu'« on songeât à ce qu'il faudrait faire relativement à la conception de la bienheureuse Vierge; question qui s'impose maintenant que le saint Concile s'occupe du péché originel, et qui doit être tranchée. » *Actorum pars altera* p. 166. Quelques Pères souscrivirent à cette motion, mais la plupart jugèrent ou que la question devait être

renvoyée à un autre moment, ou même qu'elle ne devait être traitée en aucune façon. Les évêques dominicains, en particulier, se déclarèrent pour la négative; Pierre Bertano, évêque de Fano, insista en disant que la question était difficile et qu'elle entraînerait une longue discussion, puisque de part et d'autre on produisait des raisons et des autorités nombreuses. *Diariorum pars prima*, p. 65.

Quand le décret sur le péché originel fut soumis, le 8 juin, à l'examen des membres du concile, le cardinal Pacheco releva, dans le texte primitif du second canon, ces paroles relatives à l'universelle transmission de la faute originelle : *in omne genus humanum secundum communem legem*. Il désapprouvait ces paroles, par crainte qu'on ne semblât inclure dans le décret la bienheureuse Vierge, *ne includatur beata Virgo*. Aussi demandait-il qu'on ajoutât ce correctif : *nisi alicui Deus ex privilegio aliud dederit prout in beata Virgine*, ou, suivant la formule proposée par l'archevêque de Torrès (Sassari) : *a qua lege pie creditur beatam Virginem exemptam*. « Si l'on ne veut pas définir maintenant la doctrine de l'immaculée conception, qu'à tout le moins on ne la désapprouve pas, *ad minus non improbetur*. » Plus des deux tiers des membres de l'assemblée, y compris le premier président, cardinal del Monte, furent d'avis qu'il ne fallait pas comprendre la bienheureuse Vierge dans le décret, *non includendam quidem in hoc decreto beatam Virginem*, mais que, sur le point de sa conception, il fallait observer et renouveler la constitution de Sixte IV. *Acta*, p. 199, 203, 208.

Conformément à ce vote, une explication fut ajoutée à la suite des canons, pour déclarer qu'il n'entrait pas dans l'intention du concile de comprendre dans le décret la bienheureuse et immaculée vierge Marie, au sujet de laquelle on ne veut affirmer, pour le moment, rien autre chose que ce qui a été décrété par Sixte IV d'heureuse mémoire. *Diarium*, p. 75, 76. Le nouveau texte fut lu et discuté le 14 juin. Le cardinal Pacheco réclama et insista pour qu'on insérât dans le canon 2 les paroles : *nisi alicui*..., ou : *de qua pie creditur*..., alléguant que plus des deux tiers des Pères s'étaient prononcés dans ce sens. Une nouvelle discussion suivit, où vingt-quatre seulement soutinrent cette motion; les autres préférèrent s'en tenir, pour le fond, au texte de la déclaration, « bien que, suivant la remarque du secrétaire Severolus, la croyance du plus grand nombre fût en faveur du privilège, *quamvis PLURES essent qui crederent beatam Mariam conceptam fuisse sine peccato originali*. » *Diarium*, p. 76. Le texte, légèrement modifié, fut ratifié le 16 juin et promulgué solennellement le jour suivant, dans la Session V^e^. *Acta*, p. 233, 235, 238, 240.

Declarat tamen hæc ipsa sancta synodus, non esse suæ intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papæ IV sub pœnis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.	Cependant ce saint concile déclare qu'il n'entre point dans son intention de comprendre dans ce décret, relatif au péché originel, la bienheureuse et immaculée vierge Marie, mère de Dieu, mais qu'il faut observer *les constitutions* du pape Sixte IV, d'heureuse mémoire, et cela sous les peines édictées dans ces constitutions que le concile renouvelle.

Les constitutions renouvelées furent lues ensuite, et, par le fait même, elles sont nettement spécifiées : *Deinde leguntur extravagantes Sixti IV circa ipsam conceptionem : prima quæ incipit, CUM PRÆEXCELSA; secunda, quæ incipit, GRAVE NIMIS*, *Acta*, p. 223.

C'est d'après ces documents authentiques qu'il faut déterminer la réelle portée de la déclaration émise en faveur de la Vierge au concile de Trente. Qu'on ne puisse pas y voir une définition, même implicite, du glorieux privilège, la chose est évidente, puisque les Pères ont nettement et délibérément voulu le contraire; juridiquement parlant, ils ont laissé la question dans l'état où elle était auparavant. Mais si l'on tient compte, non pas seulement du texte officiellement approuvé, mais de la pensée des membres du concile, telle qu'elle se dégage de l'ensemble des débats, on ne peut pas douter que, pour la grande majorité, l'intention de ne pas comprendre la mère de Dieu dans le décret relatif au péché originel venait de la persuasion où ils étaient que, de fait, elle n'avait pas encouru ce péché. Par là s'explique l'interprétation donnée dans la bulle *Ineffabilis Deus* : « Par cette déclaration les Pères du concile de Trente ont *insinué* suffisamment, eu égard aux circonstances des temps et des lieux, que la très sainte Vierge est exempte de la tache originelle, et ils ont ainsi *fait comprendre* qu'on ne saurait légitimement rien tirer, soit de l'Écriture sainte, soit de la Tradition ou de l'autorité des saints Pères, qui s'oppose, en quelque façon que ce soit, à cette éminente prérogative de la Vierge. »

Les membres du concile servirent encore la cause de l'immaculée conception d'une autre manière, indirecte, il est vrai, mais réelle; ce fut en fixant la doctrine catholique sur plusieurs points dont l'exacte intelligence était de nature à faire disparaître divers obstacles. Ils déclarèrent quels étaient les effets propres du péché originel : perte pour Adam et pour ses descendants de la justice et de la sainteté qu'il avait reçues comme bien de famille, inimitié divine, mort corporelle et spirituelle, asservissement au démon, état de déchéance dans tout l'être. Ils déclarèrent que, si la concupiscence est parfois appelée par saint Paul *péché*, « ce n'est pas qu'elle soit vraiment et proprement péché dans ceux qui ont été régénérés, mais c'est parce qu'elle vient du péché et incline au péché. » Sess. V, can. 1, 2, 5. Denzinger-Bannwart, *Ench.*, n. 788, 789, 792. Ils déclarèrent que la justification comprend, dans l'ordre actuel, une sanctification et un renouvellement de l'homme intérieur; sanctification et renouvellement dont la grâce sanctifiante est l'élément essentiel. Sess. V, c. VII, *ibid.*, n. 799. Prises dans leur ensemble, ces déclarations n'ont pas seulement porté le coup de grâce à de vieilles théories qui obstruaient le chemin; elles ont, en outre, permis aux théologiens modernes d'expliquer le glorieux privilège d'une façon très simple, par la présence dans l'âme de Marie, dès son premier instant, de la grâce sanctifiante, directement opposée au péché originel en tant qu'il dit inimitié divine, mort ou souillure de l'âme, état d'injustice et d'iniquité spirituelle.

Quelques publications se rattachent, par leur origine, aux actes ou à la doctrine du concile. Quand Paul III institua une congrégation romaine pour s'occuper des travaux des Pères réunis à Trente, Barthélemy Spina en fut nommé membre; prévoyant que le problème de l'immaculée conception serait soulevé, il résolut de publier le traité, jusqu'alors manuscrit, de Jean de Torquémada. La mort ne lui permit pas de mener l'œuvre à bonne fin; son disciple, Jean Duimius de Catharo, le remplaça, mais le livre ne parut qu'en 1547. En réponse à cette publication, Catharin composa en 1551, pour défendre la pieuse croyance et la fête de la Conception, une troisième dissertation dont il fit hommage aux membres du concile. Un écrit du P. Nieremberg, *Exceptiones concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparæ Virginis expensæ*, Anvers, 1655, se relie au privilège, revendiqué pour la bienheureuse Vierge, sess. VI, can. 23, d'avoir pu éviter pendant sa vie entière tout péché, même véniel : *nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia*. Denzinger, n. 833. Le théologien espa-

gnol s'efforce de montrer que l'argument de tradition sur lequel repose la déclaration conciliaire n'a pas moins de valeur pour l'exemption du péché originel que pour l'exemption du péché véniel; ce qu'indiquent ces derniers mots du titre de l'ouvrage : *quibus non solum ejus actualis sanctitas, verum et justitia originalis confirmatur.*

Concilium Tridentinum, édit. S. Merkle, Fribourg-en-Brisgau, 1901, 1911 : t. I, *Diariorum pars prima*; t. V, *Actorum pars altera*; A. Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici Concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 112 sq., 130 sq., 136 sq., 142, 144 sq.; A. Kröss, S. J. *Die Lehre von der Unbefleckten Empfängniss auf dem Konzil von Trient*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Inspruck, 1904, p. 758; Mgr. Malou, t. I, p. 67 sq.; Ambroise Catharin, *Disputatio pro veritate immaculatæ conceptionis beatissimæ virginis Mariæ et ejus celebranda a cunctis fidelibus festivitate, ad sanctam synodum tridentinam*, Rome, 1551, dans Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 1.

3. *Saint Pie V (1566-1572).* — Trois actes de ce pontife ont un rapport spécial avec la doctrine ou le culte de l'immaculée conception.

a) Condamnation de la 73e proposition de Baius. — Cette proposition proscrite avec beaucoup d'autres dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus*, 1er octobre 1567, nous est déjà connue; mais il faut la reprendre sous la forme où elle se présente dans le texte courant. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1073.

Nemo, præter Christum, est absque peccato originali : hinc beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita, sicut et aliorum iustorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.	Personne, en dehors du Christ, n'est exempt du péché originel : la bienheureuse Vierge est donc morte à cause du péché qu'elle avait contracté d'Adam, et toutes les afflictions qu'elle a éprouvées ici-bas, ont été pour elle, comme pour les autres justes, des châtiments du péché actuel ou originel.

Le jugement de Rome fut loin d'être aussi tranchant que l'avait été celui des théologiens de la Sorbonne déclarant cette proposition *hérétique dans toutes ses parties.* Voir col. 1128. Les censures émises contre les assertions de Baius ne viennent qu'à la fin du document et sont énoncées en bloc, sans application particulière à chacune des assertions, dont on peut dire seulement qu'elle tombe sous quelqu'une ou quelques-unes des notes énumérées. La constitution *Super speculam Domini*, dans laquelle saint Pie V proclame, comme on le verra ci-dessous, la liberté des deux opinions relatives à la conception, nous interdit absolument de songer à la note d'hérésie ou même d'erreur théologique, en ce qui concerne la négation de la pieuse croyance, négation implicitement contenue dans la 73e proposition. Bien plus, on peut soutenir, et de fait on a soutenu que cette proposition fut simplement condamnée pour cette affirmation : *Toutes les afflictions des justes sont des châtiments de leurs péchés*, énoncée d'une façon générale dans la 72e proposition et appliquée à la bienheureuse Vierge dans la 73e. Voir la discussion de ce point dans l'art. Baius, t. II, col. 108 sq. Contentons-nous d'utiliser ici la conclusion émise en cet endroit : Il est au moins probable que la 73e proposition n'a pas été proscrite uniquement pour la raison générale indiquée, mais qu'elle l'a été aussi pour la façon absolue et irrévérencieuse dont la bienheureuse Vierge était enveloppée dans la déchéance commune. Sous ce rapport, cette proposition devenait téméraire, scandaleuse et offensante pour les oreilles pieuses. Aussi, parmi les actes de ses prédécesseurs relatifs à la pieuse croyance qui sont énumérés dans la bulle inédite *Mulierem pulchram*, Benoît XIV a-t-il compris la condamnation par saint Pie V de la 73e proposition. Mais cette condamnation ne modifia en aucune façon, dans l'ordre doctrinal, le degré de certitude dont jouissait cette croyance, juridiquement parlant. De même, la confirmation de l'acte de saint Pie V, d'abord par Grégoire XIII, bulle *Provisionis nostræ*, 24 janvier 1579, puis par Urbain VIII, bulle *In eminenti*, 13 mars 1641, n'ajouta rien à la portée dogmatique du premier document.

b) Réforme du bréviaire romain. — Par la constitution *Quod a nobis postulat*, 9 juillet 1568, saint Pie V promulgua un nouveau bréviaire, avec suppression de tous les autres, à moins qu'on ne pût invoquer en leur faveur un usage remontant à plus de deux cents ans ou une approbation pontificale expresse. Dans ce nouveau bréviaire la fête de la Conception figurait au calendrier et au propre des saints, sans octave et avec l'office de la Nativité, adapté comme jadis à la Conception par substitution d'un mot à l'autre. Les offices propres de Léonard de Nogarole, de Bernardin de Busti et autres, étaient par le fait supprimés; de même l'office contenu dans le bréviaire composé par le cardinal Quignonez sur la demande de Clément XII et publié à Rome, en 1535, avec l'approbation de Paul III. L'acte de saint Pie V doit être interprété d'après le but général que ce pape avait en vue, ce que Benoît XIV indique dans le document cité plus haut : « faire disparaître dans l'Église la diversité des divins offices et ramener à une seule et même formule l'expression des prières et des louanges adressées au Dieu qui est un, *et diversitatem divinorum in Ecclesia officiorum tolleret, et communionem illam uni Deo una et eadem formula preces et laudes adhibendi revocaret.* » La suppression des offices propres de la Conception ne fut qu'un détail dans une œuvre d'ensemble, le rétablissement de l'ancien office étant conforme aux règles générales dont les rédacteurs du nouveau bréviaire devaient s'inspirer. Rien n'indique que saint Pie V ait voulu rejeter ou désapprouver la croyance exprimée dans les offices supprimés; le contraire résulte même de ce fait, que les franciscains continuèrent, en vertu d'une concession spéciale, à se servir de l'office de Léonard de Nogarole et de la messe correspondante, *Egredimini.* Accordé par saint Pie V *vivæ vocis oraculo*, ce privilège fut confirmé et renouvelé par plusieurs de ses successeurs : Grégoire XIII, 9 juin 1583, Sixte-Quint, 3 mai 1588; Paul V, 21 juin 1609.

Pris dans son contenu, le nouvel office ne contenait rien qui exclût l'immaculée conception comme objet du culte; il l'incluait, au contraire. Les deux fêtes de la Vierge, Nativité et Conception, se trouvaient assimilées, puisque tout était commun; de là résultaient d'importantes conséquences. Si, dans l'antienne de *Magnificat* et au 8e répons des Matines, la naissance de Marie était proposée au culte des fidèles comme *vénérable* et comme *sainte*, il en était de même de la conception :

Gloriosæ virginis Mariæ NATIVITATEM DIGNISSIMAM *recolamus.*	*Gloriosæ virginis Mariæ* CONCEPTIONEM DIGNISSIMAM *recolamus.*
Sentiant omnes tuum juvamen quicumque celebrant tuam SANCTAM NATIVITATEM.	*Sentiant omnes tuum juvamen quicumque celebrant tuam* SANCTAM CONCEPTIONEM.

A l'époque de saint Pie V, qu'avait-on en vue en attribuant à la bienheureuse Vierge une naissance *sainte*? Incontestablement, une naissance supposant la sainteté proprement dite dans la Vierge naissant. L'identité du terme n'entraînait-elle pas le même sens quand il s'agissait de la conception?

Certaines expressions ne pouvaient s'entendre que de la naissance proprement dite, par opposition à la naissance métaphorique; celle-ci par exemple : *Hodie nata est beata virgo Maria* EX PROGENIE DAVID (1e

répons), ou cette autre : *NATIVITAS gloriosæ virginis Mariæ EX SEMINE ABRAHÆ, ORTÆ DE TRIBU JUDA.* Dites de la conception, ces expressions gardaient évidemment le même sens; elles s'appliquaient à la conception proprement dite, comme objet du culte. De là, une difficulté insurmontable pour ceux qui, jusqu'alors, avaient substitué au vocable de *Conception* celui de *Sanctification;* il fallut abandonner ce terme, comme l'observe le dominicain Thomas Campanella : *Nunc temporis non solum aliquæ Ecclesiæ, sed etiam Romana celebrat festum CONCEPTIONIS SANCTÆ sicut Nativitatis; et eadem encomia et laudes et prærogativas dat Conceptioni, quas Nativitati, ex præcepto Pii V et Gregorii XV. Quo præcepto etiam dominicani obligantur, et mutaverunt nomen SANCTIFICATIONIS in CONCEPTIONIS, et canunt officium de Conceptione ut de Nativitate. Tractatus de immaculata beatæ virginis conceptione,* cité par Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 357. Le dernier mot n'était pas encore dit, il est vrai; car l'acte de saint Pie V n'était directement que d'ordre disciplinaire et l'on pouvait, en outre, épiloguer sur l'interprétation de l'épithète: *sainte*, appliquée à la conception; mais tout cela ne menait qu'à une position de plus en plus difficile et précaire.

c) La bulle SUPER SPECULAM DOMINI. — Dans les débats soulevés au concile de Trente par l'affaire de la Conception, des évêques avaient signalé les inconvénients qui s'attachaient aux discussions publiques sur le sujet et demandé qu'ont les fît cesser, fallût-il imposer le silence aux uns et aux autres. Saint Pie V se préoccupa de remédier au mal. Dans une première bulle, publiée le 7 août 1570, il rappela les constitutions sixtines, interdit de les attaquer ou critiquer et enjoignit la fidélité aux prescriptions qu'elles contenaient. Sur les points controversés, il fallait de deux choses l'une : ou se taire, parti le plus sûr, ou se contenter d'exposer avec la modestie voulue ce qu'on estimait plus probable, sans réprouver l'opinion contraire. Trois mois plus tard, le 30 novembre, parut une autre constitution, *Super speculam Domini.* Le pontife y confirmait d'abord la liberté laissée à chacun de suivre au sujet de la conception de la bienheureuse Vierge l'opinion qu'il jugerait plus pieuse ou plus probable; de nouveau il sanctionnait les prescriptions édictées par Sixte IV et renouvelées au concile de Trente. Pour en assurer d'une façon plus efficace l'exacte observation, il ajoutait de nouvelles mesures, avec des peines graves en cas d'infraction. Désormais, « dans les sermons faits au peuple et dans toute réunion mêlée, où les deux sexes ont coutume de venir, personne ne devrait engager des discussions sur l'une ou l'autre des deux opinions, soit en établissant la sienne propre par des raisons ou par l'autorité des docteurs, soit en réfutant ou en attaquant l'opinion contraire. » Pareillement, « personne, sous un prétexte quelconque de piété ou de nécessité, ne devrait écrire ni dicter quoi que ce soit en langue vulgaire sur le même sujet. » Une réserve était faite en faveur des doctes : tant que le siège apostolique n'aurait pas défini l'une des deux opinions et condamné l'autre, il leur serait permis, *liceat viris doctis*, dans les discussions publiques propres aux académies et aux chapitres généraux ou provinciaux, ou encore dans des réunions composées de personnes capables de comprendre les choses, tout danger de scandale cessant, de discuter sur la matière controversée et d'affirmer ou d'attaquer par des arguments l'une ou l'autre opinion, à la condition de n'en traiter aucune d'erronée et d'observer tout ce qui avait été prescrit par le pape Sixte IV. En somme saint Pie V ne faisait que maintenir et confirmer les ordonnances sixtines, renouvelées au concile de Trente. Les mesures d'ordre pratique qu'il ajoutait tendaient à prévenir les scandales et à promouvoir la paix; elles valaient dans les circonstances, mais n'avaient évidemment, étant donnée leur nature, aucun caractère d'immutabilité.

Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu*, t. III, n. 1623, 1691 sq.; Plazza, *op. cit.*, Act. III, n. 213 sq.; Act. V, n. 93 sq.; J. Mir, *op. cit.*, c. IX et XI; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 70 sq., 141; Pierre de Alva, *Nodus indissolubilis*, Bruxelles, 1661, p. 643 sq.

4. *Paul V et Grégoire XV: décrets de 1617 et 1622.* — L'extraordinaire mouvement de dévotion qui se manifesta en Espagne au début du XVIIe siècle, provoqua une vive réaction de la part des adversaires. D'anciennes attaques furent rééditées, et d'autres ajoutées. Des informations envoyées à Rome nous apprennent que des propos de ce genre avaient cours : « Si le pape définissait cette opinion, elle n'en serait pas moins fausse et mensongère. Enseigner qu'il faut croire à la conception sans tache, c'est enseigner la manière de devenir hérétique. Affirmer que la bienheureuse Vierge a été conçue sans péché est une hérésie. Pour nous, nous voulons faire notre salut dans la foi de l'ancienne Église. » On disait encore que les papes avaient mal agi en permettant de célébrer la fête de la Conception et en l'enrichissant d'indulgences, car c'était porter les fidèles à l'idolâtrie.

Préoccupé par les scandales et les troubles que de tels propos excitaient, Philippe III résolut de recourir au souverain pontife et de lui demander de couper le mal par la racine en tranchant définitivement la question. Il envoya donc auprès de Paul V, en 1617, le R. P. Placide de Tosantès, jadis supérieur général des bénédictins espagnols. C'est à cette occasion qu'eut lieu au Quirinal, le 31 août de la même année, la congrégation solennelle du Saint-Office où le cardinal Bellarmin prononça le *Votum*, dont il a été déjà parlé. Il résuma son avis dans cette proposition : « On peut définir pour tous les fidèles l'obligation de tenir pour pieuse et sainte la croyance en la conception sans tache de Marie, en sorte que désormais, il ne soit plus permis à personne d'admettre ou de dire le contraire sans témérité, scandale ou soupçon d'hérésie. » Le cardinal jugeait opportun, et même nécessaire d'en venir là : *Dico expedire definire, imo necessarium id nunc fieri.* A supposer qu'on ne voulût pas maintenant de définition formelle, il faudrait au moins prescrire à tous les ecclésiastiques, séculiers et réguliers, de réciter l'office de la Conception comme l'Église le récite; de la sorte, en effet, on arriverait au but sans définition, *sic enim sine definitione haberetur intentum.*

Paul V ne crut pas devoir aller aussi loin. Dans la constitution *Sanctissimus*, publiée le 12 septembre, il se contenta de prescrire à tous « de ne plus se permettre à l'avenir, dans les prédications, les leçons, les conclusions et autres actes de toute nature, d'affirmer publiquement, jusqu'à définition ou dérogation de la part de Sa Sainteté ou du siège apostolique, que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel. » Par contre, on pouvait affirmer la pieuse croyance, mais à la condition de ne pas attaquer l'opinion adverse ni même d'en traiter. Le pape ajoutait que, par ces dispositions, il n'entendait pas réprouver l'opinion opposée au privilège ni lui causer préjudice; elle restait, spéculativement et doctrinalement, dans le même état qu'auparavant. L'acte de Paul V était donc d'ordre disciplinaire et avait uniquement pour but la paix et la concorde.

Le roi d'Espagne remercia le souverain pontife et les cardinaux du Saint-Office, tout en insinuant un mot de regret sur le caractère de demi-mesure que présentait le décret. L'événement justifia ses craintes et la remarque faite par le cardinal Bellarmin que sans une définition formelle ou équivalente, toute mesure

serait inefficace. Les disputes continuèrent et Philippe III envoya, en septembre 1618, une nouvelle ambassade, plus solennelle que la première. L'orateur choisi fut un ancien ministre, général des franciscains, Antoine de Tréjo, évêque de Carthagène. Parvenu à Rome sur la fin de décembre, il plaida pendant deux années, dans une suite de discours soignés et solides, la cause dont il était chargé. Paul V étant mort le 28 janvier 1621 et Philippe III le 31 mars suivant, le nouveau roi d'Espagne, Philippe IV, renouvela les instances auprès du nouveau pape. Le résultat ne fut pas encore la définition souhaitée, mais Grégoire XV ajouta quelque chose aux mesures édictées par son prédécesseur. A la suite d'une congrégation générale du Saint-Office, il publia, le 4 juin 1622, la constitution *Sanctissimus*. La défense d'affirmer que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, était étendue aux sermons et aux écrits *privés;* à moins de permission spéciale obtenue du Saint-Siège, on ne devrait plus du tout traiter de cette opinion. En outre, suivant le conseil donné par Bellarmin en 1617, ordre était donné à tous les ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, de fêter la conception de Marie comme l'Église romaine, c'est-à-dire « de ne pas employer d'autre terme que celui de *Conception* à la messe et dans l'office divin, public ou privé. » C'était, pour les adversaires du privilège, la mise au silence. Grégoire XV fit cependant une exception en faveur des dominicains; il leur permit, le 28 juillet, de traiter de la conception de la bienheureuse vierge Marie et de discuter sur ce sujet dans des conférences ou entretiens privés, mais seulement entre eux, et non pas en présence ou avec d'autres, *inter se duntaxat, et non inter alios aut cum aliis.*

Luc Wadding, Πρεσβεία *sive Legatio Philippi III et IV, catholicorum regum Hispaniarum, ad SS. DD. NN. Paulum PP. V et Gregorium XV, de definienda controversia immaculatæ conceptionis beatæ virginis Mariæ, per Ill. et Rev. Dom. D. Fr. Antonium a Trejo, episc. Carthag., ex ordine Minorum*, Louvain, 1624; Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 17-347 (actes de la même ambassade); L. Frias, *España por la definición dogmatica*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, num. extraord., p. 96; Id., *Felipe III y la inmaculada concepción. Instancias a la santa Sede por la definición del misterio, Ibid.*, sept. 1904 à sept. 1905; *Devoción de los Reyes de España a la inmaculada concepción, Ibid.*, sept. 1918, janv. 1919; J. Mir, *op. cit.*, c. XXII, p. 410 sq.; H. Maracci, *Polyanthea Mariana*, sect. V, c. XIII, § 8, dans Bourassé, *Summa aurea*, t. XI, col. 959 sq.; Plazza, *op. cit.*, Act. V, n. 124 sq.; X.-M. Le Bachelet, *Ven. servi Dei Roberti cardinalis Bellarmini de immaculata beatæ Mariæ virginis conceptione Votum*, Paris, 1905; cf. *Études*, Paris, 1904, t. CI, p. 656 : *Le « Votum Bellarmini » sur l'Immaculée conception.*

5. *Alexandre VII : bulle* SOLLICITUDO OMNIUM ECCLESIARUM *(1661).* — Malgré les résultats obtenus, le roi d'Espagne et son peuple n'étaient pas satisfaits. Après l'avènement d'Urbain VIII (1623), Philippe IV revint à la charge, et d'autres princes joignirent leurs instances aux siennes : Sigismond, roi de Pologne; Ernest de Bavière, archevêque de Cologne; Wolfgang Guillaume, comte palatin du Rhin; Maximilien, duc de Bavière; Léopold, archiduc d'Autriche; l'empereur lui-même, Ferdinand II, en 1624. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. XVII, 359. Dans sa réponse au roi de Pologne, le pape ne se montra pas disposé à marcher de l'avant : « Les causes qui ont empêché jusqu'ici de trancher la controverse nous engagent également à ne pas accéder, pour le moment, à vos demandes; elle ne brille pas encore dans notre esprit, la lumière du Saint-Esprit, qui seule peut dévoiler aux hommes ce mystère céleste. *Nondum enim Spiritus sancti lux pontificiæ menti affulget, cœleste hoc arcanum hominibus detegens. Ibid.*, p. 361. Appelés à se prononcer sur le mémorial envoyé par Philippe IV, les cardinaux du Saint-Office jugèrent, le 28 janvier 1627, que les prédécesseurs d'Urbain VIII s'étaient avancés à un tel point qu'on se trouvait en face de cette alternative : *vel quæstionem definire, vel æquipollentia definitioni statuere*, définir la question, ou faire quelque chose d'équivalent, *Ibid.*, p. 362. Urbain VIII en resta là.

Un document qui a donné lieu à de vives discussions se rapporte à la dernière année du même pontife. C'est un décret du Saint-Office qui aurait été porté le 20 janvier 1644, mais ne serait devenu public que trois ans plus tard : *Decreverunt quod, quando agitur de tribuendo titulo* IMMACULATÆ CONCEPTIONI *beatæ Virginis, nullo modo permittatur, sed solum dicatur conceptio* IMMACULATÆ VIRGINIS. « On ne doit pas permettre d'attribuer le titre d'*immaculée* à la *conception* de la bienheureuse Vierge; il faut dire seulement : Conception de la bienheureuse *Vierge immaculée.* »

L'authenticité de ce décret a été contestée, mais d'une manière assez arbitraire, par beaucoup de défenseurs du privilège, son autorité l'a été davantage encore, et non sans quelque fondement, car on reconnaît communément qu'il n'a été ni approuvé ni confirmé par l'autorité pontificale, et les circonstances dans lesquelles il fut porté restent obscures. Roskovány, t. II, p. XXI, XXV. Comme jusqu'alors la fête était officiellement désignée sous le titre de *Conception*, les membres du Saint-Office, se plaçant sur le terrain strictement juridique, ont pu être d'avis de maintenir ce titre, mais, dans les conjonctures, le décret pouvait devenir, et il devint réellement, une arme entre les mains des adversaires; sous le pontificat d'Innocent X (1644-1655), les agents du roi d'Espagne paraissent s'être heurtés contre cet obstacle. L. Frias, *España por la definición dogmática*, dans *Razón y fe*, 1904, num. extraord., p. 108. Là est aussi la raison d'être des écrits composés alors pour défendre le titre d'*immaculée conception*, en particulier ceux d'Antoine Calderon, chanoine de Tolède, et du jésuite français Théophile Raynaud, cités dans la bibliographie.

A l'avènement d'Alexandre VII, en 1655, la situation se modifia. Dès la première année de son règne ce pape avertit le Maître du sacré palais de ne pas inquiéter les auteurs qui se serviraient dans leurs écrits des termes d'*immaculée conception;* il autorisa, entre autres, l'impression d'un ouvrage composé par un professeur du Collège romain, le P. Martin de Esparza Artieda, et intitulé : *Immaculata Conceptio beatæ Mariæ virginis deducta ex origine peccati originalis*, Rome, 1655. Encouragé par ces débuts, le roi d'Espagne fit partir pour la cour pontificale, en 1659, un nouvel envoyé, Louis Crespi de Borgia, évêque de Plasencia, avec mission de solliciter, non plus une définition formelle du privilège, mais une déclaration qui fixât d'une façon nette et authentique l'objet du culte, comme se rapportant à la conception même de Marie, en tant qu'exempte de toute tache du péché originel au premier instant de son existence. Cette fois, les efforts furent couronnés d'un plein succès; ils aboutirent à la célèbre constitution *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, 8 décembre 1661.

Alexandre VII commence par rappeler « le sentiment de dévotion ancien déjà, *sane vetus est*, dont les fidèles font preuve envers la bienheureuse vierge Marie en croyant que son âme, dès le premier instant de sa création et de son infusion dans le corps, a été, par une grâce et un privilège spécial de Dieu, en vertu des mérites de Jésus-Christ son fils, rédempteur du genre humain, pleinement préservée de la tache du péché originel, et en célébrant *dans ce sens*, avec beaucoup de solennité, la fête de sa conception. » Il parle ensuite des progrès que ce culte n'a cessé de faire depuis les constitutions émises par Sixte IV et confirmées par le concile de Trente; puis, des diverses mesures prises

par les papes pour maintenir la paix dans l'Église et protéger cette dévotion contre les attaques dont elle avait été l'objet. « Voulant donc, à l'exemple des pontifes romains nos prédécesseurs, favoriser ce sentiment de piété et cette dévotion louable des fidèles, non moins que la fête et le culte qui s'y rattachent et qui ont été invariablement en usage dans l'Église romaine depuis l'époque où ils furent institués; voulant aussi promouvoir ce sentiment de piété et cette dévotion qui consistent à vénérer et à fêter la bienheureuse Vierge préservée du péché originel par une grâce prévenante du Saint-Esprit; désirant conserver dans le troupeau de Jésus-Christ l'unité de l'esprit dans le lien de la paix et, à cet effet, calmer les dissensions et les querelles et écarter les scandales..., nous renouvelons les constitutions et les décrets publiés par nos prédécesseurs, notamment par Paul V et Grégoire XV, en faveur de la croyance tenant que l'âme de la bienheureuse vierge Marie, au moment de sa création et de son infusion dans le corps, a été ornée de la grâce du Saint-Esprit et préservée du péché originel, et en faveur du culte et de la fête qui sont célébrés, conformément à cette pieuse croyance, en l'honneur de la Conception de la même Vierge, mère de Dieu. »

Viennent ensuite les peines édictées contre ceux qui enfreindraient ces prescriptions, avec mise à l'index des livres « dans lesquels soit la pieuse croyance, soit la fête ou le culte susdit seraient révoqués en doute, ou dans lesquels on trouverait des écrits, des assertions, des sermons, des traités, des disputes qui seraient contraires d'une façon quelconque à cette croyance, cette fête et ce culte, soit que ces livres aient été publiés depuis le décret déjà cité de Paul V, soit qu'on les publie dans la suite. » En même temps, Alexandre VII maintenait la défense, portée par Sixte IV, d'affirmer que les partisans de l'opinion contraire tombent dans l'hérésie ou dans un péché grave, l'Église romaine et le siège apostolique n'ayant pas encore décidé la question, pas plus que lui-même n'entend et ne veut la décider.

Telle est, dans ses grande lignes, la bulle *Sollicitudo*, acte parfaitement authentique et qui ne laissait nullement la question dans le même état qu'auparavant, comme le montre fort bien le P. Jean Everard Nidhard, plus tard cardinal, dans son *Examen theologicum.* Acte d'une grande portée, moins par les dispositions d'ordre disciplinaire que par la détermination précise de l'objet de la croyance et du culte, tel qu'il était compris par la masse des fidèles et par l'Eglise romaine. Sous ce rapport, la bulle *Sollicitudo* marque la seconde grande étape dans l'attitude du magistère ecclésiastique à l'égard de l'immaculée conception de Marie. Vincent Passari, théologien jésuite de Palerme, écrivant quelques années plus tard, posait cette question dans un appendice portant directement sur la constitution d'Alexandre VII : Peut-on, désormais, considérer la doctrine de l'immaculée conception de la mère de Dieu comme vérité de foi définie? et il répondait, à bon droit, dans un sens négatif, q. III, n. 6. Ensuite, pour déterminer quel degré de certitude lui convenait, il prenait comme terme de comparaison ou plutôt d'assimilation, deux autres prérogatives de la bienheureuse Vierge : son assomption et la sainteté de son âme au jour de la Nativité, q. IX, dico 2° et 3°. C'était aller trop loin et trop vite. Alexandre VII avait fixé, il est vrai, l'objet du culte de la Conception, mais cette fête n'était pas encore d'obligation pour l'Église universelle, comme celles de l'Assomption et de la Nativité. Du jour où un autre pape prendrait cette mesure, l'assimilation vaudrait pleinement, et la certitude de la conception sans tache serait pratiquement acquise : troisième étape, qui devrait être bientôt franchie.

Benoit XIV, bulle inédite *Mulierem pulchram*, publiée d'abord par Ant. Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1856, part. II, p. 835, puis par Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 461, et par Mgr Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento*, Rome, 1905, t. II, p. 6; Plazza, *op. cit.*, Act. V, n. 43 sq., 170 sq.; Passaglia, *op. cit.*, t. III, n. 1695 sq., 1721; Mgr. Malou, *op. cit.*, t. I, p. 26 sq.; t. II, p. 313 sq.; J. Mir, *op. cit.*, c. XXII et XXVI; Ant. Calderon, *Pro titulo Immaculatæ Conceptionis beatæ Mariæ virginis adversus duos anonymi libellos*, Madrid, 1650; Théophile Raynaud, (sous le pseudonyme d'Amédée Saly), *Dissertatio de retinendo titulo Immaculatæ Conceptionis Deiparæ Virginis*, Cologne, 1651, dans les *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. VII, p. 309; Jean Éverard Nidhard, *Examen theologicum quatuor propositionum quorumdam authorum anonymorum, quibus aspergunt maculam cultui, festo, objecto et sententiæ piæ de immaculata sanctissimæ Dei matris Virginis conceptione, nec non Constitutioni S. D. N. Alexandri VII, octavo Decemb. anni 1661 in ejusdem favorem expeditæ*, Madrid, 1665; Vincent Fossari, *Immaculata Deiparæ conceptio theologicæ commissa trutinæ, ad dignoscendum et firmandum certitudinem ejus... Præmissa est Trutina brevis, et subjuncta Appendix de bulla novissima Alexandri VII Pontificis Maximi*, Lyon, 1666.

III. D'ALEXANDRE VII A PIE VI (1667-1799). *TRIOMPHE DÉFINITIF DU CULTE.* — Cette période n'est en somme, qu'une continuation de la précédente : le même mouvement de dévotion se manifeste par des témoignages semblables à ceux que nous avons déjà rencontrés; les mêmes problèmes occupent les théologiens; les mêmes instances sont faites par les rois d'Espagne auprès du saint-siège pour obtenir une définition. Les particularités qui méritent d'être signalées se rapportent á des attaques spéciales contre la croyance ou à certains actes du magistère, dont le principal est la consécration définitive de la fête de la Conception.

1° *Attaques nouvelles.* — La pieuse croyance avait eu jusqu'ici deux sortes d'adversaires : ceux du dehors comme les protestants, et ceux du dedans, c'est-à-dire la minorité qui, dans l'Église catholique, n'admettait pas le glorieux privilège. Les jansénistes renforceront désormais les rangs de l'opposition. En outre, au XVIIIe siècle, Muratori suscitera une controverse spéciale par ses attaques violentes et obstinées contre ce qu'il appellera « le vœu sanguinaire. »

1. *L'opposition janséniste.* — Il n'y a pas lieu de s'étonner si les disciples de Jansénius († 1638) ont été des adversaires francs ou sournois, de l'immaculée conception; dans son *Augustinus, De statu naturæ lapsæ*, l. I, c. IX sq., Rouen, 1643, t. II, p. 89, le maître avait exposé, sur la transmission du péché originel par la concupiscence inhérente à toute génération naturelle, des vues qui ne lui permettaient pas d'admettre la pieuse croyance. Voir JANSÉNISME. Aussi, parlant, l. IV, c. XXVI, p. 273, de la 73e proposition de Baius, condamnée par saint Pie V, il a soin d'insinuer que l'affirmation de la conception maculée n'a pas été condamnée comme fausse, mais comme offensante; ce qui, du reste, est nettement formulé dans l'*Index rerum*, au mot *Conceptio : Doctrina de conceptione maculata Mariæ perturbavit Hispaniam, ideoque proscripta est, non ut falsa, sed ut offensiva.*

L'opposition janséniste se manifesta particulièrement en France pendant les trente dernières années du XVIIe siècle. A l'instigation de Jean de Launoy, son ami et conseiller, un docteur Marais, chargé de faire le discours d'usage au collège d'Harcourt, le 8 décembre 1672, profita de la circonstance pour battre en brèche le privilège. Il y eut scandale, et, sur l'injonction de l'Ordinaire, l'orateur dut se rétracter et faire amende honorable á l'archevêché le jour de saint Étienne, en présence des délégués de la faculté, de la nation de Normandie et du chapitre de Notre-Dame.

Baudrand, *La conception de Notre-Dame*, ms. de la bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice, cité par Mgr Péchenard, *L'immaculée conception et l'ancienne université de Paris*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1905, t. XLI, p. 401.

Bientôt ce fut une attaque moins directe, mais plus dangereuse. Sur la fin de 1673 parut à Gand un petit livre : *Monita salutaria beatæ virginis Mariæ ad cultores suos indiscretos*, ou, suivant le titre de la traduction française, faite par dom Gerberon et publiée à Lille l'année suivante : *Avertissements salutaires de la bienheureuse vierge Marie à ses dévots indiscrets.* L'auteur des *Monita* était un jurisconsulte de Cologne, Adam Widenfelt, qui avait eu des rapports avec les jansénistes des Pays-Bas. Voir ALEXANDRE VIII *(Propositions condamnées par lui)*, t. I, col. 760. Or, dans le *Monitum* XVIII, la bienheureuse Vierge était censée dire : « *Non est pulchra dilectio quæ est contentiosa*, un amour contentieux n'est pas un bon amour. Abstenez-vous de disputer et de vous mordre les uns les autres au sujet de mes perfections et prérogatives, car il n'en résulte que ruine spirituelle pour les auditeurs. Et pourquoi prétendre décider ce qui n'a été ni révélé par Dieu ni défini par l'Église. Dispensez *avec droiture la parole de la vérité*, mais *fuyez les discours profanes et vains.* » L'immaculée conception n'était pas exprimée, mais personne ne se méprit sur la réelle portée de ces paroles, comme on le voit par les nombreuses réfutations du libelle, par exemple, celle du théologien François Louis Bona, *Defensio beatæ virginis Mariæ et piorum cultorum illius*, c. XVIII.

Il y eut une autre réponse, courte, mais particulièrement intéressante. Bourdaloue prêcha le 15 août 1674 son second sermon pour la fête de l'Assomption, « sur la dévotion à la Vierge ; » il y inséra ce passage significatif : « On a traité de zèle indiscret, celui que fait paraître le peuple chrétien à défendre certains privilèges de Marie. Privilèges de grâce dans son immaculée conception, privilèges de gloire dans sa triomphante assomption ; bien d'autres dont je n'entreprends point de faire ici le dénombrement, et qu'on s'est aussi contenté de nous marquer sous des termes généraux, en les rejetant. Mais moi, voici encore, et sur le même principe, comment je raisonne : car, puisque nous reconnaissons Marie pour mère de Dieu, de tous les privilèges propres à rehausser l'éclat de cette maternité divine, y en a-t-il un seul que nous ne devions être disposés à lui accorder, ou, pour mieux dire, y en a-t-il un seul que Dieu lui-même ne lui ait pas accordé? Si Dieu ne nous les a pas tous également révélés; si nous n'avons pas sur tous la même certitude, et si tous ne sont pas dans le christianisme des points de foi, n'est-ce pas assez pour les attribuer à cette Vierge que, sans préjudicier aux droits de Dieu, ce soient des privilèges convenables à la dignité de mère de Dieu? n'est-ce pas assez que ce soient des privilèges reconnus par les plus savants hommes de l'Église, autorisés par la créance commune des fidèles, appuyés, sinon sur des preuves évidentes et des démonstrations, au moins sur les plus fortes conjectures et les témoignages les plus solides et les plus irréprochables? » *Œuvres complètes*, Lyon, 1864, t. IV, p. 514.

En 1676, Jean de Launoy entra personnellement en scène par la publication d'un livre intitulé : *Præscriptiones de conceptu beatæ Mariæ virginis*, en latin et en français, reproduit d'après la seconde édition, *aucta et emendata*, Paris, 1677, dans les *Opera omnia*, Cologne, 1731, t. I, p. 9-43. L'épigraphe, emprunté à la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon : *Virgo regia falso non eget honore*, indiquait dans quel esprit l'ouvrage avait été composé. Un avis au lecteur n'était pas moins expressif : « Pour entendre la matière de la conception de Notre-Dame par rapport à la définition qu'on en pourrait faire dans l'Église, il faut peser et se mettre devant les yeux certaines prescriptions, pour parler aux termes de Tertullien, qui a donné ce nom à quelqu'un de ses livres. » La différence était que Tertullien prescrivait en faveur du christianisme, tandis que Jean de Launoy prétendait prescrire contre l'immaculée conception d'après la sainte Écriture, la tradition des treize premiers siècles et celle de l'Église romaine, le sentiment des théologiens et l'objet propre de la fête de la Conception. L'argument général revenait à ceci : L'Église catholique a cru pendant treize siècles que Marie a contracté le péché originel au moment de sa conception ; c'est dans ce sens qu'elle se serait prononcée, si elle avait alors défini la question ; il est donc impossible que, maintenant, elle donne une autre définition. Mais le fondement de cette argumentation était ruineux : L'ancienne Église, prise dans son ensemble, n'a pas réellement cru que Marie ait contracté le péché originel. Les textes invoqués ne prouvent pas la thèse, même ceux qui sont authentiques et rapportés fidèlement, ce qui n'est pas le cas pour tous, comme l'ont montré de nos jours Perrone, *De immaculato B. V. Mariæ conceptu*, Rome, 1847, part. I, *Conclusio*, et, du temps même de Launoy, l'abbé Trevet dans une réfutation louée par Benoît XIV, *De festis*, l. II, c. XV, n. 12. Ce dernier auteur signale le sans-gêne avec lequel le théologien janséniste traitait les documents qui l'embarrassaient ; sous prétexte que la partie du décret du concile de Trente sur le péché originel, où Marie est déclarée hors de cause, ne se trouve pas dans quelques éditions du concile de Trente, il n'a pas craint d'y voir un texte apocryphe, ajouté après coup.

Une nouvelle levée de boucliers eut lieu sur la fin du siècle. Bourdaloue ayant repris, le 8 décembre 1692, son ancien sermon sur la dévotion à la Vierge, Adrien Baillet répliqua, l'année suivante, en publiant à Paris sous ce titre : *De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, un écrit qui confirmait, en l'aggravant encore, la doctrine des *Monita salutaria.* Des mémoires furent adressés à la Sorbonne ; le livre fut censuré. A Rome, il fut mis à l'Index, le 17 septembre 1695. De son côté, Bourdaloue eut une fois encore l'occasion d'affirmer la pieuse croyance, dans son sermon *sur la conception de la Vierge*, prêché devant le roi et la cour le 9 décembre 1697. Avant de passer aux instructions morales qu'il voulait tirer du mystère, il rappela le fondement dernier du privilège, la maternité divine : *de qua natus est Jesus;* l'exception à la loi du péché posée, à ce titre, en faveur de Marie par saint Augustin : *Excepta virgine Maria;* la déclaration du concile de Trente ; puis il ajouta : « Or, le saint concile n'ayant pas voulu la confondre avec le reste des hommes dans la loi générale du péché, qui serait assez téméraire pour l'y envelopper? Tel est aussi le motif pourquoi l'Église, conduite par l'Esprit de Dieu, a institué cette fête particulière sous le titre de la *Conception de Marie.* Elle prétend honorer la grâce privilégiée et miraculeuse qui sanctifia la mère de Dieu dès le moment qu'elle fut conçue. » *Œuvres complètes*, Lyon, 1864, t. IV, p. 371.

Les jansénistes n'eurent pas seulement pour adversaires des théologiens et des orateurs ; l'enseignement officiel leur était contraire. La pieuse croyance avait sa place dans les catéchismes, comme on l'a déjà vu ; elle la garda, notamment à Paris, où l'attaque se faisait plus vivement sentir. Le *catéchisme ou abrégé de la foi*, que François de Harlay avait fait dresser en 1685, fut approuvé en 1742 par Christophe de Beaumont, réédité en 1772 et conservé jusqu'en 1792. Il contenait, au supplément, un chapitre *pour la conception;* le privilège y était affirmé et fondé principalement sur ces deux raisons : « qu'il était peu convenable que la

mère de Dieu ait été un seul moment esclave du démon, » et « que nous avons bien des raisons pour croire que Dieu a fait plus de grâces à la sainte Vierge qu'à saint Jean-Baptiste, qui fut sanctifié dans le sein de sa mère. » La même doctrine se retrouve dans d'autres livres du même genre, spécialement dans le *Rituel* publié en 1786, par Mgr de Juigné; l'immaculée conception y est présentée comme une croyance ayant la faveur de l'Église. Cette affirmation et celle de l'Assomption corporelle de la sainte Vierge déplurent aux jansénistes; ils reprochèrent au prélat « de donner comme une espèce de dogme de foi ces deux opinions laissées arbitraires dans l'ancien *Rituel*, conformément aux décisions de plusieurs papes et du concile de Trente. » *Suite des Mémoires de Bachaumont*, an. 1787. Comme si, depuis lors, il n'y avait pas eu d'autres papes et d'autres décisions!

Un seul fait pourrait étonner, si on l'appréciait en dehors des circonstances du temps et du lieu. Par deux fois, les rois d'Espagne, Charles II en 1699 et Philippe V en 1732, sollicitèrent vainement Louis XIV et Louis XV de seconder leurs démarches en cour de Rome pour obtenir la définition du glorieux privilège. Mais il suffit de lire la réponse des rois de France pour comprendre que leur réserve ne vint pas d'un manque de sympathie ou de zèle à l'égard de la cause de Notre-Dame. « Non seulement, écrivait Louis XIV, le 5 novembre 1699, nous reconnaissons toutes les plus hautes prérogatives dans la mère de Dieu, nous souhaitons encore que ces pieux sentiments fussent communs à tous les chrétiens. Notre royaume est sous sa protection. L'Université de Paris, a, de tout temps, signalé son zèle pour la gloire de la sainte Vierge. C'est cette même Université qui soutint ardemment le mystère de l'immaculée conception lorsqu'il fut le sujet des plus grandes disputes des siècles passés. Ainsi notre dévotion particulière, l'opinion constante des plus sages et des plus éclairés théologiens de notre royaume, nous obligent à croire le saint mystère et nous feraient voir aussi avec plaisir qu'il fût un point de foi pour toute l'Église. Mais c'est à elle seule de décider sur de semblables matières. Les papes et les conciles ont été également retenus sur l'article de la conception immaculée. Il faut croire que Dieu veut que ce mystère demeure encore caché, et peut-être que le même zèle que l'on apporterait à presser une décision ne servirait qu'à faire renaître les anciennes disputes, heureusement détruites, et produire de nouveaux troubles dans l'Église. » La réponse de Louis XV en 1732 fut équivalente pour le fond.

L'affirmation que « c'est *à elle seule* (l'Église) de décider sur de semblables matières, » peut très bien se rattacher aux doctrines propres de l'Église gallicane. En tout cas, les principes émis par les évêques dans les quatre articles de l'assemblée de 1682, ne les disposaient pas à recourir, pour la solution du problème, à l'intervention personnelle du pontife romain. En ce sens, il est vrai de dire avec M. Lesêtre, *op. cit.*, p. 151 sq. : « C'étaient donc des considérations étrangères à la question même de l'immaculée conception qui empêchèrent les rois de France d'intervenir pour en obtenir la définition dogmatique. »

H. Lesêtre, *L'Immaculée Conception et l'Église de Paris*, c. III, p. 136 sq.; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 487 sq.; M. Lauras, S. J., *Bourdaloue, sa vie et son œuvre*, Paris, 1881, t. II, p. 477-500; François Louis Bona, *Defensio beatæ virginis Mariæ et cultorum illius contra libellum intitulatum: Monita salutaria, a S. Sede et S. Tribunali Hispaniarum prohibita, et contra Epistolam apologeticam pro iisdem...*, Mayence, 1674; [abbé Trevet], *Refutatio libri editi a. 1676 sub nomine: Præscriptiones de conceptu Deiparæ*, 1700; en français. *Réfutation d'un Libelle imprimé l'an MDCLXXVI, qui a pour titre : Prescriptions touchant la conception de Notre-Dame*, Rouen, 1709; Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 427 sq., 666 sq. (bibliographie relative aux *Monita salutaria*).

2. *La controverse du « vœu sanguinaire. »* — En 1714, parut à Paris, sous le pseudonyme de *Lamindus Pritanius*, un livre ayant pour titre : *De ingeniorum moderatione in religionis negotio.* L'ouvrage avait été composé deux ans plus tôt à Modène, et l'auteur réel était le célèbre Louis Antoine Muratori (1672-1750). Parlant, l. II, c. VI, de superstitions qui commençaient à s'introduire sous le voile de la piété, il attaquait vivement ceux qui ne se contentaient pas de défendre par la plume et par le raisonnement l'immaculée conception de la mère de Dieu, chose qu'il déclarait louable, mais qui s'engageaient encore par serment et par vœu à donner pour la même cause leur sang et leur vie : *Novitium certe martyrum genus, quod nusquam maiores nostri somniarunt, nunquam posteri nostri, si quidpiam sapiunt, probent.* Nous ne devons pas répandre notre sang pour nos opinions, mais pour des vérités divinement révélées et pour des lois très saintes; or, quelle que soit la persuasion qu'on ait de la conception sans tache de la mère de Dieu, ce n'est là qu'une opinion humaine et sujette à l'erreur, tant que le Saint-Siège et l'Église n'auront pas déclaré que cette doctrine est suffisamment fondée sur l'ancienne tradition et la révélation divine.

Il y eut des réfutations; en réponse, Muratori publia en 1740, sous le nom d'*Antonius Lampridius*, un ouvrage portant directement sur le point controversé : *De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in honorem immaculatæ conceptionis Deiparæ emissi.* C'était le développement de la thèse précédemment soutenue. Le vœu de défendre l'immaculée conception de Marie jusqu'à l'effusion de sang est inspiré par une piété mal éclairée; il est imprudent, téméraire, gravement coupable. On ne peut faire un tel vœu que pour la défense de vérités absolument certaines; le faire pour la défense de l'immaculée conception, c'est assimiler une opinion humaine à des vérités qui sont objet de foi divine, *hominum opiniones æquat veritatibus divina fide creditis*, c. XV. Vainement leurre-t-on de l'espoir du martyre ceux qui émettent ce vœu : *martyrii spes voti sanguinarii amatoribus perperam facta*, c. XVI. Vainement aussi prétend-on soustraire la bienheureuse Vierge à la dette réelle ou prochaine du péché originel, c. XXIV-XXV.

Au cours de la controverse qui suivit, Muratori écrivit sur le même sujet dix-sept lettres qui furent réunies et publiées en 1743 sous un nouveau pseudonyme : *Ferdinandi Valdesii epistolæ.* Il y attaquait avec tant d'ardeur l'opinion « scotiste », qu'il en arrivait à compromettre le privilège, malgré ses protestations de respect; il proposait en effet, *Epist.* X, p. 121, comme n'ayant rien d'inconvenant cette hypothèse : la bienheureuse Vierge contractant le péché originel dans le premier instant de sa conception et sanctifiée dans le même instant. *Non incongruum fore, cogitare beatam virginem in eodem primo instanti suæ conceptionis contraxisse labem et sanctificatam fuisse.* « Ainsi Suarez reconnaît-il qu'au premier instant la bienheureuse Vierge fut soumise au péché en sa propre personne, *in propria persona fuisse peccato obnoxiam*, et que, néanmoins, elle a pu être exempte du péché et prévenue par la grâce de Dieu au même instant. » Paroles qui sont réellement de Suarez, *In IIIam part. Summæ*, disp. III, sect. IV, n. 7, mais dites de la *dette*, et non pas de l'acte du péché. Enfin, dans un quatrième ouvrage, publié en 1747 sous son premier pseudonyme de *Lamindus Pritanius*, et intitulé : *Della regolata divozione de' cristiani*, au dernier chapitre, Muratori décocha encore une flèche contre ses adversaires en donnant comme prohibé par Innocent XI l'*Office de l'immaculée conception.* Assertion fallacieuse, qui con-

firme cette remarque de Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 49 : « Tout en ayant l'air de n'attaquer que l'opinion scotiste, la négation de la dette du péché originel en Marie et le *vœu sanguinaire* dont nous venons de parler, il accumule avec ardeur toutes les difficultés possibles contre la pieuse croyance elle-même, il les exagère, il les grandit, et il dissimule constamment tout ce qu'on peut apporter de preuves en sa faveur. »

Les attaques de Muratori suscitèrent un grand nombre d'apologistes. Il y en eut de divers côtés : en Portugal, comme Bernard de Moraës, en Autriche, comme les jésuites Etienne Vargyas et Joseph Petzler à Tyrnau; en Allemagne, comme Georges Lienhart, abbé prémontré de Roggenburg, etc. Il y en eut surtout en Italie, et, d'une façon plus notable à Palerme, où trois théologiens jésuites se distinguèrent dans la lutte : les Pères François Burgio, sous le pseudonyme de *Candidus Parthenotimus*, François Antoine Zaccaria et Joseph Antoine Milanese. Tous s'efforcent d'abord d'établir que, contrairement à l'affirmation fondamentale de l'adversaire, la pieuse croyance ne peut plus être considérée maintenant comme une simple opinion. Ils se servent naturellement des principaux arguments, scripturaires, patristiques ou de raison théologique, dont s'étaient servis leurs devanciers, mais en insistant particulièrement sur la preuve tirée du consentement commun. Ils insistent plus particulièrement encore sur celle que pouvait fournir la fête de l'immaculée conception; ce qui s'explique par le genre de l'attaque et par cette circonstance qu'ils écrivaient après les constitutions d'Alexandre VII et de Clément XI. Muratori avait opposé au culte légitime la piété individuelle et mal réglée, principe du « vœu sanguinaire; » le P. Burgio répond à bon droit que le vœu de défendre le glorieux privilège, même au prix de la vie, n'est pas un acte quelconque de piété, mais un acte rentrant dans l'objet total d'un culte non seulement approuvé par l'Église, mais prescrit universellement et ayant par là même une garantie de vérité, *citra dubitationem vero*. Le P. Milanese s'appuie également sur la fête, telle qu'elle existe à présent, pour affirmer la certitude morale du privilège car le siège apostolique n'impose pas une fête à l'Église universelle sans en tenir l'objet pour certain, au moins moralement, c. VII. Le P. Zaccaria, prenant la distinction classique des trois certitudes, métaphysique, physique et morale, déclare ne pas prétendre soutenir les deux premières, mais il reste que la fête de la conception a réellement pour objet le privilège dont la Vierge a joui d'être préservée de tout péché et que l'extension de la fête à l'Église universelle équivaut à une canonisation, *canonizatio per æquipollens*, qui requiert pour l'objet du culte une certitude morale.

A Palerme encore, le P. Benoît Plazza publia, en 1747, son grand ouvrage, souvent cité, *Causa immaculatæ conceptionis*. Chemin faisant, il y discute la valeur probante, parfois même l'authenticité ou l'intégrité des témoignages allégués par Muratori; en particulier, Act. III, a. 1, n. 27 sq., pour les textes patristiques, et Act. V, a. 2, n. 171, pour la bulle d'Alexandre VII, *Sollicitudo*, traitée de *subreptice* par Muratori et autres adversaires. Mais la meilleure réfutation se trouve dans l'ensemble même de l'ouvrage, dans les multiples arguments apportés pour prouver que la pieuse croyance jouit, dans l'ordre théologique, d'un degré de certitude suffisant pour que l'Église puisse la définir. *Conclusio causæ*, Cologne, 1751, p. 357 sq. La légitimité du vœu incriminé était un simple corollaire : *cum ex iis quæ de piæ sententiæ certitudine adversus Lampridium concludemus, affirmantem istius quæstionis partem facile possit quisque colligere atque defendere*. Act. VII, a. 3, n. 312.

Naples, comme Palerme, fournit des apologistes marquants dans la controverse muratorienne. Voir pour les frères mineurs, t. VI, col. 855. Saint Alphonse de Liguori cite avec éloge un livre composé récemment par « un pieux auteur : » *Deipara eiusque cultores vindicati*, etc. Le livre avait paru à Naples en 1753, et le « pieux auteur, » était un jésuite espagnol, François Joseph Antoine de Vera. Mais beaucoup plus important pour la cause de la Vierge fut le patronage du docteur que nous venons de rencontrer, saint Alphonse de Liguori (1696-1787). Il a traité du glorieux privilège dans ses écrits dogmatiques, ascétiques et même poétiques; mais trois pièces se recommandent particulièrement à notre attention : une « courte dissertation sur les censures relatives à l'immaculée conception » (1748), *Theologia moralis*, l. VII, n. 244, édit. Gaudé, Rome, 1912, t. IV, p. 398; *Œuvres dogmatiques*, trad. Dujardin et Jacques, Tournai, 1866 sq., t. VII, p. 385; une autre dissertation sur l'immaculée conception, dans la *Défense des dogmes catholiques définis par le concile de Trente*, (1769), c. II, § 7, *ibid.*, t. VI, p. 91; un discours dogmatique sur le même sujet, dans les *Gloires de Marie*, IIe part., sect. II.

Dans ce sermon le saint docteur expose surtout les convenances du privilège; il développe les raisons qui ont dû porter les trois personnes de la très sainte Trinité à vouloir préserver Marie du péché originel. Les preuves d'autorité sont présentées dans les dissertations; preuves multiples, empruntées à l'Écriture, aux bulles pontificales, aux conciles, aux saints Pères, au consentement universel des fidèles et à la célébration de la fête dans l'Église entière. Les deux dernières preuves, indiquées aussi brièvement à la fin du discours sur l'immaculée conception, sont pour saint Alphonse les plus efficaces : « Il y a deux motifs qui nous garantissent spécialement la vérité de cette pieuse croyance. Le premier est le consentement universel des fidèles sur ce point... Le second motif qui établit plus solidement encore que Marie a été exempte de la tache originelle, c'est la célébration de la fête de l'immaculée conception, ordonnée par l'Église universelle conformément à l'esprit de la pieuse croyance, c'est-à-dire celle qui admet en faveur de Marie la préservation de toute tache dès le premier instant de sa conception, comme l'a déclaré Alexandre VII. » Seconde dissertation, t. VI, p. 104.

D'où ce corollaire, énoncé dans l'autre dissertation, t. VII, p. 419 : « Il faut regarder comme n'étant ni probable ni suffisamment pieuse cette opinion d'un auteur moderne (Muratori) : *Il peut se faire que l'Église définisse un jour que la conception de la Vierge n'a pas été immaculée*. En effet, comme le remarque très bien Vasquez, on ne peut nullement admettre que l'Église définisse jamais comme dogme de foi que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, puisqu'elle a prescrit elle-même, en vertu de son autorité, de célébrer la fête de la Conception dans toute la chrétienté. » D'après ces principes, le saint docteur concluait dans l'une et l'autre dissertation, t. VI, p. 111 et t. VII, p. 423, qu'il est permis de faire le vœu de donner sa vie pour la défense du glorieux privilège; car défendre l'immaculée conception, c'est défendre, non pas une opinion purement humaine, mais une croyance certaine et qui est en rapport étroit avec le culte public de l'Église entière.

Muratori avait mêlé à la controverse principale, sur la légitimité du « vœu sanguinaire, » deux autres points relatifs l'un au martyre de celui qui mourrait pour rester fidèle à son vœu, l'autre à la nature de la dette du péché originel en Marie. Soucieux avant tout de dégager le principal de l'accessoire, le P. Plazza s'était tu complètement sur le point du martyre, et n'avait pas cru, malgré une certaine sympathie qu'il éprouvait pour elle, devoir soutenir la théorie de la dette

conditionnelle, comme étant moins certaine que le privilège lui-même et moins avantageuse pour expliquer comment la bienheureuse Vierge avait été rachetée par son Fils. *Apparatus*, a. 2., n. 157. D'autres auteurs qui se proposaient expressément de réfuter Muratori, n'eurent pas le même scrupule; ainsi le P. Milanese défendit-il cette théorie, c. XII, *De Mariæ immunitate a debito proximo originalis culpæ contrahendæ*. Dans sa seconde dissertation, saint Alphonse de Liguori cite avec complaisance divers théologiens favorables à cette opinion et ajoute : « La raison qu'ils font valoir et qui paraît probable, est que Dieu ayant éminemment distingué cette noble créature du commun des hommes en la favorisant de dons particuliers de la grâce, on peut croire pieusement qu'il n'a pas renfermé la volonté de Marie dans celle d'Adam, et qu'ainsi elle a été exempte de contracter même la dette du péché. » *Œuvres dogmatiques*, t. VI, p. 99. Le saint docteur va plus loin dans son discours sur l'immaculée conception, il ne se contente pas de déclarer l'opinion probable, il la fait sienne : « J'y adhère, comme plus glorieuse pour ma maîtresse bien-aimée. »

La question de savoir si celui qui verserait réellement son sang pour rester fidèle à son vœu, mériterait le nom de martyre, était discutable et discutée, comme on le voit par l'exposé de la controverse fait par Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XIX, n. 12 sq., *Opera omnia*, Prato, 1840, t. III, p. 192. Des faits d'ordre positif pouvaient être invoqués pour la négative. En 1619, l'Inquisition portugaise avait, avec l'approbation de Paul V, censuré une proposition où l'on proclamait vrai martyr celui qui mourrait pour la défense du privilège. Le P. Théophile Raynaud ayant avancé une assertion semblable dans l'un de ses écrits, *De martyrio per pestem*, Lyon, 1646, la C. de l'Index l'avait fait supprimer. *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. XX, p. 256. A vrai dire, ces actes ne tranchaient pas la question. Dans le premier cas, l'auteur de la proposition censurée avait commencé par affirmer que, si l'institution de la fête de la conception ne pouvait pas être considérée comme une définition, elle n'en avait pas moins placé la pieuse croyance au rang des vérités appartenant à la foi, *inter veritates tamen ad fidem pertinentes collocavit*. Il semblait donc assimiler la pieuse croyance à une vérité de foi, en conséquence de l'institution de la fête, et fonder là-dessus l'assertion qui suivait : *quare verum subiret martyrium, qui pro defensione eius moreretur.* Dans l'autre cas, il s'agissait d'une mesure purement disciplinaire, qui semble avoir été provoquée par ce qu'il y avait eu de tranchant ou d'absolu dans l'affirmation du P. Raynaud, à en juger par ce qu'il insinue dans l'*Admonitio ad lectorem* de l'édition corrigée. *Opera*, t. XVIII, p. 362.

En fait, la controverse avait survécu. En 1653, Christophe de Vega pouvait imprimer impunément cette assertion : *Tanquam verus martyr computandus foret, qui morti se objiceret ut propugnaret veritatem speculativam immunitatis. Theologia mariana*, palæstra III, certamen XIX, n. 433. Saint Alphonse de Liguori est du même sentiment dans sa première dissertation : « Comme il est hors de doute que c'est un acte de religion que de rendre un culte à la sainte Vierge, en célébrant dans le sens de la pieuse opinion la fête de sa conception immaculée dès le premier instant, comme l'exige la sainte Église, il est certain aussi, d'après la doctrine du docteur angélique, que ce culte peut être à bon droit une cause du martyre. Donc, s'il est licite et méritoire de donner sa vie pour ne pas renoncer à rendre ce culte à Marie, à plus forte raison serait-il licite et méritoire de subir la mort pour défendre l'objet de ce culte, c'est-à-dire la préservation de la tache originelle en Marie, à qui le culte même se rapporte. » *Œuvres dogmatiques*, t. VII, p. 425.

En somme, la controverse soulevée par Muratori eut pour résultat, en Italie, de faire affirmer plus fortement la certitude du glorieux privilège, ce qui était le point capital, et examiner de plus près les points secondaires et rentrant dans le champ de la libre discussion. La lutte eut un autre caractère en Autriche, où les étudiants venus d'universités italiennes firent connaître les ouvrages et soutinrent les idées du critique modénois. Une première controverse eut lieu à Salzbourg dans les années 1740 et suivantes. Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 709 sq. Elle porta principalement sur les prétendus excès de la dévotion envers la sainte Vierge, mais parfois aussi sur la pieuse croyance, comme on le voit par ces lignes d'une *Epistola responsoria ad Ludovicum Antonium Muratorium*, par un religieux bénédictin, Grégoire Horner : *Male quidem iste libellus apud nos audiit et adhuc audit, sed inter alia potissimum ex eo capite, quod de immaculatæ Dei genitricis conceptione tam viliter sentiat, ut eam inter leves causas abiiciat. Id quod adeo tanta divina maiestate et sanctitate indignum nobis videtur, ut saltem inter propositiones male sonantes et piarum aurium offensivas similia esse recensenda iudicemus.* Et l'auteur rappelait le vœu que l'université de Salzbourg avait fait, en 1697, de tenir et de défendre la pieuse croyance. Malheureusement, l'empereur Joseph II (1765-1790) s'engagea dans d'autres voies; il abolit le serment de l'immaculée conception. A cette occasion éclata dans l'université d'Inspruck, en 1781, une controverse qui dura plusieurs années, avec publication d'écrits en sens contraire. Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 615 sq.

L'Espagne resta fidèle à ses traditions. Philippe V fonda une université à Cerbère en Catalogne; les statuts, confirmés par Clément XII le 4 décembre 1730, contenaient cette clause : *Jurabunt, se immaculatam beatæ Virginis, hujus Academiæ Patronæ, conceptionem strenue propugnaturos.* En 1779, Charles III étendit le serment à toutes les universités du royaume. Avec l'approbation de Clément XIII, il avait, en 1760, la seconde année de son règne, déclaré Marie immaculée patronne de l'Espagne et de toutes ses possessions. A ces hommages il joignit encore l'institution, *sub protectione immaculatæ conceptionis beatæ Virginis*, d'un ordre équestre qui fut approuvé par Clément XIV en 1771, puis confirmé avec extension de privilèges par Pie VI en 1783. En même temps, les théologiens s'efforçaient, comme leurs devanciers, de mettre en relief la certitude de la pieuse croyance pour appuyer les instances faites à Rome en vue d'une définition; tels, entre autres, Thyrse Gonzalez de Santalla, plus tard général de la Compagnie de Jésus, le franciscain Dominique Lossada et, en 1778, les théologiens de Madrid dans un mémoire rédigé pour le roi Charles III.

Ouvrages de Muratori relatifs au « vœu sanguinaire » : Lamindus Pritanius, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio : ubi, quæ iura, quæ fræna futura sint homini christiano in inquirenda et tradenda veritate, ostenditur*, Paris, 1714; Antonius Lampridius, *De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in honorem immaculatæ conceptionis Deiparæ emissi, a Lamindo Pritanio antea oppugnati atque a Candido Parthenotimo theologo siculo incassum vindicati*, Milan (Venise), 1740; Ferdinandus Valdesius, *Epistolæ, sive Appendix ad librum Antonii Lampridii de superstitione vitanda, ubi votum sanguinarium recte oppugnatum, male propugnatum, ostenditur*, Milan (Venise), 1743; Lamindus Pritanius, *Della regolata divozione de' cristiani*, Venise, 1747.

Réfutations : Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 699-724, pour la bibliographie du sujet; Candidus Parthenotimus siculus (François Burgio, S. J.), *Votum pro tuenda immaculata Deiparæ conceptionis ab impugnationibus recentioris Lamindi Pritanii vindicatum. Dissertatio theologica*, Palerme, 1729; Id., *De pietate in Deiparam amplificanda dissertatio duplex, in qua duplex exponitur et vindicatur votum pro tuenda eiusdem Deiparæ immaculata conceptione susceptum*,

Palerme, 1741; François Antoine Zaccaria, S. J., *Lettere al Signor Antonio Lampridio intorno ul suo libro nuovamente publicato : « De superstitione vitanda »*, Palerme, 1741 ; Joseph Ignace Milanese, S. J., *Lampridius ad trutinam revocatus : dissertatio theologica de immaculatæ Mariæ conceptionis certitudine, eiusdemque immunitate a debito proximo originalis culpæ contrahendæ*, Palerme, 1742; Jean de Luca, O. M., *De immaculata beatæ Virginis conceptione dissertatio*, 3ᵉ édit., Naples, 1742; Étienne Vargyas, S. J., *Votum fundendi sanguinis pro asserendo Deiparæ illibato conceptu ab injusta superstitionis macuta vindicatum*, Tyrnau, 1746: Denys Bernard de Maraës, *Animadversiones criticæ dogmaticæ pro sustinendo voto tuendi usque ad sanguinem Immaculatam beatæ virginis Mariæ conceptionem contra « Antonium Lampridium » in libro de superstitione vitanda et de voto sanguinario*, Lisbonne, 1750, François Jos. Antoine de Vera, *Deipara eiusque cultores vindicati a querelis Lamindi Pritanii, Antonii Lampridii, Ferdinandi Valdesii, qui de prærogativis beatæ virginis Mariæ, præcipue vero de præservatione illius ab originali macula, et de catholicis etiam proprio sanguine fuso eam tueri paratis, libellis suis parum circumspecte loquuntur*, Naples, 1753; Georges Lienhart, abbé prémontré de Roggenbourg, *Beatæ virginis Mariæ originaria immunitas a sequioribus Lamindi Pritanii censuris vindicata*, Augsbourg et Linz, 1756; Jos. Peetzler, S. J., *Votum fundendi sanguinis pro tuendo Intemerato Dei genitricis conceptu*, Tyrnau, 1764; card. G. M. van Rossum, rédemptor., *S. Alphonsus Maria de Ligorio et immaculata conceptio beatæ Mariæ virginis*, Rome, 1904; F. Meffert, *Der heilige Alphons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhundertes*, Mayence, 1901, p. 217 sq., dans *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, t. II, 3ᵉ fasc.

Thyrse Gonzalez de Santalla, S. J., *Tractatus theologicus de certitudinis gradu, quam infra fidem nunc habet sententia pia de immaculata beatæ Virginis conceptione*, Madrid, 1688; Dominique Lossada, O. M., *Discussio theologica super definibilitate proxima mysterii immaculatæ conceptionis Dei genitricis*, Madrid, 1733; *Theologorum Matritensium memoriale ad Carolum III, Hispaniæ regem, pro immaculata conceptione beatæ Mariæ virginis*, 1778, dans Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 525-559; E. Portillo, S. J., *El Patronato de la inmaculata concepción en España y sus Indias, Dominios y Señorios* (1760), dans la revue *Razón y fe*, Madrid, 1904, mai-août.

2° *Actes du magistère ecclésiastique, de Clément IX à Pie VI.* — Les treize papes qui gouvernèrent l'Église de 1667 à 1799, marchèrent sur les traces de leurs prédécesseurs; ils favorisèrent le culte de la conception et l'amenèrent pour ainsi dire à son terme en étendant la fête à toute l'Église; mais, en dépit d'instances plusieurs fois renouvelées, ils ne consentirent pas à trancher d'une façon formelle et absolue la controverse doctrinale.

1. *Triomphe définitif du culte et de la fête.* — Dans l'ensemble, les actes pontificaux de cette époque ressemblent à ceux que nous avons déjà rencontrés : confirmation de congrégations, confréries ou institutions pieuses sous le vocable de l'immaculée conception; octroi d'indulgences pour des pratiques de dévotion envers la Vierge sans tache, comme de porter le scapulaire bleu, dit scapulaire de l'immaculée conception (Clément XI, en 1710), ou de réciter cette invocation : *Benedicta sit purissima et immaculata conceptio beatæ Mariæ virginis* (Benoît XIII, 1729); concession de privilèges se rapportant directement au culte, comme de célébrer la fête avec octave, de faire usage d'une messe propre ou de réciter tous les samedis l'office de l'immaculée conception, etc.

Clément XI fit un acte beaucoup plus important par la publication de la bulle *Commissi nobis*, 6 décembre 1708, car cet acte complétait dans l'ordre pratique l'œuvre de Sixte IV et d'Alexandre VII : « Par l'autorité apostolique et la teneur des présentes, nous décrétons, ordonnons et mandons que la fête de la conception de la bienheureuse vierge Marie immaculée soit désormais observée et célébrée en tous lieux, comme les autres fêtes de précepte, par tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe, et qu'elle soit insérée au nombre des fêtes qu'on est tenu d'observer. » Le souverain pontife étendait donc, d'une façon impérative, la fête de la Conception à toute l'Église. De là venait l'importance de son acte; car, d'après les principes communément reçus, l'extension d'une fête à toute l'Église ou sa canonisation, comme on disait parfois, entraînait la certitude de son objet, non pas une certitude de foi divine, mais une certitude d'ordre moral, *moralem sanctitatis certitudinem*. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. I, c. XLII, n. 15. *Opera omnia*, t. I, p. 309. Qu'importe que l'épithète d'*immaculée* soit accolée ici, non pas à la conception, mais à la Vierge elle-même, et que ce détail ait été pleinement intentionnel de la part du pontife, comme le prouve Benoît XIV, *De festis*, part. II, c. CCVIII. L'argument, en tant que décisif, ne vient pas de là; il vient de cette circonstance, que la fête, ayant pour objet la conception même de Marie, comme Alexandre VII l'avait déclaré, était imposée d'office à toute l'Église. Les Bernard et les Thomas d'Aquin avaient jadis, sous forme d'objection, posé cet argument : *On ne doit fêter que ce qui est saint;* du fait que l'Église universelle se trouvait tenue, sur l'ordre de son chef, de fêter la conception de la Vierge, l'argument se retournait contre les adversaires.

2. *Benoît XIV : projet de bulle affirmant la certitude du privilège.* — Les apôtres les plus ardents de la conception sans tache ne perdaient pas l'espoir de faire trancher la question. Princes et évêques renouvelèrent leurs instances sous les pontificats de Clément XI et de Clément XII : Charles II d'Espagne en 1700, Charles VI d'Autriche en 1706 et 1709, l'épiscopat espagnol en 1714, Philippe V en 1732. Cette dernière tentative fut vivement secondée en Italie par un grand serviteur de Dieu, de l'ordre des frères mineurs récollets, saint Léonard de Port-Maurice († 1751). Missionnaire puissant en parole et en œuvres, il prêchait de toutes ses forces la pieuse croyance. Voici en quels termes il célèbre la beauté de Marie dans le douzième de ses *Entretiens sur la dévotion envers la très sainte Vierge* : « L'adorable Trinité tout entière s'est employée à la former : le Père y a mis toute sa puissance, le Fils toute sa sagesse, le Saint-Esprit tout son amour, et ce n'est pas sans raison, puisque le Père éternel formait en elle sa fille, le fils ornait sa mère et l'Esprit Saint enrichissait son épouse. Jugez quelle dut être la beauté de Marie. » *Œuvres complètes*, trad. Labis, Tournai, 1858 sq., t. VIII, p. 97; voir aussi, t. II, p. 254, l'exorde de la trentième des *Méditations pour les principales fêtes de l'année*, relative à l'immaculée conception, et t. IV, p. 338, le sermon sur *la bonté de Marie*, où le saint expose avec une grande richesse de doctrine la thèse franciscaine de la croyance à l'immaculée conception, et dans lequel il proteste qu'il est prêt, pour soutenir cette vérité, « à sacrifier son sang, son honneur et sa vie. »

La correspondance du saint le montre préoccupé d'obtenir du Saint-Siège une définition explicite. Dans une lettre écrite à son ami, Mgr Crescenzo, alors nonce à Paris, et qui se place dans l'interrègne de 1740, entre Clément XII et Benoit XIV, il s'efforce de faire agir le nonce auprès de la reine de France, Marie Leczinska, et du cardinal Fleury Que tous deux travaillent à obtenir du Saint-Siège cette définition, la chose la plus importante qui soit au monde. Et là-dessus le saint développe l'idée de ce qu'il appelle « un concile œcuménique sans frais ni déplacement, » c'est-à-dire d'une consultation générale de tout l'épiscopat, laquelle ne saurait être que favorable à la définition du privilège de Marie, Lettre XXXI, *Œuvres complètes*, t. V, p. 474.

Une lettre postérieure, adressée au même corres-

pondant en décembre 1746, expose plus complètement encore le plan de cette consultation générale. Après avoir rappelé comment, sous le pontificat de Clément XII, il a pu, avec la permission du pape, sonder les sentiments des cardinaux sur le point en question, sentiments qui furent favorables, sauf de la part de l'un d'eux, il rapporte le conseil le plus sage, que lui donna le cardinal Imperiali: « Il y en a qui pensent que le pape ne peut pas définir ce mystère sans le concours d'un concile général. Eh bien! sans vouloir contredire cette opinion, je vais vous suggérer le moyen d'assembler un concile sans frais. Vous tous, observantins, récollets, conventuels et capucins, qui êtes répandus dans le monde entier, obtenez de vos généraux qu'ils écrivent à tous les provinciaux, pour leur dire d'engager les évêques à adresser tous ensemble, en même temps, des instances au Saint-Père, afin qu'il définisse ce grand mystère. Soyez assuré qu'à très peu d'exceptions près, vous les trouverez tous bien disposés : et voilà le concile réuni. Allez voir les ambassadeurs des couronnes et tâchez d'obtenir qu'ils écrivent à leurs souverains, afin que ceux-ci fassent la même démarche. » Lettre LXXII, *Œuvres complètes*, t. I, p. 584.

Le saint ajoute qu'il alla voir les ambassadeurs et que tous applaudirent à son projet. On aura donc toutes les têtes couronnées. On aura toutes les universités et tous les chefs d'ordres religieux, à l'exception d'un seul, tous les États catholiques et tous les prélats de tous les pays.

Auprès du nouveau pape Benoît XIV, le serviteur de Dieu reprit sa campagne en faveur de la définition : « Un jour je lui en parlai, et je lui fis observer qu'il s'immortaliserait sur la terre, et qu'il acquerrait une brillante couronne de gloire dans le ciel; mais il est nécessaire qu'un rayon de lumière descende d'en haut; si cela ne vient pas, c'est signe que le moment marqué par la Providence n'est pas encore arrivé. » Lettre LXVI, p. 582. De fait, le pape n'alla pas de l'avant. Il fit cependant quelque chose; « faute de mieux » saint Léonard de Port-Maurice obtint le 26 novembre 1742, un décret suivant lequel, le 8 décembre, il y aurait désormais, chaque année, chapelle pontificale à Sainte-Marie-Majeure, pour la fête de l'Immaculée Conception. En outre, le pape accueillit gracieusement un projet de bulle qui lui fut suggéré et soumis par le jésuite André Budrioli. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 444 sq. Dans cette pièce, commençant par les mots : *Mulierem pulchram*, tout ce que les pontifes précédents avaient fait en faveur de la pieuse croyance était longuement rapporté, puis venait sous forme de corollaire cette déclaration : « Désormais il n'est pas plus permis de douter que la reine des anges (d'autant plus grande que les anges, qu'elle porte un nom supérieur au leur) ait été sainte en sa conception au premier instant où sa bienheureuse âme fut créée et infuse dans son corps, comme les fidèles l'ont cru et le croient encore pieusement, qu'il n'est permis de douter qu'elle ait été sainte en sa naissance. Car dans l'un et dans l'autre cas la sainteté est également certaine, et certaine en droit, puisque la conception et la nativité se célèbrent comme fête de précepte par l'autorité du Siège apostolique qui les a instituées. » Mais le pontife ajoutait que, si cet argument rendait certaine la sainteté de la conception, comme celle de la naissance, il ne s'en suivait pas que ce fût une vérité de foi divine : *tametsi neutrius adhuc sanctitas definitivo eiusdem oraculo tanquam certitudine fidei certa deque fide credenda proponatur.* Des paroles d'excuses suivaient à l'adresse de ceux qui, dans le passé, avant que la vérité n'eût été déclarée, avaient pensé autrement en s'appuyant sur des auteurs qu'ils jugeaient bons, « mais qui, on a le droit de le croire, parleraient et agiraient autrement qu'ils n'ont fait, s'ils vivaient maintenant et voyaient et entendaient ce que l'Église fait et dit sur ce point. »

Ainsi la bulle *Mulierem pulchram*, en la supposant publiée, n'aurait été qu'une décision du chef de l'Église affirmant authentiquement le caractère de certitude qui convenait au glorieux privilège après la constitution *Commissi nobis*, de Clément XI. Il aurait encore fallu faire ce qu'il a fallu faire effectivement : parcourir une dernière étape pour que la doctrine de l'immaculée conception passât officiellement de la simple certitude théologique à la certitude de foi divine.

3. *Y a-t-il incohérence dans les actes pontificaux?* — Une attaque récente donne lieu à cette question : « Quand on parcourt la série des actes pontificaux relatifs à la conception de la Vierge, la première impression qu'on éprouve, c'est celle de la stupéfaction. Ce qu'un pape fait, l'autre le défait; le travail de la veille est détruit le lendemain : on se trouve en présence de la toile de Pénélope. » G. Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire;* VII. *L'immaculée conception*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1904, t. XII, p. 599. Deux faits sont allégués à titre d'exemples : la suppression par saint Pie V de l'office *Sicut lilium*, approuvé auparavant par Sixte IV; les diverses attitudes d'Alexandre VII et de Clément XI par rapport au décret émis par le Saint-Office en 1644 et prohibant d'attribuer à la conception même le titre d'immaculée.

On ne peut soutenir ce reproche d'incohérence qu'à la condition de méconnaître la nature des actes dont il s'agit, ou de mêler au texte des interprétations subjectives et gratuites. Les actes qui, depuis Sixte IV, émanèrent de Rome, ne furent pas tous de même nature et, par suite, n'avaient pas tous la même portée. La plupart furent d'ordre disciplinaire; dépendants des circonstances, ils pouvaient changer avec elles. Sixte IV approuve l'office de Léonard de Nogarole et saint Pie V le supprime : c'est en soi, une affaire d'ordre pratique, n'entraînant aucune incohérence réelle tant qu'il n'est pas *prouvé* que le second pape ait supprimé l'office dans son bréviaire parce qu'il désapprouvait l'objet du culte tel qu'il était exprimé. En 1644, le Saint-Office n'accepte pas ce vocable : *Immaculée Conception* de Marie; mais ce ne fut là, comme on en peut juger par ce qui a été dit ci-dessus, col. 1174, ni un acte proprement pontifical, ni une décision doctrinale. Le vocable, d'abord non autorisé, pouvait, les circonstances changeant, l'être ensuite soit par la même autorité soit, à plus forte raison, par une autorité supérieure. Clément XI revint si peu au décret de 1644, entendu dans le sens absolu qu'on prétend lui attribuer, que sous son pontificat, en 1712, le tribunal du Saint-Office qui avait jadis porté le décret fit répondre à l'inquisiteur de Bologne, un dominicain, de ne pas faire opposition au titre d'immaculée conception : *Rescribendum P. Inquisitori Bononiæ, quod non impediat imprimi conciones aliaque themata, in quibus conceptioni beatæ Mariæ Virginis titulus « immaculatæ » tribuitur.* Le titre fut, dès lors, couramment employé dans les décrets de la congrégation des Rites relatifs à la matière. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 410, 437 sq.

Encore moins sérieux serait-il d'objecter, à la suite de Muratori, tel acte qui n'aurait rien de pontifical, par exemple la prohibition, faite en 1678, du *Petit office de l'immaculée conception.* L'acte, mal connu dans ses circonstances, causa effectivement un grand émoi en beaucoup d'endroits; mais Innocent XI daigna, le 18 décembre de la même année, renseigner l'empereur Léopold Ier sur ce qui s'était passé : il s'agissait simplement d'une prohibition faite par le maître du sacré palais, d'un petit office spécial qu'on donnait faussement comme approuvé par Paul V et qui contenait une indulgence apocryphe, mais non pas de celui qu'on

récitait depuis très longtemps avec l'agrément du Saint-Siège : *Sub ea autem prohibitione non comprehenditur illud officium, quod ab antiquissimo tempore hujus sanctæ sedis permissu in Ecclesia recitatur.* Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 396.

Que, pendant la période de controverse, des luttes et des conflits d'influence aient pu exister à la cour pontificale, rien de plus naturel; il n'en est pas moins incontestable qu'à partir de Sixte IV, les papes ont favorisé d'une façon constante la pieuse croyance. Benoît XIV constate le fait en parlant des constitutions du même pontife et de celles de saint Pie V, de Paul V, de Grégoire XV, d'Alexandre VII et de Clément XI : *ex quibus utique clare desumitur unanimis eorum propensio erga sententiam quæ beatam virginem Mariam a peccato originali servatam adstruit atque confirmat. De servorum Dei beatificatione*, l. I, c. XLII, n. 14. *Opera omnia*, t. I, p. 308. A l'occasion, ces papes défendirent la pieuse croyance contre les attaques dont elle était l'objet; mais ils ne permirent pas aux champions du privilège d'empiéter sur le jugement définitif du magistère suprême en taxant les autres d'hérésie ou de faute grave, tant que la question n'aurait pas été tranchée. Conduite nécessaire au bien de la paix et sage, absolument parlant : Rome s'éclaira, elle entendit le pour et le contre, elle prit largement le temps de la réflexion, elle avança lentement, sachant résister aux vœux impatients de ses fils les plus dévoués et les plus méritants. L'heure venue, elle saurait bien parler.

Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 391-514; Benoît XIV, bulle inédite *Mulierem pulchram*, voir col. 1187; Plazza, *op. cit.*, Act. V, a. 2, n. 213-250; Léopold de Chérancé, *Saint Léonard de Port-Maurice* dans *Nouvelle bibliothèque franciscaine*, in-16, 1[re] série, t. XIII, Paris, s. d. (1903), p. 196, 218-223; Paul Debuchy, *Recherches sur le Petit Office de l'Immaculée Conception*, § 3, p. 31 sq., extrait des *Précis historiques*, Bruxelles, 1886.

Sur l'histoire du culte, outre l'ouvrage cité de Plazza : Th. Strozzi, S. J., *Controversia della Concezione della beatissima virgine Maria*, Palerme, 1700, 1703; M. A. Gravois, O. M., *De ortu et progressu cultus et festi immaculati conceptus beatæ Dei genitricis virginis Mariæ*, Lucques, 1762, 1764, réimpr. dans Bourassé, *Summa aurea*, t. VIII, p. 289.

IV. La définition. — Nous arrivons à la dernière période, caractérisée par le triomphe définitif de l'immaculée conception sous le pontificat de Pie IX; mais il y eut, dès la première moitié du XIX[e] siècle, surtout à partir de 1830, une série d'actes qui furent un acheminement vers le terme.

I. De l'avènement de Pie VII, a la mort de Grégoire XVI (1800-1846) : vers la définition. — Les bouleversements qui survinrent en Europe au début du siècle et l'état de trouble général qui en résulta, amenèrent naturellement un temps d'arrêt dans les démarches en vue d'obtenir la solution du grand problème. L'arrêt ne fut que transitoire; quand la paix eut été rétablie, le mouvement reprit, plus vigoureux et plus étendu.

1° *Pie VII et Léon XII (1800-1830).* — Rares à cette époque, les actes en faveur du glorieux privilège ne font cependant pas défaut. En France, la mention de la fête de l'immaculée conception, supprimée dans les deux catéchismes qui furent en usage après la Révolution, réapparaît en 1804 dans le *Catéchisme à l'usage de toutes les Églises de l'Empire français*, leçon XI, p. 172. L'immaculée conception y est donnée pour l'une des choses « que l'Église honore principalement dans la très sainte Vierge. » En 1822, dom Gaspar Rivarola, abbé bénédictin en Sicile, publia une dissertation, insérée dans les *Pareri*, t. V, p. 6, pour prouver « que, par une conséquence nécessaire du dogme infaillible de la maternité divine, Marie a dû être immaculée dans sa conception. » On y trouve des considérations utiles, mais jointes à d'autres plus que contestables, tendant à établir par des données physiologiques une thèse réfutée déjà par saint Anselme, à savoir que la mère de Dieu a dû nécessairement échapper à la contagion commune pour que son fils en pût être exempt. Fait plus pratique et plus symptomatique, en 1816, un chanoine de Cordoue, dom Bernard de Alderete, avait adressé au Saint-Siège, au nom de l'évêque et du chapitre, une supplique où il renouvelait les anciennes instances en faveur d'une définition solennelle, *que se dignase declarar definitivamente la concepción inmaculada de Maria santísima.* Exemple suivi ensuite, est-il ajouté, par d'autres prélats, des chapitres, des villes et des universités d'Espagne, *Pareri*, t. II, p. 97.

De leur côté, les papes n'oubliaient pas la cause de la Vierge. Outre la permission plusieurs fois accordée de célébrer la messe propre de l'immaculée conception, Pie VII confirma, en 1802, les statuts d'une congrégation fondée sous ce vocable à Barcelone; statuts où le glorieux privilège était presque continuellement affirmé. L'année suivante, il approuva la pieuse association espagnole des Filles de l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge. Acte plus significatif, sur la demande des franciscains du royaume de Naples, il leur permit, le 17 mai 1806, d'ajouter dans la préface de la messe l'épithète d'immaculée au terme de conception, en disant : *Et te in conceptione immaculata.*

En 1824, Léon XII fit une déclaration qui touchait encore de plus près la croyance. Des docteurs en théologie qui avaient fait le serment de suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin, se demandaient avec une certaine perplexité s'ils pouvaient, sans crainte de parjure, tenir la pieuse croyance; la réponse les rassura complètement : *eos qui iureiurando se obstrinxerint ad tuendam sancti Thomæ doctrinam, posse sine periurii timore immaculatam beatæ Mariæ virginis conceptionem defendere. Pareri*, t. VII, p. LXVII, en note.

2° *Grégoire XVI (1831-1846) : mouvement prononcé en faveur de la définition.* — Le cardinal Maur Capellari, religieux camaldule, promu au souverain pontificat le 2 février 1831, donna dès le début des preuves de sa vive sympathie pour la cause de la Vierge. La première année de son règne, sur la demande des frères mineurs de Santa-Fé-de-Bogota, il concéda des indulgences aux fidèles qui, en assistant à la messe propre de l'immaculée conception dans l'église de ces religieux, honoreraient « la mère de Dieu *conçue sans péché.* » En 1834, il confirma la fondation d'une Société de la Miséricorde sous le vocable de la bienheureuse Marie *immaculée en sa conception.* Les partisans de la définition se sentirent naturellement portés à profiter de l'occasion pour renouveler leurs instances. Un événement merveilleux était d'ailleurs survenu, qui les avait encouragés et excités à marcher dans cette voie.

1. *La médaille miraculeuse.* — Le 17 novembre 1830, une Fille de la Charité, de Paris, Sœur Catherine Labouré, étant en oraison, eut une vision de Notre-Dame sous une forme rappelant celle où, d'ordinaire, on la représente comme l'Immaculée : les pieds de la Vierge reposaient sur le globe terrestre; de ses mains abaissées dans la même direction, des faisceaux de rayons jaillissaient. « Il se forma alors autour de la sainte Vierge un tableau un peu ovale, sur lequel on lisait en lettres d'or ces paroles : *O Marie conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous.* Puis une voix se fit entendre qui me dit : « Faites frapper une médaille sur ce modèle; les personnes qui la porteront indulgenciée recevront de grandes grâces, surtout en la portant au cou; les grâces seront abondantes pour les personnes qui auront confiance. » J. M. Aladel, *La Médaille miraculeuse*, Paris, 1878, p. 76. Informé du fait et de toutes

les circonstances qui l'avaient précédé, accompagné et suivi, l'archevêque, Mgr de Quélen, permit de faire frapper la médaille; elle se répandit très rapidement et devint populaire. Il y eut, il est vrai, de l'opposition de la part de quelques évêques, principalement en Allemagne où la pieuse croyance était en butte aux attaques des hermésiens ou catholiques libéraux; mais ce fut l'exception, car le nombre et l'éclat des faveurs reçues assurèrent à la médaille une singulière diffusion, non seulement en France, mais dans les pays voisins, Belgique, Suisse, Italie, Espagne, Angleterre et jusqu'au delà des mers. L'invocation : *O Marie conçue sans péché*, était d'elle-même une affirmation du glorieux privilège, et les grâces obtenues excitaient dans les fidèles un sentiment de piété et de reconnaissance qui les portait à en souhaiter la consécration définitive.

Il est incontestable que cet état des esprits eut son influence sur les démarches faites alors auprès du saint-siège par beaucoup d'évêques, surtout en France. Rappelons-nous toutefois une remarque déjà faite à propos de la vision de l'abbé Helsin, col. 1004 : Autre chose est l'*occasion*, autre chose est l'*objet* d'une dévotion: bien plus, autre chose est la réalité de l'apparition dans le cas de Catherine Labouré comme dans celui de l'abbé Helsin, autre chose est la valeur de la médaille miraculeuse comme signe symbolique de l'immaculée conception. Ainsi, dans une lettre adressée, le 14 février 1835, à Mgr de Quélen pour l'engager à solliciter de Rome la permission d'insérer dans les litanies de Lorette l'invocation : *Regina sine labe concepta*, le cardinal François-Xavier de Cienfuegos, archevêque de Séville, écrivait : « Je ne prétends point prononcer sur la révélation qui a été l'origine de cette pieuse pratique, non plus que sur les miracles ou prodiges rapportés comme étant les effets de l'usage qu'on a fait de cette médaille. » Ce qui n'empêchait pas ce prélat de présenter la démarche qu'il suggérait comme très conforme « aux desseins qu'a eus la divine Providence dans la manifestation de la médaille miraculeuse si célèbre maintenant dans le monde chrétien. » Lesêtre, *op. cit.*, p. 178.

2. *Instances des évêques.* — Les premières suppliques eurent pour objet, non la définition du privilège, mais l'autorisation de dire dans la préface de la fête : *Et te in conceptione IMMACULATA.* Le cardinal de Séville avait donné l'exemple dès 1834; exemple si bien suivi que, pendant les dix années d'après, on ne trouve pas moins de 211 demandes consignées dans les registres de la Sacrée Congrégation des Rites. *Pareri*, t. VI, p. 480. Puis ce fut une autre supplique, dont le même cardinal explique la raison d'être dans sa lettre à Mgr de Quélen : « Considérant que les concessions pontificales accordées jusqu'ici regardent le culte rendu à Marie à l'autel ou dans l'office du chœur, que d'ailleurs ces religieux hommages ne sont pas journaliers, et que tous les fidèles ne peuvent y prendre part, il me parut que l'honneur dû à la très sainte Vierge et l'utilité du peuple chrétien demandaient également, avec justice, qu'on procurât aux simples fidèles le moyen de pouvoir exercer ce culte si pieux, et ce moyen, je le trouvai, tel qu'on peut le désirer, dans l'addition à faire aux litanies de Notre-Dame-de-Lorette, de cet éloge et de cette invocation : *Regina sine labe concepta, ora pro nobis.* » L'archevêque de Paris s'empressa d'accéder au conseil qui lui était donné, et le mouvement se propagea : de septembre 1839 à mars 1844, la même faveur fut sollicitée et obtenue par 133 évêques, chefs d'ordres ou recteurs d'églises particulières. Ensuite, les deux permissions furent accordées en même temps et, sous cette forme, obtenues par 88 évêques, d'avril 1844 à mai 1847. *Pareri*, t. VI, p. 574, 588. Mais ces chiffres sont au-dessous de la réalité, car la Sacrée Congrégation du Concile jouissait aussi et usa du pouvoir d'accorder les mêmes faveurs.

Parmi les généraux d'ordres qui demandèrent l'autorisation de dire dans la préface de la fête : *Et te in conceptione IMMACULATA*, celui des frères prêcheurs mérite d'être signalé. Le grand obstacle, pour ces religieux, était dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Un certain nombre le faisaient disparaître en soutenant, de diverses manières, que l'ange de l'école, bien compris, n'était réellement pas opposé à l'immaculée conception: cette position, qui nous est déjà connue, fut très nettement adoptée et soutenue en 1839 par le P. Mariano Spada dans son *Esame critico.* D'autres, mettant de côté ou à l'arrière-plan la question de fait, affirmaient surtout que les principes posés par le saint docteur n'étaient pas inconciliables avec le glorieux privilège et que, s'il vivait de nos jours, il l'admettrait : tel un peu plus tard, à l'époque même de la définition, le R. P François Gaude, futur cardinal, *De immaculato Deiparæ conceptu eiusque dogmatica definitione in ordine pærsertim ad scholam thomisticam et institutum fratrum prædicatorum*, Rome, 1854. Quoi qu'il en soit du mode d'accession, le nombre des théologiens dominicains qui, depuis plusieurs siècles, s'étaient ralliés à la pieuse croyance, était allé toujours en augmentant. En décembre 1843, le T. R. P. Ange Ancarini, général de l'ordre, sollicita de Grégoire XVI l'autorisation de célébrer la fête de la Conception avec octave, en se servant de la messe propre et, dans la préface, de la formule : *Et te in conceptione IMMACULATA.* Cette mesure fut confirmée, le 17 juillet 1847, par la Sacrée Congrégation des Rites répondant à plusieurs doutes qui lui avaient été soumis, celui-ci, en particulier : L'ordonnance atteint-elle ceux qui regardent la bienheureuse Vierge comme conçue dans le péché originel et ceux qui sont liés par serment à suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin, dans l'hypothèse où d'après son enseignement, la bienheureuse Vierge aurait encouru dans son âme la tache héréditaire? La réponse fut affirmative, avec renvoi à Sa Sainteté pour dispense du serment, s'il y avait lieu : *Ad 5um affirmative, et, quatenus opus sit, consulendum Sanctissimo pro absolutione. Pareri*, t. VI, p. 592 sq., 595 sq. Ainsi cessa, honorablement, la principale opposition que la pieuse croyance avait rencontrée au sein de l'Église catholique.

Entre temps, des démarches d'une plus grande importance avaient commencé. En 1840, dix archevêques français, ceux de Cambrai, Albi, Besançon, Bordeaux, Sens, Avignon, Auch, Reims, Bourges et Lyon, avec 41 évêques suffragants, signèrent et adressèrent à Grégoire XVI une lettre collective où ils exprimaient le vœu, « que la doctrine de l'immaculée conception, devenue croyance de presque toute l'Église dispersée, *quam fere tota dispersa credit Ecclesia*, fût définie comme de foi par le siège suprême. » *Pareri*. t. IX, p. 16. Une quarantaine de suppliques semblables parvinrent à Rome de 1843 à 1845; elles venaient, la plupart, d'évêques de Sardaigne et des Deux-Siciles, quelques-unes d'évêques résidant hors d'Europe ou de vicaires apostoliques. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 67-104. Les pétitionnaires insistaient presque tous sur le consentement commun et le vœu des fidèles, et ces suppliques formaient comme autant d'apologies en faveur du glorieux privilège. De nombreux mandements sur le même sujet parurent en même temps, particulièrement en France; tels ceux de Mgr de Quélen, archevêque de Paris, en 1830, de Mgr Mathieu, archevêque de Besançon, en 1840, de Mgr Donnet, archevêque de Bordeaux, en 1841, du cardinal de Bonald, archevêque de Lyon, en 1842. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p, 28-40.

L'année suivante, le cardinal Lambruschini, secrétaire d'État de Grégoire XVI, faisait paraître une

dissertation polémique sur l'immaculée conception. *Pareri*, t. v, p. 123. Il y résumait les preuves du privilège : convenance, Écriture sainte, actes pontificaux, témoignages des Pères et doctrine des théologiens (y compris saint Bernard, Albert-le-Grand et saint Thomas d'Aquin), surtout consentement commun des fidèles, présenté comme garantie de certitude et préparation à la définition formelle, n. 63-64. L'éminent auteur déclarait cette définition possible et l'appelait de tous ses vœux. Ce qu'il disait, n. 66, de la merveilleuse diffusion de la médaille miraculeuse et des prodiges opérés par son entremise, en particulier la conversion toute récente de l'israélite Alphonse Ratisbonne, témoigne de la vive impression que ces faits exercèrent alors sur les esprits. La dissertation fut traduite en plusieurs langues et eut un grand retentissement dans les milieux catholiques.

Grégoire XVI suivait avec beaucoup d'intérêt tout le mouvement. Dans une réponse faite le 24 février 1844 à l'évêque d'Asti, qui avait sollicité l'autorisation de dire dans la préface de la messe : *Et te in conceptione IMMACULATA*, le pape rappelait que, l'année d'avant, il avait lui-même permis très volontiers l'usage de cette formule en sa présence dans la chapelle pontificale, et il ajoutait: « Nous ne sommes pas moins heureux d'accéder habituellement aux pieuses demandes de ceux qui, dans les cérémonies et prières publiques, désirent honorer la très sainte vierge Marie *conçue sans péché.* » Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 13. Il avait même déclaré, en 1843, à Mgr Clément Villecourt, évêque de La Rochelle, que « rien ne lui serait plus agréable que de proclamer par un jugement solennel l'immaculée conception de la très sainte mère de Dieu, » mais il était retenu, ajouta-t-il, par des raisons de haute prudence qui tenaient aux circonstances actuelles : « Sauf les évêques de France et un certain nombre de Vénétie, de Lombardie et d'Espagne, ceux des autres pays, comme l'Allemagne, l'Angleterre, l'Irlande, avaient gardé le silence; il craignait de rendre la chaire apostolique odieuse à ces nations, en donnant maintenant d'une façon solennelle la sentence sollicitée. Déjà des plaintes et des paroles presque menaçantes s'étaient fait entendre de divers côtés à l'occasion de quelques canonisations qui avaient eu lieu sous Pie VII. Même non définie, la vérité de l'immaculée conception était tenue pour tellement indubitable que dans l'*Ordo* et les autres livres liturgiques la fête était désignée sous ce titre; cette doctrine irait toujours en s'affermissant de plus en plus, elle deviendrait ainsi dogme catholique le jour où l'Église tout entière vénérerait et invoquerait l'immaculée conception. Du reste, il se déclarait prêt à répandre son sang jusqu'à la dernière goutte pour attester et sceller ce glorieux privilège de la très sainte Vierge. » Roskovány, *op.cit.*, t. IV, p. 706 sq. Déclaration intéressante à un double titre, parce qu'elle nous renseigne et sur l'attachement profond de Grégoire XVI à la doctrine même, et sur les raisons qui l'empêchèrent d'aller jusqu'à la définition.

3. *Oppositions et erreurs.* — La crainte de froissements et de réclamations possibles, dans le cas d'une sanction solennelle du privilège, n'était pas sans fondement, du côté de l'Allemagne en particulier. Les hermésiens ou « catholiques libéraux » avaient pris, sur ce point, une attitude défavorable, sinon hostile. Leur chef, Georges Hermès, était mort en 1831; mais sa *Christliche Dogmatik* fut publiée trois ans plus tard à Munster, par son disciple, J. H. Achterfeld. Ce qu'était sa position par rapport à l'immaculée conception, nous pouvons en juger par un article du P. Perrone, traduit dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XIV, col. 1059-1066. Hermès n'attaquait pas directement la croyance, mais il en sapait sourdement les fondements, à la manière de Jean de Launoy et de Muratori. A l'argument de convenance, proposé par Scot et tant d'autres, il répondait : « Nous ne savons pas précisément ce qui est convenable aux yeux de Dieu. » Il interprétait la constitution de Sixte IV et la déclaration du concile de Trente, en ce sens qu' « aucun particulier ne doit prendre à ce sujet une décision quelconque. » Il ajoutait qu' « il ne faut pas regarder comme une décision de l'Église l'introduction de la fête de l'immaculée conception de Marie. » Il posait enfin cette question : « D'ailleurs, comment la conception sans péché, *ainsi que la naissance de Marie*, seraient-elles l'objet de notre vénération? » Question grosse de conséquences, suivant la juste remarque du P. Perrone, par le doute qu'elle projetait sur la sainteté de la naissance non moins que sur celle de la conception. Loin d'atténuer la doctrine du maître, les hermésiens l'exagérèrent plutôt, ils allèrent même si loin que l'archevêque de Cologne, Clément-Auguste Droste-Vischering, se crut obligé d'intervenir; en 1837, il fit rédiger un certain nombre de thèses que devraient souscrire les prêtres de son diocèse, en particulier ceux qui voudraient obtenir l'approbation canonique. La huitième concernait, dans sa première partie, l'immaculée conception; elle exigeait la promesse d'obtempérer aux décisions portées par Grégoire XV en 1622 et par Alexandre VII dans la bulle *Sollicitudo*. Cet acte provoqua de nouvelles polémiques. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 107, 417, 458.

En France également, une opposition sourde existait à l'égard soit de la croyance, dans les milieux jansénistes ou jansénisants, soit de la définition, chez un certain nombre de gallicans; mais cette opposition ne devait se manifester nettement qu'un peu plus tard, sous le pontificat de Pie IX. Ce qui apparaît alors, mais au pôle opposé, c'est une erreur si singulière qu'elle mérite à peine d'être relevée. Un ouvrier de Tilly-sur-Seulles, au diocèse de Bayeux, Eugène Vintras, qui se faisait appeler, d'après ses autres prénoms, Pierre Michel, prétendit avoir reçu, du 6 août 1839 au 10 juin 1840, de l'archange saint Michel des révélations sur divers sujets, spécialement sur la très sainte Vierge. D'après lui, c'était la Sagesse créée, dont il prétendait prouver la préexistence par l'immaculée conception, donnée pour article de foi et expliquée de cette façon : « La Sagesse créée descendue sur la terre aura été incarnée non d'elle-même, mais par la puissance du Père, dans le sein de sainte Anne sa mère, sans que saint Joachim y ait autrement concouru que par sa parole, en annonçant à son épouse affligée de sa longue stérilité, qu'elle enfanterait la Fille du ciel, tige auguste d'où devra sortir le rejeton de Jessé... Or, je soutiens que cette révélation *inouïe* sur Marie est non seulement admissible, mais même la seule que l'on puisse raisonnablement admettre pour expliquer le fait de son immaculée conception. » *Le livre d'or*, publié par M. Alexandre Ch. Charvoz, Paris, 1849, p. 385 sq. Il suivait de là, entre autres choses, que Marie n'avait eu nul besoin de rédemption; ce que l'auteur admettait de fait un peu plus loin. Ainsi, le nouveau Montan ne se contentait pas de renouveler l'erreur d'une conception *virginale* de Marie par sainte Anne, erreur déjà réprouvée au IVe siècle, voir col. 876; il ajoutait deux autres erreurs non moins graves, en affirmant la préexistence de la Vierge, « la Sagesse créée, » et en la soustrayant complètement à la loi de l'universelle rédemption des fils d'Adam par Jésus-Christ. Les partisans de l'*Œuvre* affectaient une dévotion spéciale à l'immaculée conception, telle qu'ils l'entendaient, et portaient en son honneur le *Ruban de Marie*. Vintras avait d'abord consigné ses prétendues visions dans un *Opuscule sur des communications annonçant l'Œuvre de la miséricorde*, Paris,

1841. L'écrit fut condamné par Mgr Robin, évêque de Bayeux, dans une circulaire adressée au clergé de son diocèse le 8 novembre de la même année. Rome approuva la condamnation. Les conciles provinciaux de Paris, de Rennes et d'Avignon, en 1849, et ceux d'Albi et de Rouen, en 1850, condamnèrent les erreurs de l'*Œuvre de la Miséricorde*. Toutefois, la nouvelle explication de l'immaculée conception n'était pas spécialement visée dans ces condamnations en bloc des erreurs de Vintras.

Pareri dell'Episcopato cattolico, di capitoli, di congregazioni, di università, di personnaggi ragguardevoli, etc., etc., sulla definizione dogmatica dell' immacolato concepimento della B. V. Maria, Rome, 1851-1854; Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 1-109; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 335 sq., 496; H. Lesêtre, *op. cit.*, c. IV.

Dom Gaspar Rivarola, abbate Casinese, *Dissertazione, in cui si prova che Maria Vergine sia stata necessariamente concepita immacolata, per necessaria conseguenza dell' infallibile dogma della divina sua maternità*. Palerme, 1822, réimp. dans *Pareri*, t. V, p. 7-97; Mariano Spada, *Esame critico sulla dottrina dell'Angelico Dottore s. Tommaso di Aquino circa il peccato originale relativamente alla B. V. Maria*, Naples, 1839, réimp. dans *Pareri*, t. V, p. 581-660; Luigi card. Lambruschini, *Sull' immacolato concepimento di Maria. Dissertazione polemica*, Rome, 1843, réimprimée dans *Pareri*, t. V, p. 123-179.

Sur Vintras et ses erreurs, voir *L'ami de la religion*, Paris, 1842, t. CXI, p. 406, 470; t. CXII, p. 241, 257; t. CXIII, p. 39; résumé de sa doctrine, dans E. Mangenot, *Sion, son sanctuaire et son pèlerinage*, Nancy, 1919, p. 424-426.

II. AVÈNEMENT DE PIE IX : PRÉLIMINAIRES DE LA DÉFINITION. — Le cardinal Jean-Marie Mastaï-Ferretti, élu pape le 16 juin 1846, était personnellement très attaché à la pieuse croyance. Ce fut un bonheur pour lui de ratifier une preuve signalée de dévotion envers la Vierge immaculée, que les évêques de l'Amérique septentrionale avaient donnée au mois de mai précédent; réunis à Baltimore en concile provincial, ils avaient avec autant d'enthousiasme que d'unanimité, *ardentibus votis, plausu consensuque unanimi*, acclamé la bienheureuse vierge Marie *conçue sans péché* comme patronne des États-Unis d'Amérique. *Pareri*, t. VI, p. 597. D'autres actes allaient renforcer encore les bonnes dispositions du souverain Pontife.

1° *Nouvelles instances.* — Les évêques, du 10 juillet 1846 au 7 mai 1847, continuaient à solliciter la double faveur d'insérer dans la préface de la messe l'épithète d'*immaculée* et dans les litanies de Lorette l'invocation de *Reine conçue sans péché*. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 109. Beaucoup plus nombreuses furent les demandes de définition qui, de 1846 à 1848, s'ajoutèrent à celles qui avaient précédé sous Grégoire XVI. Le nouveau pape fut particulièrement consolé de ce que, parmi une centaine de suppliques reçues et venant d'évêques de contrées diverses, de vicaires apostoliques et de chefs d'ordres, 70 étaient de prélats italiens, 11 des États pontificaux et les autres du royaume des Deux-Siciles, avec une demande faite personnellement par le roi Ferdinand II. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 119-219.

Avant même que toutes ces pièces fussent arrivées à Rome, Pie IX avait donné un témoignage manifeste de ses sentiments, en signant de sa propre main un décret de la Sacrée Congrégation des Rites, du 30 septembre 1847, qui autorisait un office entièrement propre de l'immaculée conception de Marie, avec messe pour le jour de la fête et durant l'octave. On y retrouvait les expressions les plus notables de l'office de Léonard de Nogarole, celle-ci, par exemple : *Immaculatam conceptionem virginis Mariæ celebremus.* Et ces antiennes : *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias; Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te; Nihil inquinatum in eam incurrit, candor est lucis æternæ, speculum sine macula.* La collecte était à l'avenant : *Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti, ejus nobis intercessione concede, ut cor et corpus nostrum immaculatum tibi, qui eam ab omni labe præservasti, fideliter custodiamus.*

En cette même année 1847, le P. Jean Perrone, préfet des études au Collège Romain, publia sous le titre de *Disquisitio theologica* un écrit où il examinait « si l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge Marie pouvait être l'objet d'une définition dogmatique. » » Après avoir, dans une première partie, « historico-critique, » résumé l'histoire de la controverse en ses phases multiples, il discutait la valeur réelle des arguments apportés contre le privilège ou en sa faveur. Il arrivait à ces conclusions : On ne trouve rien de réellement contraire, soit dans la sainte Écriture, soit dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques anciens, soit dans les documents liturgiques et les actes des conciles ou des pontifes romains, soit dans les vérités révélées qu'il faut sauvegarder et qu'on a coutume d'objecter sous forme de raisons théologiques; les témoignages nettement opposés appartiennent à la période de controverse. En revanche, la sainte Écriture fournit un argument assez solide, *satis firmum*, Gen., III, 15, et, dès les premiers siècles, des témoignages positifs attestent l'existence constante de la croyance. Dans la seconde partie, « théologico-critique », après avoir déterminé les conditions requises pour qu'une doctrine puisse être l'objet d'une définition dogmatique et expliqué de quelles manières diverses ces conditions pouvaient être réalisées, le P. Perrone recherchait s'il y avait dans la révélation, écrite ou transmise, des données suffisantes pour qu'un décret pontifical pût adjoindre l'immaculée conception aux dogmes de foi. Il concluait à une révélation du mystère « prochaine et immédiate quoique d'une façon enveloppée, resserrée et un peu obscure, *licet implexe, contracte ac sub obscure;* révélation contenue dans la parole de Dieu écrite et, ce qui est le point capital, confiée à la parole de Dieu non écrite de telle façon que, par l'entremise des divers véhicules d'une tradition ininterrompue et suivant un mouvement de progrès continu, elle se développât et se présentât sous une notion toujours de plus en plus précise, jusqu'à ce que vînt la pleine lumière. » *Pareri*, t. VI, p. 535. Chemin faisant, le docte théologien réfutait un avis présenté au pape Alexandre VII par le cardinal Jésuite Sforza Pallavicini, d'après lequel le glorieux privilège n'aurait pas été définissable comme vérité révélée. Cette dissertation renforça beaucoup l'impression produite par celle du cardinal Lambruschini et eut sa part d'influence dans la suite de l'affaire.

2° *Institution d'une Consulte théologique et d'une Congrégation pontificale (1er juin 1848 - 8 mai 1852).* — Décidé à marcher de l'avant, Pie IX commença la série des actes qui devaient aboutir à la définition du 8 décembre 1854. Il institua, le 1er juin 1848, une *Consulte* de théologiens, chargés d'examiner cette question : Y-a-t-il lieu d'accéder aux vives instances d'un très grand nombre d'évêques, spécialement en ce qui concerne une décision pontificale? La *Consulte* se composa d'abord de vingt membres : prélats faisant partie de Congrégations romaines, généraux ou religieux de divers ordres, quelques maîtres de renom. Quatorze de leurs réponses sont reproduites dans les *Atti* publiés par Mgr Sardi; quelques-unes sont très développées, en particulier celle du supérieur des prêtres de la Mission de Tivoli, Pierre Biancheri, t. I, p. 272-554; *Pareri*, t. V, p. 181-575. Somme toute, trois consulteurs seulement se montrèrent défavorables à la définition; les dix-sept autres furent d'avis qu'on pouvait la prononcer, en s'appuyant sur l'Écri-

ture, la tradition, la doctrine de l'Église et la liturgie; un très petit nombre exprima cependant des doutes sur la question d'opportunité. *Atti*, t. II, p. 95. Un peu plus tard, neuf autres théologiens furent appelés à donner leur avis, trois en septembre 1850 et six en juillet et août 1851; tous se déclarèrent en faveur de la définition, sauf un seul, Mgr Tizzani, ancien évêque de Terni, dont les objections seront indiquées plus loin.

Pie IX ne s'était pas borné à l'institution d'une *Consulte* théologique; pendant son séjour à Gaëte il avait, le 6 décembre 1848, désigné huit cardinaux et cinq consulteurs (en dehors du secrétaire) pour tenir à Naples, sous la présidence du cardinal Lambruschini, une congrégation antépréparatoire. Elle se tint le 22 décembre. Les délibérations portèrent sur ces deux questions : Étant données les demandes faites par la majeure partie des évêques du monde catholique et par le sérénissime roi des Deux-Siciles, Ferdinand II, y a-t-il lieu de conseiller au Saint-Père de déclarer que la bienheureuse vierge Marie a joui du privilège singulier d'être conçue sans la tache originelle? Et si oui, de quelle manière Sa Sainteté pourrait-elle, dans les circonstances actuelles, procéder à la déclaration dont il s'agit? Discussion faite, tous les membres présents répondirent oui à la première question. Il n'y eut pas sur l'autre point la même unanimité, et la résolution fut : *Dilata, et ad mentem*. L'explication ajoutée portait qu'on conseillerait au Saint-Père d'adresser aux évêques une encyclique, pour demander surtout des prières en vue de la définition, mais aussi pour les inviter tous à donner leur avis sur la question d'opportunité, *an expediat definitio*.

En outre, les consulteurs devaient répondre par écrit aux cinq points suivants : Est-il bien constaté que, de nos jours, l'Église ait pris les devants et qu'elle demande une définition dogmatique de l'immaculée conception de Marie? L'Église dispersée à travers le monde a-t-elle, depuis les temps apostoliques, admis le privilège dans un sens exclusif de toute ombre de tache originelle, suivant la doctrine explicitement soutenue par les derniers et très doctes apologistes qui ont parlé du sujet *ex professo?* Qu'est-ce que l'Ancien Testament fournit *pour* ou *contre* l'immaculée conception, dans le sens où nous la prenons? De même, en ce qui concerne le Nouveau Testament. L'examen des euchologes, grecs, orientaux et latins, qui datent du IIIe siècle ou peu après, et des autres qui ont suivi jusqu'à nos jours, permet-il d'affirmer la pieuse croyance de l'Église à l'immaculée conception de la vierge Marie? Les réponses aux deux premiers points et au dernier, rapportées par Mgr Sardi, furent affirmatives. Nous verrons bientôt, par un autre document, qu'il en fut de même pour les 3e et 4e points. Enfin, un autre consulteur, chargé d'étudier quel mode de définition il serait à propos de choisir, conclut à une définition sous forme positive et avec anathème, qui serait comprise dans une bulle dogmatique revêtue des formalités habituelles et qui serait publiée en temps et lieu jugés opportuns. *Atti*, t. I, p. 555-618.

3° *Le concile « par écrit. »* — Pie IX agréa les mesures suggérées par les membres de la congrégation antépréparatoire. De Gaëte, il fit expédier l'encyclique *Ubi primum*, 2 février 1849. Il faisait connaître aux évêques sa résolution de soumettre à un examen définitif le problème de l'immaculée conception; à cet effet, il avait nommé une consulte de théologiens et institué une congrégation cardinalice. Après avoir demandé l'injonction de prières pour l'heureux succès de l'affaire, il ajoutait : « Nous désirons vivement qu'il vous plaise de nous faire savoir le plus promptement possible quels sont, dans votre diocèse, les sentiments du clergé et du peuple à l'égard de la conception de la Vierge immaculée et dans quelle mesure on souhaite que la question soit tranchée par le siège apostolique; nous désirons surtout connaître ce que, dans votre insigne sagesse, vous pensez vous-même et souhaitez en ce point. » Suivait une autorisation générale d'adopter, s'il leur semblait bon, l'office propre de l'immaculée conception qui avait été récemment composé et imprimé à Rome. *Atti*, t. I, p. 573; *Pareri*, t. I. p. 6.

Ce recours aux évêques catholiques du monde entier réalisait en substance le plan conçu au siècle précédent par le cardinal Impériali, et poursuivi par saint Léonard de Port-Maurice; ce fut ce qu'on a nommé un concile « par écrit. » Les réponses furent insérées dans les trois premiers volumes des *Pareri dell' episcopato*, publiés en 1851; des suppléments parurent dans plusieurs des volumes suivants. Quel fut le résultat? D'après une pièce publiée en 1854, *Narratio Actorum SS. Domini nostri Pii Papæ IX*, et insérée dans les *Atti*, t. II, p. 173, sur 603 évêques environ qui répondirent, il n'y en eut que 56 ou 57 à ne pas se prononcer pour la définition dogmatique, et leurs avis furent très divergents, comme on le voit par une autre pièce, *Breve relazione:* une dizaine s'abstinrent de formuler un jugement ; à peu près autant ne goûtaient pas une définition directe, avec proscription de l'opinion contraire comme hérétique, et proposaient d'autres formes de définition; un plus grand nombre, vingt-quatre, étaient arrêtés par la question d'opportunité; quatre ou cinq seulement se déclarèrent franchement opposés à une définition dogmatique. *Atti*, t. II, p. 93. On regrette de trouver parmi ces derniers l'archevêque de Paris, Mgr Sibour. Dans une lettre adressée à Pie IX le 26 juillet 1850, il énonçait ces deux conclusions, résumé d'un examen fait par ceux qu'il avait chargés d'étudier la question : « 1° Que d'après les principes de la théologie, l'immaculée conception de la très sainte Vierge n'est pas *définissable*, comme vérité de foi catholique, et, dans aucun cas, ne peut être imposée comme croyance *obligatoire sous peine de damnation éternelle*. 2° Qu'une définition quelconque, alors même que l'Église ou le saint-siège croiraient pouvoir la porter, ne serait point *opportune;* car elle n'ajouterait rien à la gloire de la Vierge immaculée, et elle pourrait être nuisible à la paix de l'Église et au bien des âmes, surtout dans mon diocèse. » *Pareri*, t. III, p. 310. Considérations développées dans une autre lettre de l'archevêque, 25 août 1849, et dans la consultation de ses théologiens. *Ibid.*, t. II, p. 26 sq.; t. VII, p. 326 sq.

En face de cette infime minorité se dressait la masse imposante de 546 évêques, plus des neuf dixièmes, qui avaient accepté purement et simplement la définition projetée, témoignant ainsi qu'ils regardaient le privilège comme contenu au moins implicitement dans le dépôt de la révélation. Beaucoup s'étaient même formellement expliqués sur ce point, soit dans leurs lettres au pape, soit dans des mandements ou des discours sur l'immaculée conception faits à la même occasion. Tels, en France, Mgr Parisis, évêque de Langres; en Italie, l'archevêque de Chieti; en Espagne, le cardinal de Romo, archevêque de Séville, et beaucoup d'autres. *Pareri*, t. VII, p. 253; appendice, p. VI; t. VIII, p. 131; Roskovány, *op. cit.*, t. VI, p. 494 sq. Tous ces évêques croyaient à l'opportunité d'une définition; souvent ils en exposent les convenances, les avantages et même la nécessité morale, au point où les choses en étaient arrivées. Ceux qui vivaient dans des milieux composés de catholiques et d'hérétiques ou d'incroyants se rendaient bien compte des attaques et des récriminations que l'acte pontifical pourrait susciter, mais ils estimaient qu'il n'y avait pas lieu de reculer devant ces inconvénients, accidentels et

secondaires; il suffirait de tenir compte de la disposition des esprits dans la manière de présenter le dogme; c'est en ce sens que le cardinal Sterckx, archevêque de Malines, ajoutait à son acte d'acquiescement cette remarque, *Pareri*, t. II, p. 447 : « Peut-être sera-t-il à propos d'exposer clairement et nettement, dans le décret apostolique, la tradition divine, pour bien montrer qu'on ne veut rien établir de nouveau, mais qu'on ne fait que déclarer et confirmer l'antique croyance de l'Église. De cette façon, on pourrait avoir l'espoir de fermer la bouche aux gens mal intentionnés, ou du moins de rendre plus facile aux défenseurs de la foi la réfutation de leurs calomnies. »

Les réponses des évêques jointes aux travaux des théologiens de la Consulte et de la congrégation anté-préparatoire formaient un vaste dossier que devaient utiliser ceux qui seraient charges de rédiger la bulle de définition. Beaucoup d'autres documents s'ajoutaient, insérés dans la continuation des *Pareri :* demandes de définition provenant de chapitres, d'ordres religieux ou de particuliers; extraits de conciles provinciaux tenus en divers endroits, en France spécialement; instructions pastorales ou mandements; opuscules sur l'immaculée conception, soit antérieurs à l'encyclique *Ubi primum*, comme ceux de dom Rivarola, du cardinal Lambruschini, des PP. Biancheri, Spada et Perrone, soit postérieurs, comme le *Mémoire* de dom Guéranger, une dissertation du franciscain espagnol Pierre Gual sur la *définibilité*, la première partie du *Sylloge monumentorum* du P. Antoine Ballerini. En tête du IVe volume, on remarquait une étude sur les *Convenances sociales de la définition*, parue d'abord dans la *Civiltà cattolica*, Rome, 1851, 1re série, t. VIII, p. 377; l'auteur, le P. Calvetti, montrait dans l'acte pontifical dont il s'agissait, non seulement un moyen efficace d'exciter la piété des fidèles et le zèle des pasteurs, mais encore, en face des erreurs du rationalisme et du semi-rationalisme contemporains, un rappel et une affirmation solennelle des dogmes fondamentaux opposés : chute originelle, besoin de rédemption, caractère divin de Jésus-Christ, de sa personne, de sa mission et de son œuvre, prix de la grâce sanctifiante et des dons surnaturels qui s'y rattachent, nécessité de la lutte contre les passions, dépendance à l'égard de Dieu, etc.

4° *Congrégation spéciale pour la rédaction de la bulle de définition* (*10 mai 1852 - 2 août 1853*). — Les réponses des évêques ne pouvaient qu'encourager Pie IX à marcher résolument dans la voie où il s'était engagé. Conformément à l'avis de ceux qui jugeaient expédient de joindre à la définition dogmatique un exposé des fondements et du développement de la croyance dans l'Église, il s'occupa, dès le mois de mars 1851, de la préparation d'une bulle pontificale. *Atti*, t. I, p. 671. Un schème, *Deus omnipotens et clemens*, fut rédigé par le P. Perrone et discuté par cinq théologiens, dont deux seulement l'approuvèrent. Un autre suivit, *Quemadmodum Ecclesia*, qui fut probablement l'œuvre de Passaglia; il avait ceci de particulier que la définition de l'immaculée conception y était accompagnée d'une condamnation explicite des erreurs modernes. *Ibid.*, t. II, p. 22-46, 60-76. Ce second schème, comme le premier, ne fut pas utilisé. Pie IX résolut de donner plus d'ampleur à la discussion; à cet effet, il institua, le 10 mai 1852, une congrégation spéciale de vingt théologiens, sous la présidence du cardinal Fornari. *Ibid.*, p. 780 sq. Une commission fut nommée et commença immédiatement ses travaux; le résumé s'en trouve dans la pièce *Breve exposizione degli Atti della Commissione speciale*, p. 791-838; en latin dans Roskovány, t. VI, p. 13-68.

Une question de principe fut d'abord traitée : « Quels sont les caractères ou les indices, d'après lesquels on peut juger si une proposition constitue une matière digne d'être soumise à un jugment solennel du magistère catholique? » Afin d'écarter préalablement certaines prétentions injustifiables des adversaires, les consulteurs posèrent d'abord plusieurs conclusions de forme négative. Pour qu'une proposition puisse devenir vérité de foi catholique, il n'est point nécessaire que, dans le passé, il n'y ait pas eu diversité d'opinion dans l'Église catholique, et que tous aient été constamment d'accord sur le point dont il s'agit. Il n'est point nécessaire qu'on ne puisse pas alléguer des écrivains, même d'autorité, à l'encontre de la doctrine qu'on songe à définir. Il n'est point nécessaire qu'il y ait en sa faveur des témoignages explicites ou même implicites de la sainte Écriture, celle-ci n'étant pas l'unique source de la révélation. Il n'est point nécessaire, en ce qui concerne la tradition, qu'on possède une série de Pères et de témoignages remontant jusqu'à l'âge apostolique. La prétention contraire s'appuie sur des hypothèses ou des assertions de ce genre : les Pères ont mis par écrit toute la doctrine prêchée depuis l'origine du christianisme; tous les monuments de l'antiquité nous sont parvenus; l'objet total de la foi a toujours été conçu distinctement et exprimé formellement; la tradition (dogmatique) d'une époque postérieure peut être en désaccord avec celle d'une époque antérieure; de la doctrine professée, à n'importe quel siècle, on ne peut pas conclure légitimement que cette doctrine n'a jamais été niée par le plus grand nombre et qu'elle a toujours été professée, au moins d'une façon implicite, par le plus grand nombre. Or, ce sont là des hypothèses ou des assertions dont la fausseté se prouve soit par la nature de la révélation chrétienne, et du magistère ecclésiastique, soit par l'histoire des dogmes définis au cours des siècles. Dès lors, que d'objections ressassées par les adversaires d'une définition tombaient d'elles-mêmes! Telle, notamment, l'objection tirée de cette phrase célèbre de Vincent de Lérins, *Commonitorium*, l. I, c. II, *P. L.*, t. L, col. 640 : *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Adage vrai dans le sens où le prend l'auteur, c'est-à-dire dans un sens positif; mais faux, d'après le contexte même, dans le sens négatif ou exclusif, que rien ne puisse être défini comme vérité de foi sans avoir été préalablement cru toujours, en tous lieux et par tous.

Aux canons d'ordre négatif succédèrent ceux d'ordre positif. Pour reconnaître si une proposition est définissable de foi divine, on peut considérer comme suffisants ces divers caractères ou indices : un certain nombre de témoignages solennels qui contiennent la proposition discutée; le fait de pouvoir assigner un ou plusieurs principes révélés qui renferment cette proposition; la connexion mutuelle des dogmes, ou, ce qui revient au même, la nécessité d'admettre comme révélée une proposition dont le rejet entraînerait nécessairement et immédiatement la fausseté d'un ou plusieurs articles révélés; l'enseignement concordant de l'épiscopat actuel; dans de certaines conditions, la pratique de l'Église, en entendant par là un acte externe de culte et de religion, posé universellement et solennellement en vertu d'un précepte strict. Une pratique de ce genre suppose une vérité spéculative qui la dirige et la détermine. Cette vérité théorique peut dépendre d'un fait non révélé, comme la persévérance finale dans le culte des saints, une apparition, une vision ou quelque autre circonstance dans certaines fêtes. Il faudra donc, pour que la pratique de l'Église puisse être présentée comme un critère de définibilité, établir qu'elle se rattache à une vérité spéculative révélée, ce qu'on peut faire, soit en considérant la nature de cette vérité, soit en recourant à des témoignages extérieurs convenables.

Ces principes posés, les membres de la Commission passèrent à la question de fait ou d'application. Ils ne s'arrêtèrent pas aux critères dont la réalisation était manifeste, par exemple, la doctrine concordante de l'épiscopat actuel et la croyance commune des fidèles, attestées qu'elles étaient par les réponses à l'encyclique pontificale. Ils se bornèrent à montrer comment l'immaculée conception de la Vierge était contenue dans les deux sources fondamentales de la révélation chrétienne. Nous avons vu, col. 859, 862, ce que furent leurs conclusions au sujet de la sainte Écriture : ils jugèrent que le glorieux privilège apparaissait comme enveloppé dans le Protévangile et la salutation angélique, quand on les étudie sous la lumière de l'interprétation patristique. En ce qui concerne la tradition, ils invoquèrent et citèrent un grand nombre d'autorités affirmant la sainteté de la mère de Dieu et écartant d'elle toute tache d'une façon générale et indéfinie, parfois même dans son origine première ou sa conception. Empruntés pour la plupart à l'Église d'Orient, ces témoignages patristiques et liturgiques trahissent l'influence du grand ouvrage, *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu*, que le P. Passaglia, membre de la Commission, composait alors et qu'il allait publier en 1854. Enfin des considérations sur l'opportunité et les convenances d'une définition furent ajoutées en guise de conclusion.

A la suite de ces travaux, un canevas fut dressé, indiquant, comme preuves à utiliser dans la bulle, la convenance, l'Écriture sainte, Gen., III, 15, la tradition patristique, la fête de la Conception et le sentiment de l'Église universelle. *Silloge degli argomenti da servire all' estensore della Bolla dogmatica*. On adjoignit à cette pièce quelques notes explicatives, *Dichiarazioni*, tendant à éclaircir davantage les arguments proposés et à résoudre des objections faites du point de vue scripturaire ou patristique. *Atti*, t. II, p. 46, 55. Le résultat fut un nouveau schème, dont il nous reste à parler.

5° *Discussion du texte de la bulle (22 mars - 4 décembre 1854)*. — Le nouveau schème, 3e dans les *Atti*, t. II, p. 76, contenait substantiellement ce qui est resté dans la rédaction définitive, mais sous une forme et dans un ordre qui donnèrent lieu à de nombreuses modifications; six fois le texte fut retouché et perfectionné. Multiples furent les reviseurs : théologiens consulteurs; cardinaux, au nombre de 21 constitués le 22 mars 1854 en congrégation consultative; archevêques et évêques présents ou mandés à Rome et formant séance du 20 au 24 novembre sous la présidence des cardinaux Brunelli, Caterini et Santucci. Diverses remarques faites en ces circonstances méritent d'être relevées, pour la lumière qu'elles projettent, soit en général sur la rédaction de la bulle *Ineffabilis*, soit en particulier sur le sens et la portée de la définition dogmatique du 8 décembre.

Dans les trois premiers schèmes, celui du P. Perrone et les deux suivants, les noms des Pères ou des écrivains ecclésiastiques dont on donnait les témoignages étaient exprimés; supprimés dans le quatrième, ils reparurent dans les autres, mais mis en note, au bas des pages, avec les titres des ouvrages, comme on peut le voir dans les *Atti*, p. 125, 151, 177, 259. Sur l'observation faite en dernier lieu par un certain nombre de cardinaux, que, sous cette forme, la bulle ressemblait trop à une dissertation d'allure polémique ou scolastique, les références furent supprimées. Les témoignages furent simplement utilisés et groupés d'après un ordre logique ou systématique, répondant aux idées qu'ils expriment ou à la façon dont ils les expriment.

Mention fut faite des adversaires de la pieuse croyance qui avaient prétendu rejeter la sanctification de Marie au second instant de son existence, ou substituer, comme objet du culte, la sanctification à la conception; mais rien ne fut dit de l'opposition de saint Bernard et des grands docteurs du XIIIe siècle, malgré quelques remarques, une notamment du cardinal Roberti. *Atti*, p. 282. En réalité, alors comme maintenant, on ne s'accordait pas sur la question préalable, à savoir si ces docteurs furent réellement opposés à la pieuse croyance, entendue de la conception passive et consommée, dans le sens de la définition projetée. En outre, on voulait éviter tout ce qui pourrait être cause de froissements entre catholiques.

Un seul texte scripturaire, Gen., III, 15, avait été indiqué dans la *Sylloge degli argomenti*, et il y figurait comme argument distinct, sans référence à l'exégèse patristique ou ecclésiastique. Nous avons vu que les théologiens de la Commission spéciale ajoutèrent au Protévangile la salutation angélique, mais en considérant la preuve tirée de l'un et de l'autre comme dépendant, dans son efficacité, des données traditionnelles. Cette manière de voir, partagée par les évêques et les cardinaux, ne fut pas sans influence sur la rédaction dernière, suivant cette remarque de Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 246 : « Dans la bulle qui contient la définition du mystère, (Pie IX) n'insiste pas sur les témoignages de l'Écriture comme s'ils formaient un argument à part; mais il les lie, si je puis parler ainsi, aux témoignages des Pères qui en ont déterminé le sens. »

Des évêques objectèrent que beaucoup des textes empruntés aux Pères ou aux écrivains ecclésiastiques ne s'appliquaient pas à la conception de Marie. Mgr Malou, de Bruges, répondit que la sainteté affirmée d'une façon indéfinie entraînait la conception immaculée; il suffisait donc, pour tout accorder, de distinguer entre les preuves *directes* et les *indirectes*. *Atti*, t. II, p. 207. Réponse importante dans la pratique. En face des témoignages *indirects*, la question n'est pas : Ces témoignages *expriment-ils* l'exemption du péché originel ou la conception immaculée? mais seulement : La notion plus générale, que ces témoignages expriment, *contient-elle* cette exemption ou cette conception, soit implicitement, soit virtuellement (abstraction faite de ce qui peut être une pure querelle de mots), comme le tout contient la partie, comme l'universel contient le particulier, comme les prémisses contiennent la conclusion, comme une vérité en appelle une autre, ou par contraste, quand l'une exclut l'autre ou par connexion, quand les deux ont un rapport mutuel?

L'argument fondé sur l'autorité de l'Église romaine sanctionnant la fête et la croyance, avec énumération des interventions répétées et toujours de plus en plus expressives des souverains pontifes, ne venait d'abord dans les projets de bulle qu'en second lieu, après l'exposé des monuments relatifs à l'ancienne tradition. Des évêques proposèrent d'intervertir l'ordre, afin de mieux relever l'importance de la preuve tirée du « fait de l'Église, » comme ayant pour les catholiques une valeur péremptoire. Ainsi fut fait, Pie IX lui-même s'étant prononcé pour l'interversion. *Atti*, p. 207, 235, 291, 300.

En 1849, un prêtre de la Congrégation de l'Oratoire de Venise avait publié une dissertation insérée dans les *Pareri*, t. V, p. 663, où il s'efforçait de montrer que la mère de Dieu a été préservée non seulement de la faute originelle, mais encore de toute obligation de la contracter, *da ogni debito d'incontrarla*. Un membre de la Consulte théologique, Pierre Biancheri, proposa, dans le même sens, d'attribuer à la bienheureuse Vierge le privilège de l'exemption par rapport à la nécessité de contracter la tache héréditaire non moins que par rapport à la tache elle-même. *Atti*, t. I, p. 528, 532. La proposition resta sans écho.

Une autre question fut soulevée dans la réunion des évêques. Celui d'Ugento, Mgr François Bruni, demanda qu'on ne se contentât pas d'écarter de Marie la tache du péché proprement dit, qui affecte l'âme, mais qu'on la déclarât aussi préservée et exempte de la concupiscence ou foyer du péché, *sed etiam a fomite et concupiscentia præservatam et immunem fuisse. Atti*, t. II, p. 243 sq. La motion ne fut pas agréée; mais cet évêque fut plus heureux dans l'avis qu'il avait suggéré de faire porter l'exemption de la faute originelle sur la personne de Marie, et non sur l'âme seule : *de persona, non de sola anima, asserenda sit*, contrairement à la formule, empruntée à la bulle *Sollicitudo*, d'Alexandre VII, qui se lisait jusqu'alors dans les schèmes : *animam beatissimæ Virginis, cum primum fuit creata et in suum corpus infusa...* Le cardinal Joseph Pecci, évêque de Gubbio, soutint cet avis : il fallait, dit-il, éviter toutes les expressions qui pourraient ramener l'opposition, mise jadis par les théologiens scolastiques entre le corps et l'âme au sujet de la conception de la bienheureuse Vierge et, dans ce but, faire tomber la définition sur la personne, *ita ut definitio respiceret* PERSONAM. Conformément à ce vœu, on remplaça le mot *animam* par ces autres : *beatissimam virginem Mariam. Atti*, t. II, p. 38, 87, 243, 292, 312.

Comment l'immaculée conception a-t-elle été révélée : d'une façon explicite ou implicite? Cette question fut discutée, sans être résolue. Divergents avaient été les avis des membres de la Consulte théologique : quelques-uns s'étaient contentés de conclure d'une façon indéterminée à l'existence d'une révélation, soit explicite, soit implicite; d'autres, très peu nombreux, s'étaient prononcés pour une révélation explicite; la plupart avaient soutenu ou supposé une révélation implicite. La même divergence se manifesta dans les délibérations des évêques. Mgr Kenrick, archevêque de Baltimore, observa que le plus grand nombre parmi les catholiques ne croyaient pas à une révélation explicite, *quam tamen* PLERIQUE *catholici non agnoscunt. Atti*, t. II, p. 231.

Au même ordre d'idées se rattache une autre controverse. Dans le premier schème, comme dans sa *Disquisitio theologica*, le P. Perrone parlait comme s'il y avait eu croyance explicite à l'immaculée conception dès l'âge anténicéen; il s'appuyait sur divers arguments : lettre des prêtres d'Achaïe sur le martyre de saint André, textes de saint Hippolyte et de saint Denys d'Alexandrie, passages où saint Justin, saint Irénée et autres Pères établissent une antithèse entre l'ancienne et la nouvelle Ève. Aussi la formule de définition, telle qu'elle était exprimée dans ce schème, contenait-elle l'affirmation d'une doctrine *constante* de l'Église relativement au privilège marial : CONSTANTEM FUISSE *et esse catholicæ Ecclesiæ doctrinam. Atti*, t. II, p. 38. Trois sur cinq des théologiens chargés de reviser la pièce critiquèrent l'assertion. Mgr Tizzani et un autre s'en prirent aux textes allégués, comme n'étant pas des premiers siècles ou comme n'affirmant rien de plus que l'intégrité virginale. Le P. Paul de Saint-Joseph, religieux carme, rappela les objections vives et persévérantes que la doctrine de la conception sans tache avait rencontrées, la réserve prolongée des souverains pontifes, etc. Il fut tenu compte de ces observations, mais incomplètement, car les termes *constantem fuisse*, restèrent dans les schèmes suivants jusqu'au septième ou avant-dernier. *Ibid.*, p. 88, 116, 140, 164, 192. Dans les réunions des évêques et des cardinaux, les protestations recommencèrent. On renouvela les critiques contre l'authenticité ou la force probante des textes allégués. Mgr Kenrick contesta nettement l'existence d'une tradition primitive formelle : pendant plusieurs siècles, il ne fut pas question de la conception de Marie. Mgr Athanase Bonaventure, évêque de Lipari, parla d'une croyance d'abord implicite, et plus tard seulement explicite. Des prélats allemands, en particulier les archevêques de Munich, de Vienne et de Prague, Mgr de Reizach, Mgr de Rauscher et le cardinal de Schwartzenberg, accentuèrent la difficulté dans des observations motivées : « Je ne comprends pas, dit le dernier, comment on peut affirmer et réaffirmer que la pieuse croyance s'est manifestée *dès les premiers temps de l'Église* par des témoignages clairs et indubitables, que la tradition a *toujours* existé. » Finalement, les termes contestés disparurent dans le huitième schème et dans le texte définitif. *Atti*, t. II, p. 208 sq., 215, 217, 274, 295.

La conclusion des travaux préparatoires eut lieu le 1er décembre. Ce jour-là, Pie IX tint un consistoire secret; après une courte allocution adressée aux cardinaux, il leur demanda s'ils étaient d'avis qu'il procédât à la définition dogmatique : *Placetne igitur Vobis, ut dogmaticum de immaculata beatissimæ virginis Mariæ conceptione proferamus decretum?* Les cardinaux ayant acquiescé, les débats furent clos, et le pape assigna le huit décembre, jour de la fête, pour la promulgation solennelle du dogme : *Itaque iam nunc diem octavum huius mensis decembris, quo de gloriosissimæ Virginis conceptione festum ab universa Ecclesia concelebratur, indicimus pro emittendo ac vulgando hoc decreto. Atti*, p. 275.

La collection déjà citée des *Pareri dell' Episcopato*, Mgr Vincenzo Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione*, Rome, 1905; Roskovány, *op. cit.*, t. IV, VI; J. Perrone, S.J., *De immaculato beatissimæ virginis Mariæ conceptu, an dogmatico decreto definiri possit*, Rome, 1847; ed. altera emendata, Munster, 1848, dans *Pareri*, t. VI, p. 309; Pierre Biancheri, prêtre de la Congrégation de la Mission, *Voto in forma di dissertazione sulla definizione dogmatica dell' immacolato concepimento della beatissima Virgine Maria*, Tivoli, 1848, dans *Atti*, t. I, p. 272, et *Pareri*, t. V, p. 181; dom Guéranger, *Mémoire sur la question de l'immaculée conception de la très sainte Vierge*, Paris, 1850, dans *Pareri*, t. VII, p. 1; Pierre Gual, O. M., *Della definibilità della concezione immacolata di Maria*, Rome, 1852, dans *Pareri*, t. VIII, p. 1; Antoine Ballerini, S. J., *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1854, dans *Pareri*, t. X; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu commentarius*, Rome, 1854; card. Gousset, *La croyance générale et constante de l'Église touchant l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie, prouvée principalement par les constitutions et les actes des papes, par les lettres et les actes des évêques, par l'enseignement des Pères et des docteurs de tous les temps*, Paris, 1855; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, c. VII, p. 217 sq.; t. II, c. XII, § 5.

IV. LA BULLE INEFFABILIS DEUS : SYNTHÈSE DES PREUVES. — L'acte décisif fut accompli le 8 décembre 1854, par la lecture officielle du document pontifical qui contenait, dans sa dernière partie, la formule de définition dogmatique. Le texte a été donné et expliqué au début de cet article, col. 845. Reste à parler du préambule ou partie d'exposition, sorte de résumé, du long travail d'élaboration qui s'était fait dans l'Église depuis des siècles et qui était devenu plus intense à l'approche du terme. On se rappellera la remarque faite, col. 848, que seule la *définition* est garantie par l'infaillibilité pontificale et exige un acte de foi.

1° *L'exposé historico-doctrinal.* — Pie IX commence par énoncer la raison dernière des insignes privilèges accordés à Marie : c'est l'union étroite qui, dans le plan divin, existe entre elle et le Verbe incarné. De toute éternité Dieu le Père décréta le rachat du genre humain par son Fils unique, et il lui choisit une mère, aimée dès lors d'un amour de prédilection. De là ces trésors incomparables de grâce qui, dans une mère de

Dieu, étaient de toute convenance, *et quidem decebat omnino*, en particulier, une parfaite exemption du péché et une pleine victoire sur l'antique serpent.

Vient ensuite le fondement principal de la définition. Il est emprunté à la tradition de l'Église, considérée au sens actif ou subjectif de règle vivante de la croyance, à laquelle il appartient d'interpréter et de sanctionner les vérités transmises de siècle en siècle. Cette tradition nous est présentée d'abord dans sa dernière période, celle où la croyance à la conception sans tache s'accentue, se fixe et s'impose. Divers facteurs concourent au résultat : ordres religieux, universités, docteurs les mieux versés dans la science des choses divines, évêques agissant à titre individuel ou collectif. Mais le facteur décisif, auquel tout le reste est subordonné, c'est l'attitude du magistère suprême, manifestée par les actes multiples et de plus en plus expressifs des pontifes romains en faveur de l'exemption, et aboutissant enfin à l'institution et à l'imposition d'une fête ayant pour objet la conception même de Marie, avec cette circonstance notable, que, dans les monuments liturgiques qui s'y rapportent, les termes dont la sainte Écriture se sert en parlant de la Sagesse incréée et de son éternelle génération, sont adaptés à l'origine de la mère de Dieu.

Tous ces facteurs supposent, comme fondement ultérieur, une tradition qui avait précédé, celle des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques anciens, dont l'enseignement, de moins en moins explicite à mesure qu'on remonte davantage le cours des siècles, est comparable à une esquisse et à des semailles : *si qua antiquitus informata sunt, et Patrum fides sevit.* Multiples sont les manifestations de ce genre. Ces anciens témoins, Pères et écrivains ecclésiastiques, ont vu dans le Protévangile, Gen., III, 15, Notre-Seigneur Jésus-Christ, rédempteur du genre humain, et sa très sainte mère, unis dans une commune inimitié contre l'antique serpent. Pour signifier la victoire singulière de la Vierge mère, son innocence, sa pureté, son insigne sainteté, son exemption de toute tache du péché, l'abondance ineffable des grâces, des vertus et des privilèges dont elle a été comblée, ils lui ont appliqué diverses figures de l'Ancien Testament, saluant en elle : l'arche de Noé sortie indemne de l'universel naufrage; l'échelle de Jacob qui s'étend de la terre au ciel et dont le Seigneur lui-même occupe le sommet; le buisson ardent qui, au milieu des flammes pétillantes, ne se consume pas ni ne souffre de perte ou de diminution, mais verdit et fleurit d'une façon merveilleuse; la tour inexpugnable placée en face de l'ennemi; le jardin fermé dont l'accès ne peut être forcé; la lumineuse cité de Dieu, dont les fondements reposent sur les saintes montagnes; le très auguste temple de Dieu qui, brillant des splendeurs célestes, est rempli de la gloire du Seigneur.

Aux figures succèdent les expressions symboliques, empruntées aux prophètes, pour désigner la somme des grâces reçues par Marie et son intégrité originelle : pure colombe, sainte Jérusalem, sublime trône de Dieu, maison et arche de sanctification que l'éternelle Sagesse s'est construite, reine appuyée sur son bien-aimé et sortie de la bouche du Très-Haut toute parfaite, toute belle, tout agréable aux yeux de Dieu.

Dans les paroles adressées à la Vierge par l'archange Gabriel et par sainte Élisabeth, les Pères ne voient pas seulement une salutation extraordinaire, unique en son genre, ils y trouvent l'indice d'une bénédiction qui exclut toute idée de malédiction et d'une plénitude de grâce qui appelle une sainteté, une innocence supérieure à celle de toute autre créature et dont la sublime dignité qui en est le fondement, la dignité de mère de Dieu, peut seule faire entrevoir l'étendue.

Comparant Marie avec Ève jouissant encore de l'innocence originelle, ils ne se contentent pas de les mettre sur un pied d'égalité; dans une antithèse frappante, ils élèvent la seconde Ève bien au-dessus de la première et mettent particulièrement en relief ce trait significatif : l'une perdit l'innocence et l'amitié divine pour avoir prêté l'oreille aux insinuations perfides du serpent; l'autre, au contraire, fit toujours progresser le don primitif et, loin de prêter l'oreille aux insinuations de l'ennemi, ébranla jusqu'aux fondements sa puissance et son empire par la force dont Dieu la revêtit.

De là tant d'appellations où l'idée d'innocence et de pureté apparaît, appliquée à la Vierge dans un sens comparatif ou absolu : lis parmi les épines; terre absolument intacte, sans tache, sans souillure, toujours libre et exempte de toute contagion du péché; terre dont le nouvel Adam a été formé; paradis d'innocence, d'immortalité et de délices, irréprochable, tout lumineux et tout agréable, planté par Dieu lui-même et protégé contre toutes les embûches du serpent venimeux; bois incorruptible, que le ver du péché n'a jamais pu atteindre; fontaine toujours limpide et scellée par la vertu de l'Esprit Saint; temple tout divin ; unique et seule fille, non de la mort, mais de la vie; rejeton non de colère, mais de grâce, qui, par une providence spéciale de Dieu, en dehors des lois établies et communes, est sorti d'une racine corrompue et infectée, sans jamais être privée de sa verdure.

Les affirmations en termes propres et précis s'ajoutent au langage métaphorique. Les Pères ne veulent pas que, là où il s'agit de péché, la mère de Dieu soit mise en cause; ils la déclarent exempte, par privilège, de toute tache ou souillure du corps, de l'âme et de l'esprit, toujours vivante en Dieu, toujours unie à lui, toujours dans la lumière et jamais dans les ténèbres, demeure digne du Christ par la grâce originelle. Particulièrement expressifs sont les termes dont ils font usage en parlant de la Vierge considérée dans sa conception : fruit de grâce; première-née, comme future mère du premier-né, apparaissant dès le début comme une aurore d'une éblouissante pureté; tabernacle créé par Dieu lui-même ou formé par le Saint-Esprit; vase d'élection qui ne devait avoir de commun avec les autres enfants d'Adam que la nature, et non les fautes ni les taches.

La même croyance se manifeste dans les formules d'éminence ou de transcendance si fréquentes chez les écrivains ecclésiastiques, quand ils appellent Marie non seulement immaculée, innocente, exempte de tache, sainte et pure, mais tout immaculée, tout innocente, toute sans tache, étrangère aux moindres souillures du péché, toute pure et intacte, le type et le modèle même de l'innocence et de la pureté, plus belle que la beauté, plus gracieuse que la grâce, plus sainte que la sainteté, seule sainte, au-dessus de toute intégrité et de toute virginité, seule devenue tout entière le domicile et le sanctuaire des grâces de l'Esprit Saint, en sorte qu'en dehors de Dieu, rien n'égale sa mère, plus belle, plus noble, plus sainte par sa grâce native que les chérubins, les séraphins et toute l'armée céleste.

Enfin, c'est la voix des liturgies qui se mêle à celle des Pères et des autres écrivains pour saluer la mère de Dieu ou l'invoquer dans des termes non moins louangeurs : colombe toute belle et sans tache; rose toujours fleurie, absolument pure, toujours innocente et sainte; innocence qui n'a jamais été blessée; nouvelle Ève qui a enfanté l'Emmanuel.

En somme, pour résumer tout cet exposé avec la bulle elle-même, § *Nil igitur mirum*, l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge nous est présentée comme « une doctrine qui, au jugement des Pères, est consignée dans les saintes Lettres, qu'ils ont eux-

mêmes transmise en des témoignages graves et nombreux, que la vénérable antiquité professe souvent dans d'insignes monuments et que, finalement, l'Église a revêtue, en la proposant elle-même, de sa haute et souveraine autorité. »

2° *Synthèse des preuves et connexion du dogme avec la révélation divine.* — Nous retrouvons dans la bulle de définition les chefs de preuves indiqués dans le *Sylloge degli argomenti*, col. 1201 : convenance, Écriture sainte, tradition patristique, fête de la Conception, sentiment de l'Église universelle. Mais les trois dernières preuves rentrent, comme parties intégrantes, dans l'argument de tradition pris dans son ensemble.

1. *Convenance.* — Dans la bulle comme dans le *Sylloge*, cette preuve est rattachée au titre de mère de Dieu et au rôle unique qui en résulte pour Marie dans l'œuvre de la rédemption. Il ne s'agit pas de la simple convenance qui s'attache à tout ce que Dieu opère effectivement, *convenientia rei factæ;* il s'agit d'une convenance spéciale, fondée sur un titre qui appelle positivement le privilège, *convenientia rei faciendæ*, et dès lors s'imposant moralement à l'être parfait qu'est Dieu. Que cet argument ait des racines profondes dans l'ancienne tradition, toute l'étude présente le démontre. Nous l'avons rencontré de bonne heure chez les Pères grecs et latins. Au XIIe siècle, les champions de l'immaculée conception, Eadmer et ses associés, en firent particulièrement usage. Scot et ses disciples le développèrent : *Potuit, decuit, fecit.* Nous avons vu quel parti en ont tiré des orateurs, comme Gerson, Bossuet et autres. Les simples fidèles allaient comme d'instinct à la même conclusion; de là ce que nous avons constaté plus d'une fois, des sentiments d'étonnement, de malaise, et parfois d'irritation, quand un prédicateur osait attaquer publiquement la sainte conception de la mère de Dieu. Cet argument mène-t-il jusqu'au dogme, tel qu'il a été défini par Pie IX? S'il permet d'affirmer la réalité du privilège, il ne semble pas que, pris *en soi*, et d'une façon abstraite, il suffise à l'établir comme vérité *divinement révélée.* N'avons-nous pas rencontré, au cours de cette étude, des théologiens graves qui admettaient cet argument et sa valeur probante, et qui, pourtant, ne considéraient pas le privilège comme définissable de foi divine? Mais rares ont dû être ceux qui se sont cantonnés dans ce point de vue partiel et étroit.

2. *Écriture sainte.* — Les deux textes cités dans la bulle, Gen., III, 15 et Luc., I, 28, 42, ont été utilisés par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Voir col. 853 sq., 862 sq. Des explications données il résulte que, d'après un grand nombre de théologiens, ces textes, pris sous la lumière de l'interprétation patristique et ecclésiastique, contiennent un témoignage *implicite* en faveur du privilège. Dom Guéranger écrivait dans son *Mémoire*, § 6 : « Nous conviendrons volontiers que ces divers textes ne forment pas une démonstration évidente; mais il faut bien reconnaître aussi que, si une définition favorable intervenait, le sens de ces textes serait définitivement fixé, et ils acquerraient une valeur de preuve positive qui leur manque jusqu'à présent. » La définition du 8 décembre 1854 n'a pas porté sur ces textes; il reste seulement qu'ils ont été jugés assez solides pour figurer dans l'exposé doctrinal qui précède la définition et tend à la justifier.

3. *Tradition.* — C'est comme organe actif, manifestant, transmettant ou sanctionnant la croyance à la conception sans tache de Marie, que la tradition est invoquée dans la bulle : témoignages des Pères, implicites ou explicites, généraux ou particuliers; célébration de la fête dans le sens immaculiste, en Orient et en Occident; dans l'Église catholique, à un moment donné, croyance commune des fidèles et des pasteurs, sanctionnée finalement par l'adhésion du magistère suprême. A ce dernier stage, la preuve est achevée; preuve indirecte et de pure autorité, il est vrai, mais décisive, puisqu'elle s'appuie sur la promesse d'inerrance faite à l'Église par son fondateur. Là est le dernier mot pour les catholiques; s'ils croient que l'immaculée conception de Marie est une vérité divinement révélée, c'est surtout à cause de l'autorité infaillible de l'Église qui l'a solennellement affirmée.

Un problème grave n'en subsiste pas moins : Comment la tradition patristique, qui se trouve à la base du reste, se rattache-t-elle à la révélation? Problème dont la solution est d'autant plus délicate que, suivant l'explication donnée, col. 847, la définition a porté sur le seul fait de la révélation, *esse a Deo revelatam*, sans que le mode ait été spécifié ni, par conséquent, la façon dont le privilège est contenu dans le dépôt primitif. Parmi les membres de la Consulte théologique établie par Pie IX, quelques-uns soutinrent l'hypothèse d'une tradition orale et formelle, datant des apôtres et suffisant à elle seule pour légitimer une définition. Les autres, en beaucoup plus grand nombre, n'allèrent pas si loin; ils jugèrent seulement que la tradition active se présentait dans des conditions qui garantissaient une connexion objective entre l'immaculée conception comme vérité transmise et le dépôt primitif. Ce qui peut se vérifier indépendamment d'une tradition orale et formelle d'origine apostolique; il suffit, en effet, que la tradition active exprime une vérité implicitement contenue soit dans une vérité révélée d'une portée plus générale, soit dans les saintes Lettres, interprétées à la lumière de la foi et de la doctrine catholique.

La théorie d'une tradition orale et formelle d'origine apostolique apparaît, chez beaucoup de ceux qui l'ont soutenue, comme dépendante de documents apocryphes ou de témoignages sans valeur probante. A ceux-là on a le droit de rappeler l'aveu fait dans le *Sylloge degli argomenti :* « Il n'y a pas lieu de disconvenir que, parmi les Pères et les autres écrivains qui ont vécu dans les premiers siècles de l'Église, on n'en a pas encore trouvé qui aient affirmé clairement, *apertis verbis*, l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge. » Voir col. 873. Même dégagée de cette fausse monnaie et appuyée seulement sur les témoignages plus sérieux de saint Éphrem, de saint Augustin et autres du même genre, donnés comme *indices* d'une croyance commune qui aurait précédé, cette hypothèse reste sujette à de réelles difficultés. On ne s'explique alors ni l'absence de témoignages formels pendant plusieurs siècles, ni les controverses si vives et si prolongées qui ont existé plus tard. Partir du fait que la croyance au privilège se manifeste nettement à telle époque, pour inférer qu'elle existait aussi dans une période antérieure, c'est s'exposer, dans l'occurrence, à commettre une pétition de principe : il faudrait d'abord prouver que, par sa nature, l'immaculée conception fait partie de ces vérités fondamentales qui, dès le début, ont dû être crues d'une façon explicite.

Beaucoup plus vraisemblable est l'opinion de ceux qui se contentent d'une révélation *implicite* du glorieux privilège; révélation dont ils cherchent le fondement, soit dans les deux principaux textes scripturaires, Gen., III, 15 et Luc., I, 28, 42, mis en parallèle et éclairés l'un par l'autre sous la lumière de l'interprétation patristique et ecclésiastique, soit dans une vérité révélée d'une portée assez générale pour englober l'immaculée conception, comme paraît être la notion de *mère de Dieu.* Non pas la notion simple ou abstraite qui s'arrêterait au rapport de génération physique; mais la notion historique et concrète, telle qu'elle a été insinuée dans la sainte Écriture et com-

prise par la tradition : celle d'une mère dont Jésus-Christ, le nouvel Adam, a daigné faire son associée dans l'œuvre de la rédemption, qu'il a voulu traiter en fils aimant et qu'il a ornée d'une sainteté proportionnée à sa dignité et à son rôle. C'est cette notion historique et concrète de Marie, mère de Dieu, qui est devenue pour les Pères et les anciens auteurs ecclésiastiques comme une valeur première dont ils ont exploité l'inépuisable contenu.

Sous cet aspect, le privilège de l'immaculée conception rentre, comme un détail, dans les perfections propres à la mère du Verbe incarné, telle qu'elle a été voulue, et *décemment* voulue par Dieu. C'est Marie sainte et pure, quand son âme sort des mains du créateur et s'unit au corps qui devait porter l'Homme-Dieu; Marie sainte et pure alors comme en sa naissance, comme au jour de l'Annonciation, comme dans l'ineffable nuit de l'enfantement divin, comme dans toutes les circonstances de sa vie unique. Rien de plus juste que cette réflexion de Scheeben, art. *Empfängnis* dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. IV, col. 462: « Pour bien apprécier la place de cette doctrine dans la tradition, il ne faut pas la considérer comme une vérité isolée, mais comme faisant partie de l'idée générale que l'Église a toujours eue de la sainteté de Marie et de son rôle dans l'économie de la rédemption. »

La synthèse des preuves de l'immaculée conception, commencée longtemps avant la définition par les principaux défenseurs du privilège, se trouve, perfectionnée et complétée, surtout au point de vue scripturaire et patristique, dans les cours de théologie plus récents. La plupart des auteurs touchent la question dans le *De Verbo incarnato:* Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. III, p. 279, Fribourg-en-Brisgau, 1882; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 4e édit., Paderborn., 1909, t. II, q. 257; trad. angl. sous le titre de *Mariology*, par A. Preuss, Saint-Louis (Mo.), 1914; L. Janssens, *De Deo homine*, t. II, p. 30; G. Van Noort, *De Deo redemptore*, sect. III, 2e édit., Amsterdam, 1910. D'autres rattachent la question au péché originel : Palmieri, *Tractatus de peccato originali et de immaculato B. V. Deiparæ conceptu*, 2e édit., Rome, 1904; Ch. Pesch, *De Deo creante et elevante*, sect. IV, a. 4. D'autres, formant de la Mariologie un traité distinct, y font naturellement rentrer l'immaculée conception : A. M. Lépicier, *Tractatus de B. virgine Maria matre Dei*, part. II, c. 13, 3e édit., Paris, 1906; C. Van Crombrugghe, *Tractatus de B. virgine Maria*, c. III, Gand, 1913.

V. Après la définition : adversaires et défenseurs. — Pour les enfants dévoués de l'Église catholique, la promulgation officielle du glorieux privilège fut une cause de joie comparable à celle qui s'était manifestée jadis à Éphèse quand la maternité divine avait été solennellement revendiquée contre les dénégations de Nestorius. Les *Atti* racontent, dans une dernière partie, ce que les fêtes furent à Rome et quel accueil l'acte pontifical reçut de la part des catholiques; parmi les instructions pastorales faites à cette occasion et rapportées p. 535, 627, on est heureux de rencontrer, en France, celles des archevêques et évêques de Paris, Lyon, Reims, Chambéry, Poitiers, Orléans, Belley et Marseille. Une autre note devait nécessairement se faire ouïr.

I. Les adversaires et leurs attaques. — S'il fallait s'attendre à des protestations de la part de ceux qui, séparés de l'Église romaine, ne reconnaissent ni l'autorité du magistère souverain ni les principes dogmatiques que la définition du 8 décembre 1854 supposait, on aurait pu espérer que, chez les catholiques, tous seraient dociles à la voix du pasteur; il n'en fut malheureusement pas ainsi.

1° *L'opposition chez les catholiques.* — Si regrettables qu'aient été les défections survenues alors, il s'en faut de beaucoup que, par leur nombre ou par leur importance, elles aient justifié les craintes excessives que la perspective d'une définition avait fait concevoir aux pessimistes et aux timides. Quand on examine la liste, donnée par Reusch et par Roskovány, des écrits publiés contre l'acte pontifical, on n'en trouve qu'un petit nombre sortis de plumes catholiques, et leurs auteurs trahissent presque toujours des tendances jansénistes ou gallicanes. En France, ces opposants sont représentés surtout par deux prêtres, les abbés Laborde et Guettée. Le premier († 1855) avait commencé dès 1850 une campagne acharnée contre la définition ; en novembre 1854, il n'avait pas craint d'adresser à Pie IX une *Lettre sur l'impossibilité d'un nouveau dogme relativement à la conception de la bienheureuse vierge Marie*, en latin et en français. *Atti*, t. II, p. 250. La définition prononcée, il soutint son rôle dans un nouvel écrit : *Relation et mémoire des opposants*, etc. L'abbé Guettée, qui passa plus tard à l'Église russe, publia dans *L'Observateur catholique*, qu'il dirigeait, les *Observations d'un théologien contre la bulle* et ouvrit largement à d'autres adversaires les colonnes de cette feuille, fondée contre l'ultramontanisme. Quelques attaques parurent aussi en Allemagne, en Italie et en Espagne.

Plus retentissante fut la protestation des trois prélats jansénistes de Hollande, Jean Van Santen, archevêque d'Utrecht, Henri Jean Van Buul, évêque d'Haarlem, et Hermann Heykamp, évêque de Daventrie. Dans une instruction pastorale en langue vulgaire sur l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie, 9 juillet 1856, ils affirmèrent que Pie IX avait injustement fait appel, dans l'encyclique *Ineffabilis*, à la sainte Écriture, à la tradition, à la doctrine constante de l'Église, au consentement des pasteurs et des fidèles, aux actes et aux constitutions des papes. Ils envoyèrent cette instruction au souverain pontife avec une lettre, publiée dans l'*Observateur catholique*, Paris, 1856, t. II, p. 281, où ils protestaient formellement contre la définition, se plaignaient de ce que l'ordre épiscopal tout entier n'avait pas été appelé à donner son jugement et se réservaient d'interjeter appel en temps et lieu contre l'acte pontifical. L'instruction pastorale de ces évêques schismatiques fut condamnée, le 8 décembre, par décret du saint-office. *Atti*, t. II, p. 705 sq.

Parmi les adversaires que le dogme de l'immaculée conception rencontra dans l'Église catholique, il faut encore compter Dœllinger, sur la fin de sa vie. Qu'il n'ait pas été, en 1854, favorable à la définition, on le voit nettement par une lettre, assez embarrassée et pleine d'un sourd mécontentement, qu'il adressa, le 31 janvier de cette année, à Fr. Michelis. J. Friedrich, *Ignaz von Dœllinger*, Munich, 1901, t. III, p. 132 sq. Personnellement, il considérait la conception sans tache comme, « une question sur laquelle rien n'avait été révélé ni transmis à l'Église. » Cependant, après comme avant le 8 décembre il garda publiquement le silence. En 1863, il fit même à Munich une leçon, où il présenta le privilège de l'immaculée conception comme une conséquence légitime du dogme de l'incarnation : « Si jamais, ajouta-t-il, les formalités requises pour la définition d'un dogme ont été gardées elles l'ont été aussi pour celui-là, *so bei diesem* », Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 564, d'après Scheeben, *Periodische Blätter, zur wissenschaftlichen Besprechung der grossen religiösen Fragen der Gegenwart*, Ratisbonne, 1874, t. III, p. 567 sq. Sans doute, il faut se rappeler ici la théorie des « dogmes canoniques, » exposée par le biographe de Dœllinger, *op. cit.*, p. 145; dogmes requérant « une certaine obéissance, » mais non pas une pleine et ferme soumission de l'esprit. En tout cas, après sa défection provoquée par la définition de l'infaillibilité pontificale en 1870, Dœllinger changea complètement d'attitude et de langage. Dans le congrès pour

l'union des Églises, tenu à Bonn en septembre 1874 et qu'il présida, il proposa et soutint, de concert avec les vieux-catholiques et la majorité des délégués d'Églises anglicanes et gréco-russes, la résolution suivante : « Nous rejetons la *nouvelle doctrine romaine* de l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie, comme étant contraire à la tradition des treize premiers siècles, d'après laquelle le Christ seul a été conçu sans péché. » Le caractère absolu de l'opposition est relevé par cette circonstance, que cette formule fut acceptée à l'exclusion d'une autre, plus modérée, qu'un certain nombre, notamment H. Liddon, doyen anglican de Saint-Paul de Londres auraient préférée : Nous rejetons *comme dogme de foi* la nouvelle doctrine romaine, etc. » ou bien : « Nous maintenons que le nouveau dogme romain de l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie *n'est pas un article de la foi catholique,* » ce qui laissait la porte ouverte à l'acceptation du privilège à titre de pieuse croyance. Rien de plus instructif que la raison apportée par Dœllinger lui-même contre cet amendement : « Nous autres théologiens allemands, nous avons un double motif de nous prononcer résolument contre la nouvelle doctrine. D'abord, l'histoire montre qu'elle doit son introduction dans l'Église à une chaîne d'intrigues et de falsifications. Ensuite, la définition dogmatique de cette doctrine par le pape eut indubitablement pour but de préparer la définition de l'infaillibilité pontificale elle-même. Cette doctrine est devenue pour nous une source et une cause de maux, *fons et origo malorum.* » H. Reusch, *Bericht über die Unions-Konferenzen,* p. 38 sq. Cette déclaration de principes montre clairement sous l'empire de quelles préoccupations Dœllinger devint l'adversaire, non seulement de la définition, mais encore de la croyance. Voir t. IV, col. 1516, 1518 sq.

2° *L'opposition en dehors de l'Église catholique.* — Les diverses communions chrétiennes ne pouvaient pas rester indifférentes à l'acte pontifical du 8 décembre 1854. Comme il fallait s'y attendre, toutes crièrent au scandale d' « un dogme nouveau. » Exemple, en Grèce, un article paru dans l'Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, Athènes, 1857, sous ce titre : *Histoire du NOUVEAU DOGME LATIN de l'immaculée conception de sainte Anne;* titre qui, d'ailleurs, fausse la doctrine de l'Église romaine, en laissant entendre de la conception *active* de sainte Anne ce que cette Église entend seulement de la conception *passive* de Marie. Malheureusement, cette méprise n'est pas un fait isolé. Voir col. 964. C'est encore le reproche d'*innovation doctrinale,* que le patriarche Anthime de Constantinople a lancé contre l'Église romaine dans sa *Lettre encyclique* de 1895, n. 13 : « L'Église des sept conciles œcuméniques, une, sainte, catholique et apostolique, a pour dogme que l'incarnation surnaturelle de l'unique Fils et Verbe de Dieu par le Saint-Esprit et la vierge Marie est la seule qui soit pure et immaculée. Mais l'Église papale a encore innové, il y a quarante ans à peine, en établissant, au sujet de la conception immaculée de la vierge Marie, la mère de Dieu, un dogme nouveau qui était inconnu dans l'ancienne Église. » Comment la même opposition se retrouve chez les théologiens russes, mêlée à de fausses idées sur la réelle doctrine de l'Église romaine et sur l'exacte notion du péché originel ou du développement des vérités révélées, on l'a vu ci-dessus, col. 972 sq.

Si de l'Église gréco-russe nous passons aux communions protestantes, ce sont des protestations plus bruyantes et plus étendues, mais dont le thème principal ne varie point. Avant comme après la définition, le pasteur calviniste A. Coquerel prêche contre le « dogme nouveau. » A. Stap fait des « études sur le nouveau dogme. » E. de Pressensé donne à un article de la *Revue chrétienne* sur l'immaculée conception, en 1855, ce sous-titre : *Histoire d'un dogme catholique romain, et comment l'hérésie devient un dogme.* Ce qui permet à un autre pasteur calviniste, L. Durand, de proclamer la faillite avérée de l'infaillibilité pontificale. Mêmes attaques chez les protestants d'Allemagne, qu'ils soient libéraux, comme Hase dans son Manuel de polémique protestante, ou conservateurs, comme Graul dans son ouvrage sur les divergences de doctrine.

En Angleterre. l'évêque anglican d'Oxford, Samuel Wilberforce, attaqua bruyamment « le nouveau dogme » dans un sermon prêché devant l'université à l'église de Sainte-Marie. Il dénonçait dans la doctrine de l'immaculée conception « des tendances hérétiques, pour dire le moins possible. » Ce qu'il justifiait par ce principe, emprunté à la Réforme : « Depuis que le canon de la sainte Écriture a été complété, nul point de doctrine ne saurait jamais être inséré dans les symboles de foi sans qu'on en puisse montrer l'accord avec cette parole de Dieu écrite. » Il concluait que le premier devoir d'un bon anglican était « de protester de nouveau contre ce monstrueux effort tendant à corrompre par des additions humaines la parole divine révélée. » *Rome, her new Dogme,* p. 17, 24 sq. Ce fut apparemment pour remplir ce devoir qu'après l'apparition à Berlin, en 1865, de l'ouvrage d'Édouard Preuss, alors protestant, contre la doctrine romaine de l'immaculée conception, George Gladstone en publia une traduction anglaise : *The Romish Doctrine of the Immaculate Conception,* Londres, 1867.

Pusey fut aussi, mais à sa façon, un adversaire du dogme proclamé par Pie IX. Ce qu'il critiqua pardessus tout, ce fut la définition; il y voyait « un obstacle de plus mis sur la voie de la réunion de la chrétienté, un nouveau sujet de discorde entre l'Église romaine et l'Église grecque, un point de divergence irréductible entre l'ancienne Église et l'Église romaine moderne. » *The Church of England,* p. 121. Cette attaque et d'autres qui l'accompagnaient suscitèrent de vigoureuses réponses de la part des catholiques anglais, en particulier de Newman et du P. Th. Harper, S. J. Les explications données purent faire comprendre à Pusey qu'il s'était engagé dans une controverse délicate sans avoir une idée nette ni de la doctrine catholique ni de la réelle portée de la définition émise par Pie IX. Il fit même cet aveu dans une lettre adressée à Newman, le 10 juin 1869 : « Je n'ai pas de prévention contre l'hypothèse d'une infusion de la grâce, faite par le Dieu tout-puissant dans l'âme de la bienheureuse Vierge au premier instant de son existence. Au contraire, considérant ce qu'il a fait pour Jérémie et pour saint Jean-Baptiste, la chose me semble ce qu'il y a de plus vraisemblable. Ma seule difficulté vient de la tradition contraire. » H. P. Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey,* Londres, 1897, t. IV, p. 164. Si conciliante de ton qu'elles fussent, ces paroles ne contenaient pas d'adhésion positive à la pieuse croyance. Dans la seconde partie de l'*Eirenicon* publiée en 1869, sous le titre de : *First letter to the very Rev. J. H. Newman,* Pusey reprit, p. 10, son grief principal contre la définition. Pour l'appuyer, il ramena les objections des anciens adversaires et fit, en outre, réimprimer la même année, le *Tractatus de veritate conceptionis,* du cardinal Jean de Torquémada, en dédiant le volume aux membres du prochain concile : *Concilio Romano mox habendo.* Espérait-il faire revenir les pères sur l'acte pontifical de 1854? S'il eut cette illusion, la définition de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife dut lui ouvrir les yeux, en même temps qu'elle détruisit ses rêves sur la réunion des Églises.

Cette dernière controverse eut l'avantage de fournir

aux catholiques anglais l'occasion d'expliquer à leurs compatriotes ce qu'était réellement la doctrine de l'immaculée conception, d'après l'enseignement catholique. La leçon n'a pas été complètement perdue, à en juger par des livres écrits depuis lors par des ritualistes, par exemple celui que le Dr George Lee a consacré formellement à la défense du glorieux privilége, *The sinless Conception of the Mother of God*, Londres, 1891, ou encore celui où Spencer Jones parle occasionnellement de la question, *England and the Holy See. An essay towards Reunion*, Londres, 1902, p. 304-308.

Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. vi, p. 556 sq., *passim*; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. ii, p. 1153; F. Escard, *Bibliographie de l'immaculée conception*, dans le *Polybiblion*, partie littéraire, Paris, décembre 1879, janvier 1880, p. 165 sq. (ouvrages opposés), 167 (réfutations); H. Reusch, *Bericht über die am 14, 15, und 16 september zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen*, Bonn, 1874, p. 38 sq.; cf. Roskovány, t. vii, p. 629 sq.

Attaques *diverses*, venant d'auteurs à tendances jansénistes ou gallicanes, précurseurs des vieux-catholiques: *Grand dictionnaire du* xixe *siècle*, art. *Conception*; abbé J.-J. Laborde, *La croyance à l'immaculée conception de la sainte Vierge ne peut devenir dogme de foi*, 3e éd., Paris, 1854; Id., *Relation et Mémoire des opposants au nouveau dogme de l'immaculée conception et à la bulle Ineffabilis*, Paris, 1855; (abbé Guettée), *Observations d'un théologien sur la bulle de Pie IX, relative à la conception de la sainte Vierge*, Paris, 1855; J.-B. Bordas-Demoulin et J. Huet, *Essais sur la réforme catholique*, part. III, p. 479; *Lettres sur l'immaculée conception*, p. 539; *Étude sur la bulle Ineffabilis Deus*, Paris, 1856; E. Secrétan, *Réfutation d'un ouvrage intitulé : La croyance générale et constante de l'Église touchant l'immaculée conception de la sainte vierge Marie, etc., par l'Eme. et Rme. cardinal Gousset, archev. de Reims*, dans *L'Observateur catholique*, Paris, 1856, t. i et ii, série d'articles; Poulain et E. Secrétan, *Lettres à Mgr Malou, évêque de Bruges, sur son livre intitulé : L'immaculée conception considérée comme dogme de foi*, dans la même revue, 1857-59, t. iv-ix, série d'articles,

Attaque *gréco-russe :* Ἱστορία τοῦ παρὰ Λατίνοις νέου δόγματος τῆς ἀσπίλου συλλήψεως τῆς ἁγίας Ἄννης, dans Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, Athènes, 1857, t. i, p. 262; *Les réflexions d'un orthodoxe sur le nouveau dogme de l'Église romaine concernant l'immaculée conception de Marie* (en russe), dans *Khristianskoe Tchtenie* (Lecture chrétienne) Saint-Pétersbourg, 1857, t. ii, p. 3; 1858, t. i, p. 73, 184, 221; A. Mouravieff, *Question religieuse d'Orient et d'Occident*, Moscou et Saint-Pétersbourg, 1856, 1858-59, p. 345; *Le nouveau dogme latin de l'immaculée conception au point de vue orthodoxe* (trad. angl. par J. M. Neale, dans *Voices from the East*, iv, Londres, 1859), p. 411; *Réponse à deux lettres adressées à une dame russe sur l'immaculée conception*; A. Lebedev, *Divergences entre les Églises orientale et occidentale dans la doctrine sur la très sainte vierge Marie, mère de Dieu. L'immaculée conception* (en russe), Varsovie, 1881, 2e édit. Saint-Pétersbourg, 1903. Sur ce dernier ouvrage, voir col. 973 et A. Spaldak, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1904, t. xxviii, p. 767 : *Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre der unbefleckten Empfängnis.*

Attaque *protestante :* A. Coquerel, *Un nouveau dogme concernant la vierge Marie*, Paris, 1854; A. Stap, *Études sur le nouveau dogme de l'immaculée conception*, Paris, 1857; L. Durand, *L'infaillibilité pontificale prise en manifeste et flagrant délit de mensonge, ou le dogme de l'immaculée conception cité et condamné au tribunal de l'histoire et des Pères*, Bruxelles, 1859; A. Réville, art. *Conception immaculée*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, de Lichtenberger, t. iii; E. H. Vollet, art. *Marie*, dans la *Grande Encyclopédie* (Paris, Lamirault), t. xxiii, p. 95; Sam. Wilberforce, *Rome, her new Dogma and our duties*, Oxford, 1855; Ed. Preuss (avant sa conversion), *De immaculato conceptu b. Mariæ Virginis*, dans son édition de Chemnitz : *Examen concilii Tridentini*, Berlin, 1861, Append., p. 965; puis, en allemand, *Die römische Lehre der unbefleckten Empfängniss*, Berlin, 1865; J. Graul, *Die Unterscheidunglehren*, Leipzig, 1865, p. 47 sq.; E. B. Pusey, *An Eirenicon, in a Letter to the author of « The christian year, »* Oxford, 1866; *Id., First letter to the Rev. Newman in explanation chiefly in regard to the reverential love due to the everblessed Theotokos and the devotion of the immaculate conception*, Oxford, 1869; Karl von Hase, *Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche*, 4e édit., Leipzig, 1878, p. 331 sq.

II. LES DÉFENSEURS DU DOGME. — Un double progrès restait possible après le 8 décembre 1854 : un progrès cultuel et un progrès doctrinal, l'un et l'autre accidentel, c'est-à-dire portant non sur l'objet propre du culte et de la croyance désormais fixé, mais sur l'extension ou la solennité du culte et sur la défense ou l'explication scientifique de la croyance.

1° *Progrès cultuel.* — Pie IX fit préparer et publia, le 25 septembre 1863, un nouvel office et une nouvelle messe pour la fête de l'immaculée conception, office et messe qui devaient remplacer tous les autres. Roskovány, *op. cit.*, t. vi, p. 411. Les formules seraient désormais aussi explicites que possible. Tel l'invitatoire : *Immaculatam conceptionem Virginis Mariæ celebremus, Christum eius Filium adoremus Dominum.* Telle, la collecte, empruntée à l'office de Léonard de Nogarole : *Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti*, etc. La bulle *Ineffabilis Deus*, divisée en segments, fournit les leçons du second nocturne pour le jour de la fête et durant l'octave. L'œuvre fut complétée par Léon XIII qui, le 30 novembre 1879, à l'occasion du 25e anniversaire de la définition, éleva la fête de l'immaculée conception au degré solennel de fête de 1re classe.

Mais la controverse relative à ce point : Le 8 décembre, célèbre-t-on la sanctification de Marie, comme faite en ce jour ou seulement par anticipation, n'a pas été tranchée. Voir col. 846. D'après la définition, le culte tombe sur la personne de la bienheureuse Vierge, à l'instant même où cette personne fut constituée par l'union de l'âme et du corps; mais quand eut lieu cette union? Dans l'hypothèse signalée col. 1163 et soutenue maintenant par le plus grand nombre, où l'embryon est vivifié dès le début par une âme humaine, rien ne s'oppose à ce qu'on considère et vénère la sanctification de la mère de Dieu comme accomplie le jour même où se célèbre la fête de sa conception. On remarquera d'ailleurs que cette idée suppose encore que nous sommes renseignés exactement sur la date de la naissance de Marie et sur le nombre exact de jours écoulés entre sa conception et sa naissance. Ces observations suffisent à montrer que la fête du 8 décembre n'est pas un anniversaire au sens strict du mot.

Moins de quatre ans après la définition du dogme, un événement était survenu qui contribua d'une façon extraordinaire à l'extension et à la popularité du culte. Du 11 février au 16 juillet 1858, la bienheureuse Vierge apparut dix-huit fois à l'humble enfant de Lourdes qu'on appelle maintenant la Vénérable Bernadette Soubirous; le 25 mars, en la fête de l'Annonciation, sur la demande qui lui fut adressée, de se faire connaître, elle répondit: *Je suis l'Immaculée Conception.* C'était comme une reprise de l'apparition dont la Vierge avait gratifié sœur Catherine Labouré, et comme une réponse céleste à la proclamation du dogme par le Vicaire de Jésus-Christ. Rome ne pouvait se désintéresser de faits que des prodiges sans nombre semblaient authentiquer; elle les examina longuement et attentivement. Un premier résultat fut, en 1876, le couronnement de la Vierge de Lourdes; un autre, plus important, suivit en 1891 et en 1907: ce fut d'abord la concession privilégiée, puis l'extension à l'Église universelle d'un office et d'une messe en l'honneur de l'Apparition de Lourdes. Une fête de la Manifestation de la médaille miraculeuse fut aussi concédée en 1894, mais d'une façon restreinte. Dans les deux cas,

le titre de la fête et l'objet propre du culte se distinguent nettement : le titre, c'est l'Apparition ou la Manifestation de la Vierge immaculée, source de joie, de reconnaissance et d'espérance; l'objet propre du culte, c'est le privilège même de la bienheureuse Vierge, comme on le voit par l'invitatoire des deux offices, emprunté à la fête du 8 décembre : *Immaculatam Virginis conceptionem celebremus... Immaculatam conceptionem virginis Mariæ celebremus.*

2° *Progrès doctrinal.* — Bien que la définition du 8 décembre 1854 fût un acte définitif et irréformable, une chose restait possible : c'était que les évêques catholiques, réunis au Vatican en concile œcuménique, unissent leurs voix à celle du pasteur suprême en adhérant d'une façon collective et solennelle à l'acte pontifical. Il en aurait été de la sorte, si les membres du concile avaient eu le temps d'achever leur œuvre. Dans les deux schèmes de la constitution *De doctrina catholica*, au chapitre concernant le péché originel, c. XVII du *primum schema*, et c. III du *schema reformatum*, on lit, après l'affirmation de la loi générale, le rappel du privilège propre à la mère de Dieu et défini par Pie IX : *Ab omnibus tamen fidelibus firmiter credendum constanterque profitendum est, Dei matrem beatissimam virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis*, etc., *prout per apostolicam nostram constitutionem, quæ incipit* INEFFABILIS DEUS, *a Nobis declaratum iam ac definitum est. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 558; cf. p. 516 sq., 550.

S'il convient au magistère suprême de déclarer la vraie doctrine, il ne lui appartient pas moins d'en rejeter les fausses interprétations. Léon XIII a rempli ce rôle, quand il a confirmé la condamnation portée par le saint-office, le 14 décembre 1887, contre une singulière assertion d'Antoine Rosmini sur la manière d'entendre et d'expliquer le privilège de l'immaculée conception. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1924.

34. Ad præservandam beatam virginem Mariam a labe originis, satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso dæmone, et quo incorrupto semine de generatione in generationem transfuso, suo tempore orietur virgo Maria.	Pour préserver la bienheureuse vierge Marie de la tache originelle, il suffisait qu'en Adam une toute petite parcelle de semence, négligée peut-être par le démon, restât intacte, et que de cette parcelle intacte, transmise de génération en génération, sortît en son temps la vierge Marie.

Cette proposition, contenue dans l'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, lez. 64, p. 193, est intimement liée à une autre qui la précède dans le document pontifical et qui se trouve dans le même ouvrage, lez. 63, p. 191. Rosmini suppose qu'au paradis terrestre le démon avait pris possession du fruit défendu et qu'en portant le premier homme à en manger, il entra dans sa partie animale et la corrompit. Rêverie bizarre, qui ne renouvelait pas seulement l'erreur de la *particula sana*, soutenue par quelques-uns au moyen âge, mais qui la compliquait d'erreurs plus graves par cette hypothèse d'une possession diabolique, s'étendant d'abord au fruit défendu, puis à la partie animale de l'homme, avec nombre de conséquences erronées sur la nature, le mode de propagation et les effets du péché originel. Voir *Rosminianarum propositionum, quas S. R. U. Inquisitio approbante S. P. Leone XIII reprobavit, proscripsit, damnavit, Trutina theologica*, Rome, 1892, p. 331, 353.

De leur côté, les théologiens, ne se sont pas désintéressés du dogme proclamé par Pie IX. Le double rôle, qui leur convient : défendre la doctrine de l'Église et l'expliquer de leur mieux, gardait sa raison d'être après comme avant l'acte pontifical du 8 décembre 1854. Qu'ils n'aient pas failli à la tâche, les ouvrages cités et utilisés au cours de cet article suffisent à le montrer, car beaucoup, et des plus importants, ont paru après la définition. Aux traités d'allure classique, des écrivains distingués ont ajouté des études en langue vulgaire, tendant à mieux faire connaître aux fidèles les fondements du dogme et la faiblesse des raisons opposées; tels, en Belgique et en France, Mgr Malou et le cardinal Gousset; en Angleterre, Mgr Ullathorne, Newman et le P. Harper; en Allemagne, Scheeben et, pour n'en citer qu'un autre, Ed. Preuss, converti au catholicisme et rendant publiquement à la Vierge immaculée le tribut de vénération et d'amour qu'il lui avait d'abord refusé. Les fêtes du vingt-cinquième, et surtout du cinquantième anniversaire de la définition, les congrès mariaux, n'ont pas seulement donné lieu à de splendides manifestations de piété, ils ont provoqué des travaux d'une grande portée, comme l'édition des *Atti e documenti* par Mgr Sardi et la composition de monographies, générales ou particulières, d'un intérêt capital pour l'histoire du culte et de la croyance. La publication en divers pays, Allemagne, France, Amérique, de grands dictionnaires ou encyclopédies catholiques, ont permis aux défenseurs de l'Église et de la foi romaine d'ouvrir les yeux du grand public sur la juste valeur d'assertions imperturbablement émises, dans des œuvres du même genre, par les adversaires de cette Église et de cette foi, rationalistes, protestants, jansénistes ou vieux-catholiques.

Signalons quelques points notables. Grâce au nombre considérable et à l'importance des documents nouveaux qui ont été découverts et publiés depuis un demi-siècle, l'histoire du culte de l'immaculée conception et de la croyance correspondante a été virtuellement renouvelée pour certaines périodes, soit de l'Église grecque byzantine, soit de l'Église latine, du IXe au XIIIe siècles. Qui oserait parler maintenant du glorieux privilège comme totalement inconnu dans les treize premiers siècles chrétiens et créé au début du XIVe par Duns Scot?

D'un autre point de vue, l'absence de textes scripturaires explicites et de témoignages primitifs formels en faveur de l'immaculée conception n'a pas peu contribué à faire étudier de plus près cette question délicate: Quel minimum de donné révélé est nécessaire pour qu'une proposition puisse être définie comme de foi divine, et de quelles manières, sous l'assistance du Saint-Esprit, ce donné primitif peut-il en quelque sorte prendre vie, croître et s'épanouir au cours des siècles, jusqu'à devenir dogme au sens rigoureux de vérité doctrinale solennellement sanctionnée par le magistère suprême? Voir t. IV, col. 1575, 1610 sq., 1616 sq., 1642; H. Pinard, art. *Dogme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. I, col. 1150 sq., 1162, 1174; J.-V. Bainvel et Léonce de Grandmaison, cités plus loin.

Enfin, inspirés par la devise anselmienne : *Fides quærens intellectum*, les théologiens de nos jours se sont gardés de traiter l'immaculée conception de Marie comme une vérité isolée; ils l'ont, au contraire, envisagée dans le tout dont elle fait partie, c'est-à-dire la maternité divine, considérée pleinement dans sa notion physique et dans son être moral. En particulier, ils l'ont étudiée dans ses harmonieux rapports avec le dogme de l'incarnation et la rédemption. Ils ont insisté sur le rôle de la bienheureuse Vierge, nouvelle Ève que son fils, le nouvel Adam, a daigné s'associer, comme un instrument subordonné, dans son œuvre redemptrice et sa victoire complète sur le démon. En ce sens, le cardinal Dechamps a pu dire, *La nouvelle Ève*, p. 60 : « Si la conception de Marie était exceptionnelle par rapport aux autres hommes, elle était au contraire en harmonie parfaite avec l'ensemble

des desseins de Dieu sur la femme bénie qu'il est déraisonnable de confondre avec le reste de l'humanité. » De nouveau, les théologiens ont redit et développé avec complaisance, avec le P. Jean-Baptiste Terrien, « les raisons fondamentales pour lesquelles une Mère de Dieu devait être immaculée dans sa conception. » Tel encore Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 95 : « Est-il une dignité trop grande pour être attribuée à celle qui est aussi intimement liée à l'Être éternel, aussi étroitement unie à Lui qu'une mère l'est à son fils? Quel don de sainteté, quelle plénitude, quelle surabondance de grâce, quels trésors de mérites durent être les siens, si nous supposons, comme la tradition l'autorise, que son créateur les pesa et les prit en considération, quand il n'eut pas « horreur du sein de cette Vierge? » Est-il alors surprenant, que, d'une part, elle soit immaculée dans sa conception; que, de l'autre, elle soit exaltée dans son Assomption, et honorée comme une reine d'une couronne de douze étoiles, avec des messagers de nuit et de jour à son service? »

Un auteur calviniste écrivit, après la définition du glorieux privilège : « L'histoire du culte de Marie offre un parallèle des plus instructifs à celle de la divinité de son fils. De nos jours, et malgré les très puissantes raisons que l'ancienne orthodoxie catholique pouvait alléguer, la grande majorité des catholiques fervents s'est déclarée pour le dogme de l'immaculée conception, sans bien savoir au juste ce dont il s'agissait. mais avant tout parce que la dévotion profonde à Marie trouve plus de satisfaction à proclamer cette doctrine qu'à la nier. La divinisation graduelle de Marie suit au sein de l'Église romaine une marche analogue, bien que beaucoup plus lente, à celle que l'Église des premiers siècles a suivie en élaborant la divinité de Jésus. Chez presque tous les auteurs catholiques de nos jours, Marie est la médiatrice universelle *tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre.* Que dis-je? Plus d'une tentative sérieuse a déjà été faite dans le camp ultramontain pour adjoindre d'une façon quelconque Marie à la Trinité, et si la mariolatrie dure longtemps encore, cela viendra. » A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1869, p. 94. — Non, cela ne viendra pas, car tout ce passage fourmille d'erreurs capitales et le catéchisme le plus élémentaire enjoint à tout catholique de vénérer Marie, comme mère de Dieu, mais non pas de l'adorer.

Dans sa seconde homélie, *In dormit. B. Mariæ*, n. 15, *P. G.*, t. XCVI, col. 744, saint Jean Damascène disait à ses auditeurs : « Nous honorons cette Vierge, mère de Dieu, et nous fêtons le jour où elle s'est endormie; nous n'en faisons pas une déesse (arrière ces fables de la jonglerie hellénique!), car nous proclamons qu'elle est morte, *mais nous reconnaissons en elle la mère du Verbe incarné.* » Là se trouve, en réalité, le dernier mot du problème. L'auteur cité tout à l'heure n'admettait pas la divinité de Jésus-Christ; pour lui et pour ceux de la même école, que pouvait et que peut signifier ce titre de *Mère de Dieu*, principe et raison d'être de tous les privilèges exceptionnels de Marie, de son immaculée conception en particulier? Nous autres, catholiques, frères par la foi des auditeurs de saint Jean Damascène, *nous reconnaissons en elle la mère du Verbe incarné*, et c'est pour cela qu'il nous est facile de croire en son immaculée conception. Ainsi parle une illustre convertie de l'anglicanisme, Miss B. Anthime Baker, *Vers la Maison de lumière*, ouvrage traduit de l'anglais, Paris, 1912, p. 270 : « Lorsqu'une fois j'eus acquis la conviction que le Christ était Dieu, la seule supposition d'une faute chez elle (Marie) me semblait rejaillir sur lui comme un outrage, lui dont elle tient toutes ses perfections et qui n'a pas rougi de l'appeler sa mère; les termes de la plus brûlante dévotion n'étaient pas même capables, à mon sens, d'exprimer l'amour qu'il nous demandait pour cette Mère immaculée. » Ainsi avait pensé et parlé, huit siècles plus tôt, le moine anglo-saxon Eadmer.

Mgr Ullathorne, *The immaculate conception of the Mother of God*, Londres, 1855; 2e édit., Westminster, 1904; Cardinal Gousset, *La croyance générale et constante de l'Église touchant l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie*, Paris, 1855; Mgr Malou, *L'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie considérée comme dogme de foi*, Bruxelles, 1857; Cardinal Dechamps, *La nouvelle Eve ou la Mère de la vie*, dans *Œuvres complètes*, Malines, t. V; Newman, *A Letter addressed to the Rev. E. B. Pusey, D. D., on occasion of his Eirenicon*, Londres, 1864; en français, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1908; Th. Harper, S. J., *Peace through the Truth*, 1re série, 4e essai, Londres, 1866; Edm. Waterton, *Pietas Mariana britannica*, Londres, 1879; Ed. Preuss (après sa conversion), *Zum lobe der unbefleckten empfängniss der allerseligsten Jungfrau, von einem der sie vormals gelästert hat*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; Hilaire de Paris, capucin, *Notre-Dame de Lourdes et l'immaculée conception*, Lyon, 1880; Le Bachelet, *L'immaculée conception*, Paris, 1902; A. Lehmkuhl, *Bedeutung der dogmatisierung der unbefleckten empfängniss für unsere Zeit*, dans *Marianisches congress-bericht*, août 1902, Fribourg-en-Suisse, 1903, p. 15-27.

Atti del congresso Mariano mondiale tenuto in Roma l'anno 1904 cinquantesimo anniversario della definizione dogmatica dell'immacolato concepimento di Maria, Rome, 1905; J. V. Bainvel, *L'histoire d'un dogme*, dans les *Études*, Paris, 1904, t. CI, p. 612-632; J.-B. Terrien, *L'immaculée conception*, Paris, 1904 (extrait de *La Mère de Dieu*, t. I); Conego Manuel Anaquim, *O Genio Portuguez aos piés de Mariá*, Lisbonne, 1904; L. Kösters, *Maria, die unbefleckte empfangene*, Ratisbonne, 1905; L. de Grandmaison, *Le développement du dogme chrétien*, IVe partie, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1908, t. VI, p. 896-898.

X. LE BACHELET.

IMMANENCE (MÉTHODE D'). Voir t. I, col. 1577-1579.

IMMUNITÉS ECCLÉSIASTIQUES.

— I. Définition. II. Division. III. Origine juridique. IV. Immunités personnelles. V. Immunités réelles et immunités locales. VI. La Congrégation de l'Immunité. VII. Conclusions.

I. DÉFINITION. — En droit romain l'*immunitas* était l'exemption d'un *munus*. Par *munus* on entendait toute sorte d'obligations imposées par la loi, la coutume ou l'autorité; on l'opposait au *donum*, service spontané et nullement obligatoire. *Munus proprie est, quod necessarie obimus, lege, more, imperiove ejus qui jubendi habet potestatem.* Digeste, l. L, tit. XVI, *De verborum significatione*, loi 214.

S'inspirant de cette conception les canonistes définissent l'immunité : le droit en vertu duquel les lieux, choses et personnes ecclésiastiques sont libres et exempts d'une charge ou d'une obligation commune. *Jus quo loca, res vel personæ ecclesiasticæ a communi onere seu obligatione liberæ sunt et exemptæ.* Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1905, t. III, p. 453.

II. DIVISION. — L'immunité est locale, réelle ou personnelle.

L'immunité *locale* est le droit en vertu duquel un lieu sacré est à l'abri des actes profanes qui ne conviennent pas à sa sainteté et offre à certains criminels un asile dont ils ne peuvent être chassés par la force sans le consentement de l'autorité ecclésiastique.

L'immunité *réelle* exempte les biens de l'Église des impôts civils ainsi que les objets du culte des usages profanes.

L'immunité *personnelle* exonère les clercs et les religieux de la juridiction séculière.

III. Origine juridique. — Les opinions sont sur ce point partagées.

1° De nombreux théologiens et certains canonistes soutiennent que les immunités sont de droit naturel ou tout au moins de droit positif divin. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Immunitas*, ad 1um, n. 7-14. Ils invoquent d'abord l'usage général des nations où partout les temples, les personnes et les propriétés consacrées à la divinité se trouvent dans des conditions spéciales. Ils allèguent également les privilèges des prêtres et des lévites, le droit d'asile auprès de l'autel dans l'Ancien Testament. Ils font remarquer que du moment où les empereurs romains ont cessé de la persécuter, l'Église leur a demandé de respecter non seulement sa liberté, mais encore ses immunités. Enfin ils citent des textes où les souverains pontifes en particulier, en appellent au droit divin aussi bien qu'au droit humain quand il y a lieu de protester contre la violation de ces mêmes immunités : un des plus récents est celui où Pie IX déclare le service militaire des clercs contraire aux droits divin, ecclésiastique et humain. Lettre du 29 septembre 1864 à l'évêque de Montréal, source de la 32e proposition condamnée par le Syllabus. Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, Paris, 1913, p. 295-296.

2° Prenant le contrepied de l'opinion précédente, les régalistes ont prétendu que toutes les immunités n'étaient que des concessions du pouvoir civil, concessions que ce dernier pouvait reprendre si les circonstances l'exigeaient. Cf. Héricourt, *Les lois ecclésiastiques de France*, l. V, tit. viii.

Les clercs, disaient-ils, sont, en dehors de leur ministère, des citoyens comme les autres. Quant à la propriété ecclésiastique, elle reste, malgré son usage à des fins pieuses, chose essentiellement temporelle. D'ailleurs l'histoire est là qui prouve qu'en fait ce sont des lois civiles qui se trouvent à l'origine des immunités.

3° Enfin, tenant un juste milieu entre ces deux doctrines extrêmes, beaucoup de canonistes estiment que si l'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques ne tire pas son origine du droit civil (30e proposition condamnée par le Syllabus, extraite de l'allocution *Multiplices inter* de Pie IX, du 10 juin 1851), et s'il est inexact de professer avec les Espagnols Cavarruvias et Molina (Schmalzgrueber, *op. cit.*, l. II, tit. ii, n. 97) que l'exemption des clercs et des églises est uniquement de droit humain ecclésiastique, on doit reconnaître qu'un tel privilège, bien qu'ayant son origine dans le droit divin, qui en insinue la convenance, ne s'y trouve pas à titre de précepte strict et proprement dit, et que la loi n'en a été formulée de façon précise que par les papes et les conciles. Tel est, en particulier, le point de vue de Schmalzgrueber, l. II, tit. ii, n. 98; de Gonzalez Tellez, c. 8, l. II, tit. i, *De judiciis*, n. 10 et 11 ; de Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. xxxiii, dub. iv, n. 30, Anvers, 1617 ; de Santi-Leitner, l. II, t. ii, n. 25 sq. ; de Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, t. ii, n. 162 sq., p. 323 sq. ; de Wernz, *Jus Decretalium*, t. ii, n. 167 et not. 124, p. 258 ; de Mgr Boudinhon, art. *Immunity* de la *Catholic encyclopædia*, de New-York, et du P. L. Choupin, art. *Immunités ecclésiastiques*, du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1912. Ces auteurs font remarquer, comme Mgr Boudinhon l'indique sommairement, que l'Église ne s'est pas prononcée officiellement sur le point controversé, mais que sa pensée peut être facilement déduite de deux séries de faits : d'une part, elle a souvent protesté contre la suppression par l'autorité civile de certaines immunités en les revendiquant comme des droits qui lui étaient propres. Cf , par exemple, les propositions 30, 31, 32 du Syllabus. D'autre part, elle en a laissé tomber d'autres, telle l'exemption fiscale des clercs, le droit d'asile, sans même tenter de les faire revivre. Bien plus, dans les concordats elle a fait abandon en faveur des gouvernements d'une partie des privilèges cléricaux; c'est ainsi que dans les États de Costa-Rica, de Nicaragua, de San Salvador, de Guatemala, de Honduras, de l'Équateur, de Colombia, en vertu des conventions passées avec le saint-siège, les causes civiles et même, sauf exceptions nettement déterminées, les causes criminelles des clercs peuvent être soumises aux tribunaux séculiers. Cf. J.-B. Ferreres, *Institutiones canonicæ*, Barcelone, 1920, p. 104. Il est bien évident que si le privilège du for était de droit divin, au sens strict du mot, le souverain pontife ne pourrait jamais et sous aucun prétexte y renoncer.

Quant aux arguments des deux opinions opposées, ils ne paraissent pas irréfutables. Les usages universels, l'antiquité des décisions ecclésiastiques, les textes pontificaux mis en avant par les tenants de la première prouvent seulement la conformité de la législation canonique avec les principes généraux du droit naturel : il n'en résulte nullement que ce dernier n'avait pas besoin, en la matière, d'être précisé et complété par les décrétales et les canons.

Reste la loi mosaïque, mais tous les docteurs admettent aujourd'hui son caractère transitoire. Les régalistes ont raison d'affirmer qu'en plus d'un cas les constitutions impériales concèdent des immunités aux clercs et aux églises avant que les conciles les réclament. Cependant il ne faudrait pas généraliser ce fait : en d'autres circonstances les « canones » ont précédé les « leges », par exemple, en ce qui concerne l'exemption des hautes charges de l'État. Concile de Chalcédoine et code Justinien. De plus, reconnaître un droit et le créer sont deux choses très distinctes. Enfin les immunités répondent à un sentiment religieux trop général pour qu'on puisse juridiquement les considérer comme des faveurs purement gratuites de l'État.

En somme, le développement des immunités est l'œuvre de l'Église, mais leur principe général est un corollaire du droit divin. C'est ce qu'indiquait déjà le concile de Trente quand il invitait les princes à respecter et à faire respecter *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitatem, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam*. Sess. XXV, *De reformatione*, c. xx.

IV. Immunités personnelles. — Les immunités personnelles des clercs et des religieux sont le privilège du *canon*, le privilège du *for*, le privilège de l'*exemption* et le privilège de la *compétence*.

1° *Le privilège du canon.* — Ce privilège est ainsi appelé parce que le canon 15e du IIe concile de Latran (1139) l'a étendu au clergé de toutes les églises.

1. *Historique.* — Dans le droit ecclésiastique ancien les agressions contre les clercs étaient déjà punies de pénitences particulièrement sévères et d'excommunication. Le concile présidé à Mayence par Raban Maur en 847 condamne à douze ans de pénitence le meurtrier d'un prêtre. Décret de Gratien, causa XVII, q. iv, c. 24. Le pape saint Nicolas Ier (858-867), dans une lettre à l'archevêque de Milan, Thado, ordonne d'excommunier après une triple monition les *flagellatores, occisores et prædones presbyterorum. Ibid.*, c. 23. Le canon 5 du concile de Ravenne de 877 prévoit la même procédure contre ceux qui font « injure » aux personnes ecclésiastiques. *Ibid.*, c. 21, § 3. Alexandre II (1061-1073) punit d'anathème et de confiscation ceux qui se saisissent d'un évêque, le frappent ou l'expulsent de son siège, d'excommunication (et de déposition s'il s'agit d'un ecclésiastiques) ceux qui se rendent coupables des mêmes faits à l'égard d'un

simple clerc. *Ibid.*, c. 22. Les lois barbares elles-mêmes fixaient une compensation pécuniaire supérieure à la moyenne pour racheter les violences commises contre les ecclésiastiques; telles la loi des Ripuaires, tit. XXVI, § 9; tit. XXXVI, § 5, ou la loi salique, tit. LV, § 7.

Quand, au XIIe siècle, des agitateurs comme Arnaud de Brescia suscitèrent des émeutes contre le clergé, la nécessité d'une législation plus précise se fit sentir. Annoncé par plusieurs décisions de conciles particuliers (Clermont, 1130; Reims, 1131; Pise, 1135), le canon 15e du IIe concile de Latran tenu en 1139, sous Innocent II, frappa d'une excommunication *ipso facto* réservée au souverain pontife ceux qui feraient violence aux clercs et aux moines : *Si quis, suadente diabolo, hujus sacrilegii vicium incurrerit, quod in clericum vel monachum violentas manus injecerit, anathematis vinculo subjaceat, et nullus episcoporum illum præsumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui præsentetur, et ejus mandatum suscipiat.* Gratien, causa XVII, q. IV, c. 29. Cf. Décrétales, l. V, tit. XXXIX.

Ce canon célèbre demeura longtemps comme la charte du privilège auquel il a donné son nom. Les nombreuses Décrétales qui le commentèrent, pour en préciser le sens plutôt que pour l'atténuer, en maintinrent strictement le principe. Sans doute il fut entendu qu'il ne s'appliquait pas quand des écoliers clercs se bousculaient par jeu : *si non de odio, vel de invidia, vel de indignatione, sed levitate jocosa;* quand un maître châtiait ses élèves, Alexandre III à l'évêque de Sens, Décrétales, l. V, tit. XXXIX, c. 1; quand, en cas de légitime défense, on frappait un ecclésiastique Clément III, *ibid.*, c. 14, 23, 25 : *Quum vim vi repellere omnes leges omniaque jura permittant*, ou qu'un clerc était surpris en flagrant délit d'adultère et même de simple fornication avec une parente de celui qui le frappait, *ibid.*, c. 3, enfin si l'on ignorait le caractère clérical de la victime. *Ibid.*, c. 4. Il fut également admis que l'évêque pouvait absoudre le coupable en certains cas : si la violence avait eu lieu entre clercs vivant en commun, Grégoire VII, Décrétales, l. III, tit. I, c. 9, ou entre moines (concurremment avec l'abbé dans cette dernière hypothèse, Décrétales, l. V, tit. XXXIX, c. 2, d'Alexandre III), s'il s'agissait de femmes ou d'autres personnes qui n'étaient pas *sui juris*, *ibid.*, c. 6, si on ne pouvait pas se rendre à Rome, sans péril, *ibid.*, c. 11 (le péril cessant, l'obligation renaissait, *ibid.*, c. 17), si la pauvreté, l'infirmité, la vieillesse ou tout autre empêchement canonique empêchaient le voyage *ad limina*, *ibid.*, c. 26, de Clément III (seulement pour la période où l'empêchement existait réellement), enfin quand un serf en partant pour Rome aurait fraudé son maître ou lui aurait causé quelque dommage, *Ibid.*, c. 37, Innocent III en 1200 à l'archevêque de Lyon. La condition de serf n'était pas par elle-même une excuse. Mais par ailleurs les papes déterminèrent que le privilège s'étendait à tous les religieux, moniales, Décrétales, l. V, tit. XXXIX, c. 33, d'Innocent II, frères lais, *ibid.*, et novices, l. V, tit. II, c. 21, de Boniface VIII, *in Sexto*. De plus l'excommunication atteignait avec les auteurs immédiats du méfait, les *percussores*, comme disait Innocent II, ceux qui en avaient donné l'ordre, les *mandantes*, Décrétales, l. V, tit. XXXIX, c. 6, d'Alexandre III : *cum is committat vere, cujus auctoritate vel mandato delictum committi probatur*, ceux qui le pouvant ne l'avaient pas empêché, *ibid.*, c. 47, d'Innocent III : *qui quum possint manifesto facinori desinunt obviare*, et enfin ceux qui le ratifiaient après coup, l. V, tit. II, c. 23, de Boniface VIII, *in Sexto*. Les agresseurs des clercs devaient être contraints à aller à Rome, même par appel au bras séculier, si besoin était. Décrétales, l. V, tit. XXXI, c. 18, de Grégoire IX à l'évêque de Braga entre 1227 et 1234. Les sanctions précédentes protégeaient indistinctement tous les clercs et tous les religieux; quand la victime occupait un rang élevé, la coopération à la violence recevait une extension très large et des sanctions très sévères étaient ajoutées à l'excommunication réservée au souverain pontife. Parlant des cardinaux, des clercs et des religieux de la famille papale, Boniface VIII écrivait à l'évêque de Béziers que, dans ce cas, le coupable était *(qui cardinalem) hostiliter insecutus, vel percusserit aut ceperit, vel socius fuerit facientis, aut fieri mandaverit, vel factum ratum habuerit, aut consilium dederit vel favorem aut postea receptaverit vel defensaverit scienter eumdem.* Il ajoutait que le crime emportait l'infamie perpétuelle, le bannissement, l'incapacité de tester et d'hériter, l'inhabileté aux offices ecclésiastiques étendue aux enfants et aux petits-enfants, c. 5, titre IX, l. V. *in Sexto.*

Clément V, au concile de Vienne (1313), appliqua la même énumération de coopérateurs au cas d'une agression contre tout « pontife », c'est-à-dire contre tout clerc revêtu de la dignité épiscopale, en ajoutant à l'excommunication la privation des bénéfices et l'inhabilité aux fonctions ecclésiastiques jusqu'à la deuxième génération. Clémentines, l. V, tit. VIII, c. 1, *Si quis suadente diabolo.* Ce texte est devenu aussi célèbre que le 15e canon du IIe concile de Latran.

Au début du XVe siècle, la sévérité traditionnelle à l'égard des violateurs du privilège du canon ne fut pas diminuée du fait de la distinction établie par Martin V entre les excommuniés *vitandi* et ceux qui étaient séparés de l'Église par la sentence ordinaire d'excommunication. Ce pontife, en effet, excepta formellement les *percussores clericorum* de la règle en vertu de laquelle seuls dorénavant devaient être « évités » les coupables dont la censure « avait été portée et publiée par le juge en forme expresse et nommément ». « Exception est faite, disait-il, pour le cas de l'excommunication du canon encourue pour voies de fait sacrilèges contre un clerc, d'une manière si notoire que ce fait ne puisse être dissimulé sous aucun prétexte, ni être excusé par un moyen juridique. On devra éviter toute relation avec ce coupable, quoique non publiquement dénoncé conformément aux prescriptions canoniques. » C'est le n. 7 du décret *Ad evitanda scandala* de 1418 qu'on trouve parmi les formules des concordats conclus avec les nations allemandes par Martin V lors du concile de Constance. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1916, t. VII, p. 540.

Le dernier état de la discipline ecclésiastique relativement au privilège du canon, pour la période antérieure au *Codex juris canonici*, est celui qu'établit la constitution *Apostolicæ sedis* du 12 octobre 1869. On y lit au n. 5 de la section énumérant les excommunications réservées *speciali modo* au souverain pontife : *Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carcerantes, detinentes, vel hostiliter insequentes S. R. E. cardinales, patriarchas, episcopos, sedisque apostolicæ legatos vel nuncios, aut eos a suis diœcesibus, territoriis, terris seu dominiis ejicientes, necnon ea mandantes, vel rata habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium vel favorem.* Ces dernières clauses rappellent celles des Décrétales de Boniface VIII et de Clément V sur le même sujet. A la section IIe qui comprend les excommunications *latæ sententiæ Romano pontifici reservatæ*, il n'est au contraire question, n. 2, que des auteurs mêmes de violences sur les clercs et les religieux des deux sexes : *Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in clericos, vel utriusque sexus monachos, exceptis quoad*

reservationem casibus de quibus jure vel privilegio permittitur ut episcopus aut alius absolvat. L'exception finale fait surtout allusion à l'indult quinquennal de la Sacrée Pénitencerie qui, anciennement, permettait à l'ordinaire d'absoudre les coupables quand il n'y avait pas eu de mort, de mutilation, de blessure mortelle ou de fracture et que le délit n'avait pas entraîné une action au for externe. Un décret de la S. Inquisition du 9 janvier 1884 décida que les *percussores clericorum* étaient *vitandi*, même sans dénonciation ou publication, la constitution de Martin V restant en vigueur sur ce point.

2. *La discipline actuelle.* — Elle est définie par les canons 119 et 2343 du *Codex juris canonici*.

Le canon 119, après avoir énoncé le principe général que les fidèles doivent le respect aux clercs et un respect d'autant plus grand que ces derniers occupent un rang plus élevé dans la hiérarchie ecclésiastique, détermine la nature du crime constitué par un manquement grave et extérieur à ce respect : c'est un sacrilège : *seseque sacrilegii delicto commaculant, si quando clericis realem injuriam intulerint.* La *realis injuria* suppose un acte et non de simples paroles. Cette prescription générale implique tout un ensemble de devoirs qui dépasse de beaucoup la simple observation du privilège du canon. C'est à cette dernière que se limite le canon 2343 qui édicte plusieurs peines contre les agresseurs des clercs. On peut l'analyser en répondant aux questions suivantes : Quels sont ceux que ce canon protège? les coupables qu'il frappe? les peines qu'il porte?

a) Les bénéficiaires du privilège sont les clercs et les religieux des deux sexes. Cf. can. 614 et 490. Par clercs il faut entendre tous les tonsurés, même non pourvus d'office ou de bénéfice, même suspens, irréguliers, censurés ou déposés. Cf. can. 2303. Sous le nom de religieux on comprend les profès à vœux simples temporaires, can. 488, § 1, les frères laïcs, can. 614, les novices, can. 614, et même ceux qui vivent en commun sans vœux, can. 680. Il ne semble pas que dans le droit actuel les ermites qui ne font pas partie d'une congrégation soient de vrais religieux : autrefois ils étaient considérés comme tels s'ils avaient reçu l'habit de la main de l'évêque et exerçaient le saint ministère au service d'une église placée sous l'autorité de ce dernier. Par contre ne jouissent plus du privilège du canon : les clercs définitivement privés du droit de porter l'habit ecclésiastique, can. 2304, § 2, les clercs réduits à l'état laïc, can. 213, § 1, par exemple, à la suite d'une dégradation, même par une simple sentence (*degradatio verbalis*, opposée à la *degradatio realis*, can. 2305), les clercs mineurs qui contractent mariage, can. 132, § 2 (ces clercs, en agissant ainsi, usent d'un droit, mais par le fait même ils perdent tous les privilèges cléricaux; l'ancienne discipline était différente, cf. Décrétales, l. III, tit. II, c. unique, *De clericis conjugatis*), les clercs qui s'engagent volontairement dans l'armée de leur propre initiative, serait-ce seulement pour se trouver libérés plus tôt, can. 141, § 2, les clercs qui restent plus d'un mois sans porter l'habit ecclésiastique après monition de l'ordinaire, can. 236, § 3. Sont également exclus du privilège les religieux sécularisés qui ne sont pas clercs, parce que la sécularisation entraîne l'obligation de quitter l'habit, can. 640; on leur assimile ceux qui sont renvoyés au siècle, même les minorés, car la *dimissio* implique la réduction à l'état laïc, can. 648, 669, § 2.

b) Tous les agresseurs des clercs sont atteints par notre canon, fussent-ils clercs eux-mêmes. Il faut excepter les cardinaux qui n'encourent les censures que s'ils sont expressément nommés par la loi ou le législateur, can. 2227, § 2. On doit également se rappeler que les impubères ne sauraient être frappés de censures *latæ sententiæ*, can. 2230. En vertu du principe posé par le canon 2209, § 3, sont assimilés aux auteurs mêmes de la violence ceux qui l'ont ordonnée et qui y ont coopéré, physiquement ou moralement, de telle sorte que sans leur intervention elle n'aurait pas pu avoir lieu. Ces deux cas ne constituent qu'une partie de ceux que prévoyait la bulle *Apostolicæ sedis*, en frappant de l'excommunication spécialement réservée au souverain pontife les agresseurs des cardinaux, patriarches, archevêques, évêques, légats et nonces, *necnon ea mandantes vel rata habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium vel favorem.* Par contre, la bulle ne faisait pas cette énumération extensive quand elle parlait des simples clercs. L'ignorance *simplement vincible*, c'est-à-dire celle qu'on a pris quelque peine de combattre, met à l'abri de la censure. Au contraire *l'ignorantia crassa seu supina*, qui ne suppose aucun effort pour s'instruire, n'en rend pas exempt. Le Code a, en effet, supprimé le *suadente diabolo* de la bulle *Apostolicæ sedis*, section II, n. 2, qui a généralement pour but de faire une excuse de l'*ignorantia crassa* elle-même. Voir col. 738. Mais évidemment ne sera excommunié que celui qui connaîtra le caractère clérical du personnage qu'il moleste.

Quant à l'acte condamné il s'agit d'une violence véritable, coupable et de l'ordre des faits extérieurs. La légitime défense est d'abord exclue. Un meurtre ou une blessure accidentels, même résultant d'une imprudence, ne rentrent pas non plus dans le cas. Une pression morale, un abus d'autorité sont également hors de cause. Seule entraînera l'excommunication une violence grave, au moins par l'injure qu'elle fait ou par l'atteinte qu'elle porte à la liberté (l'emprisonnement, par exemple), sinon par le coup lui-même qu'elle donne. De simples paroles, si offensantes qu'on les suppose, ne sauraient constituer la *violenta manuum injectio.*

c) Tandis que la bulle *Apostolicæ sedis* n'édictait que deux catégories de peines suivant la dignité des personnages atteints, le Code établit une série de sanctions à quatre degrés. Tout d'abord il considère à part la violence exercée sur le souverain pontife, ce que ne faisait pas la législation antérieure, bien qu'évidemment le pape fût compris parmi les hauts dignitaires ecclésiastiques qu'elle protégeait. L'excommunication portée dans ce cas est réservée *specialissimo modo*, ce qui est un cas nouveau de la plus grave des excommunications. Le coupable est, *ipso facto, vitandus*, sanction également spéciale, car le silence du canon 2343 sur ce point quand il s'agit des autres membres de la hiérarchie ecclésiastique, les cardinaux compris, fait croire que les agresseurs de ces derniers ne seront plus désormais *vitandi*. (L'édition annotée du Code ne renvoie pas au décret contraire de la S. C. de l'Inquisition en date du 9 janvier 1884.) L'infamie de droit et, pour les clercs, la dégradation sont les deux autres sanctions de l'atteinte portée à la personne du pape.

A l'excommunication réservée *speciali modo* portée par la bulle *Apostolicæ sedis*, le Code ajoute l'infamie ainsi que la privation des bénéfices, offices, dignités, pensions et fonctions, seulement quand des cardinaux ou des légats sont en cause, mais non pas lorsqu'un patriarche, un archevêque ou un évêque a subi la violence.

Enfin l'excommunication simplement réservée au souverain pontife dans le cas de l'agression des clercs ou des religieux, édictée par la bulle *Apostolicæ sedis*, se réduit maintenant à une excommunication réservée à l'ordinaire qui, d'ailleurs, pourra y ajouter d'autres peines s'il le juge nécessaire.

2° *Le privilège du for.* — Ce sujet ayant été traité, t. VI, col. 527-536, mais antérieurement au Code de droit canon, nous nous contenterons de faire ici un rapide rapprochement entre les canons 120 et 2341 de ce Code, et la constitution *Apostolicæ sedis* ainsi que le *Motu proprio Quantavis diligentia* de Pie X en date du 9 octobre 1911.

Parmi les excommunications de la bulle *Apostolicæ sedis* spécialement réservées au souverain pontife, se trouvait celle qui frappait *cogentes sive directe, sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunalem personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones.* De nombreuses controverses s'étaient élevées sur le sens de ce texte et en particulier sur l'interprétation à donner au terme *cogentes.* Le 23 juin 1886, le Saint-Office déclara que cette dernière expression ne visait que les législateurs et les autres autorités et cette déclaration, approuvée et confirmée par Léon XIII, fut communiquée à tous les ordinaires. La S. C. ajoutait que, là où il n'avait pas été dérogé au privilège du for par le souverain pontife, tous les fidèles étaient tenus de demander l'autorisation de l'ordinaire pour traduire un clerc devant un tribunal laïc, que d'ailleurs les ordinaires ne devaient jamais refuser cette autorisation, surtout après une tentative infructueuse de conciliation; que, dans le cas d'un évêque, la permission du saint-siège était nécessaire; qu'enfin les ordinaires pouvaient, s'ils le jugeaient utile, prononcer des peines et des censures *ferendæ sententiæ* contre les violateurs du privilège du for qui auraient agi en connaissance de cause (la connaissance de la peine est supposée chez le coupable, car la S. C. emploie la formule : *si quis ausus fuerit*).

Le *Motu proprio Quantavis diligentia* annula délibérément l'interprétation du terme *cogentes* donnée par le Saint-Office. En effet, il déclare frappées par l'excommunication de la bulle *Apostolicæ sedis* toutes les personnes *privées* qui appelleraient un clerc devant un tribunal laïc sans la permission de l'ordinaire : *Hoc nos motu proprio statuimus atque edicimus : quicumque privatorum, laici sacrive ordinis, mares feminæve, personas quasvis ecclesiasticas, sive in criminali causa sive in civili, nullo potestatis ecclesiasticæ permissu, ad tribunal laicorum vocent, ibique adesse compellunt, eo etiam omnes in excommunicationem latæ sententiæ speciali modo romano pontifici reservatam incurrere. Acta sanctæ sedis*, 1911, p. 555-556. Une réponse du Saint-Office, donnée au début de 1912 sur l'ordre de Pie X, précisa qu'il fallait étendre l'interdiction même au simple fait de se constituer partie civile dans une cause pénale d'action publique contre un clerc ou de citer comme témoins des ecclésiastiques devant le for laïc. (Cette réponse n'a pas été insérée dans les *Acta sanctæ sedis*, mais seulement dans *Il monitore ecclesiastico*, t. XXIV, p. 4. Cf. Philippo Maroto, *Institutiones juris canonici*, Madrid, Rome et Barcelone, 1918, t. I, p. 488, n. 2.)

Le *Codex juris canonici* combine ces différentes décisions sans retenir aucune d'elles intégralement. 1. Les prohibitions ne s'étendent pas aux seules autorités, mais elles atteignent tous les fidèles. Il est dit, en effet, d'une façon générale, au canon 120, que les clercs doivent être traduits pour toutes les causes devant le juge ecclésiastique, et le canon 2341 débute ainsi : *Si quis contra præscriptum canonis 120 ausus fuerit ad judicem laicum trahere....* 2. Mais d'autre part il semble bien difficile d'entendre des expressions telles que *conveniri*, can. 120, *ad judicem laicum trahere*, can. 2341, de la simple citation comme témoin. Il est plus probable que le Code restreint l'excommunication au fait de citer un clerc comme défendeur. Cf. Ph. Maroto, *loc. cit.*, t. I, p. 488; J.-B. Ferreres, *Institutiones canonicæ*, Barcelone, 1920, t. I, p. 101. 3. L'excommunication spécialement réservée n'atteint plus — et c'est là l'innovation certaine du Code en cette matière — que ceux qui traduisent devant les tribunaux civils les cardinaux, les légats et les officiers majeurs de la Curie romaine pour ce qui est de l'exercice de leurs fonctions, ou bien leur propre ordinaire. S'il s'agit d'un autre évêque, d'un abbé ou prélat *nullius*, d'un supérieur général de religion de droit pontifical, l'excommunication est simplement réservée au souverain pontife. Si enfin toute autre personne jouissant du privilège du for (clerc, religieux ou religieuse, même novice, même vivant en commun sans vœux) est traduite devant les tribunaux laïcs, le coupable qui est dans la cléricature se trouve frappé *ipso facto* de la suspense réservée à l'ordinaire; quant au laïc, l'ordinaire devra le punir de sanctions en rapport avec la gravité de sa faute (donc de peines *ferendæ sententiæ*). Il faut observer de plus que l'excommunication *latæ sententiæ*, portée par le canon 2341, n'est encourue que par ceux qui l'ignorent d'une *ignorantia affectata*, celle qui a directement pour but d'éviter une obligation, puisque ce canon débute par la formule *si quis ausus fuerit*, toujours employée pour faire de l'*ignorantia crassa* elle-même une excuse canonique, l'ignorance *simpliciter invincibilis* ou légèrement coupable écartant toute espèce de censure. 4. Si le Code n'oblige plus l'ordinaire, comme l'avait fait le décret du Saint-Office de 1886, à donner en principe l'autorisation de poursuivre un clerc devant les tribunaux laïcs, néanmoins il lui ordonne, principalement quand le plaignant est laïc, de ne la refuser que pour une raison juste et grave, surtout s'il y a eu tentative de conciliation, can. 120. Il est même ajouté qu'en cas de nécessité les clercs traduits devant les tribunaux laïcs peuvent y comparaître, pour éviter de plus grands maux, après s'être contentés d'aviser leur supérieur, can. 120. 5. Enfin la possibilité de dérogations locales au privilège du for est explicitement prévue, can. 120 : *nisi aliter pro locis particularibus legitime provisum fuerit.* Or ces dérogations existent en fait, soit en vertu de concordats, soit en vertu de la coutume. Il semble bien qu'en France, comme cela était admis dès avant le Code, pour l'Allemagne et la Belgique, voir t. VI, col. 536, il y ait eu une de ces coutumes. Ce serait le cas d'appliquer le canon 5 du Code qui autorise les évêques à ne pas aller à l'encontre d'une coutume centenaire ou immémoriale opposée à la loi ecclésiastique écrite, quand ils jugent plus prudent d'agir ainsi. Dans l'espèce, en effet, nous ne sommes pas en présence d'une corruption du droit, *corruptela*, expressément réprouvée, puisque les canons 120 et 1241 ne portent pas la mention *reprobata quavis contraria consuetudine* et que de plus le canon 120 suppose des dérogations locales. Quant aux concordats on peut citer ceux conclus avec la Bavière, a. 12; l'Autriche, a. 13 et 14; les États de Wurtemberg et de Bade, a. 5, qui impliquent un abandon au moins partiel du privilège, car il y est convenu que, si un clerc est traduit devant un tribunal laïc, son évêque sera averti pour qu'il puisse prendre les mesures d'ordre canonique nécessaires. Cf. F. Vering, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 1893, p. 438, note 4; V. Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter s. sedem et civilem potestatem variis formis initæ*, Mayence, 1870, en particulier, p. 313. Pour l'histoire du privilège du for, voir George Lardé, *Le tribunal du clerc dans l'empire romain et dans la Gaule franque*, in-8°, Moulins, 1920.

3° *Le privilège d'exemption.* — C'est le privilège d'immunité proprement dite : *in munia*, absence de charges. Aussi lui donne-t-on parfois ce nom. Le

canon 121 du Code déclare tous les clercs exempts, *immunes*, du service militaire, des charges et fonctions publiques ou civiles incompatibles avec l'état clérical. Nous traiterons donc : 1. de l'exemption du service militaire; 2. de l'exemption des charges et fonctions publiques ou civiles; 3. nous donnerons quelques indications historiques sur les exemptions d'impôt, aujourd'hui complètement tombées en désuétude, mais qui curent une grande importance pendant de longs siècles.

1. *Exemption du service militaire.* — *a)* Au temps des empereurs romains, païens ou chrétiens, la question du service militaire des clercs ne se posait même pas, parce que le service militaire n'était pas alors, à proprement parler, obligatoire. Il n'y avait que les fils de légionnaires qui fussent soldats par droit et obligation de naissance. Le recrutement de l'armée se faisait surtout par enrôlement de volontaires. Et le nombre des légionnaires fut toujours peu considérable. De plus, la durée du service était en moyenne de vingt ans. Sous un pareil régime les levées annuelles ne comprenaient que peu d'hommes. Enfin, sauf pour les fils de soldats, le remplacement était toujours possible. Cf. E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire*, 2e série, *Le service militaire et les premiers chrétiens*, Paris, 1910, p. 133. D'ailleurs, à partir du IIIe siècle, « l'armée a perdu tout caractère national..., le temps est loin où tout citoyen demeurait au service tant qu'il avait la force d'être soldat...; sur les frontières, les troupes sont en grande partie composées de barbares. » Cf. *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, publiée sous la direction d'Ernest Lavisse et d'Alfred Rambaud, 2e édit., Paris, 1905, t. I, c. I, *Le monde romain jusqu'en 395*, par A. Berthelot, p. 19-20. Rien donc d'étonnant à ce qu'on ne trouve d'allusions spéciales au service militaire des clercs ni dans les constitutions des empereurs chrétiens, ni dans les conciles des cinq premiers siècles. La *militia*, στρατεία, que le 7e canon du concile de Chalcédoine de 451 interdit aux clercs et aux moines, n'est pas nécessairement le service militaire, comme Thomassin l'a cru à tort, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, édit. André, t. VII, p. 439.

b) Avec les invasions des barbares, la constitution de l'armée change du tout au tout : le port et le métier des armes sont remis en honneur, ils font même partie intégrante des prérogatives et des devoirs de tout homme libre. « Le régime militaire des Francs était celui de la levée en masse. Tout Franc était soldat. Tout sujet du roi, franc ou gallo-romain, fut soldat. » Paul Viollet, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, Paris, 1890, t. I, p. 437. Et on peut dire qu'il en était ainsi à peu près dans tous les royaumes barbares. Néanmoins les princes, sauf de rares exceptions, une seule peut-être, n'ont pas imposé le service militaire aux clercs. En Espagne, le concile de Lérida de 523 avait frappé d'une suspense, d'une excommunication et d'une pénitence de deux ans, ainsi que de l'incapacité d'être promus aux ordres supérieurs, tous les ecclésiastiques qui verseraient le sang de l'ennemi, can. 1. Cf. H. Th. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum sæculorum IV-VII*, Berlin, 1839, t. II, p. 20-21. Les rois ariens eux-mêmes ne paraissent pas s'être opposés à l'application de ce canon. Quant aux rois catholiques ils imitèrent cette politique jusque vers la fin du VIIe siècle. Le canon 45e du IVe concile de Tolède (633), qui prononçait la dégradation et la pénitence dans un monastère contre les ecclésiastiques qui auraient pris ou prendraient les armes dans une sédition, était une loi de l'État aussi bien qu'une décision de l'Église, comme tous les canons des conciles généraux de la capitale wisigothique qui étaient des assemblées nationales. Cf. Bruns, t. I, p. 235. Si le 1er novembre 673 le roi Wamba obligea les clercs à venir en personne aux armées à la tête de leurs contingents, son ordonnance ne spécifia pas qu'ils dussent combattre eux-mêmes. *Leges Wisigothorum*, l. IX, tit. II, loi 8, édit. Zeumer, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, p. 371-373. D'ailleurs, Ervige, en renouvelant la loi de son prédécesseur, passa les clercs complètement sous silence. *Ibid.*, p. 375, 376.

Chez les Francs le 1er concile de Mâcon de 581, au canon 5e, châtie d'un emprisonnement au pain et à l'eau pendant trente jours les clercs qui portent des armes et un concile de Bordeaux tenu entre 660 et 673 renouvelle cette défense au canon 1er. Bruns, t. II, p. 243. Rien n'indique que les Mérovingiens aient jamais contraint le clergé à enfreindre ces prescriptions. Les exemples qu'on pourrait citer à l'encontre sont ou bien des défaillances individuelles ou des cas qui n'impliquent pas autre chose que la présence d'aumôniers aux armées. Grégoire de Tours parle de deux évêques qui, en 571, firent un grand carnage de Lombards et il les en blâme : *Fueruntque in hoc prælio Salonius et Sagittarius fratres atque episcopi* (de Gap et d'Embrun) *qui non cruce cælesti muniti, sed galea sæculari, armati, multos manibus propriis, quod pejus est, interficisse referuntur. Historia Francorum*, l. IV, c. XXVIII, édit. d'Henri Omont et Gaston Collon, p. 139. Encore s'agissait-il de repousser une invasion. De temps à autre, les documents mentionnent des évêques ou d'autres ecclésiastiques vivant au milieu des troupes, par exemple, Frédégaire, *Chronique*, c. XC, et Grégoire de Tours, *op. cit.*, l. VI, c. XXII, édit. Omont-Collon, p. 234, mais la Vie de saint Sulpice le Jeune nous apprend qu'ils s'y trouvaient au titre « d'abbés des camps » : *ut in castris abbatis officio poti-rentur. Vita Sulpitii*, c. IX, *Acta sanctorum*, januarii t. II, p. 171.

c) Au VIIIe siècle, un changement notable se produit qui tient à l'évolution générale de la société en marche vers la féodalité. Dès le milieu de ce siècle, en effet, nous voyons apparaître des bénéfices militaires qui annoncent ce qu'en plein moyen âge on appelait francs fiefs, puis fiefs nobles, c'est-à-dire des domaines concédés à charge de service militaire sans redevance pécuniaire. Cf. Paul Viollet, *Histoire des institutions*, t. I, p. 436. L'évolution est encore plus accentuée au IXe siècle où un grand nombre de capitulaires nous montrent que « si l'obligation du service militaire pèse en principe sur tous, elle tend à se fixer sur la terre et à s'attacher particulièrement à la richesse foncière. » *Ibid.*, p. 438. S'il en est ainsi, c'est que la cavalerie, dont les armées sarrasines ont révélé la valeur tactique, devient alors la reine des batailles et que l'équipement d'un cavalier, chose fort coûteuse, ne peut être que le fait des riches, c'est-à-dire, à l'époque, des propriétaires terriens. Car les princes n'équipaient pas eux-mêmes les hommes qu'ils levaient (hors de leurs propres domaines). *Ibid.*, p. 439. D'autre part, la vassalité et le séniorat se développent : le possesseur de grands domaines a sur ses terres des hommes à lui; pour recruter son armée, l'empereur ou le roi est donc obligé de lui demander de lever, d'équiper et de lui amener un certain nombre de ses vassaux. Le comte ou le duc, chargé auparavant du recrutement, est de moins en moins en état de remplir ce devoir, puisque l'immunité féodale lui fait perdre toute autorité sur le nombre toujours croissant des hommes qui relèvent des grands propriétaires fonciers. Or l'abbé et l'évêque deviennent en règle générale des seigneurs immunistes. La contrepartie de cette situation privilégiée sera par conséquent pour eux l'obligation de conduire à l'empereur ou au roi, à toute réquisition, les gens

qu'ils auront eux-mêmes armés. *Ibid.*, p. 440. C'est pourquoi dès 744 Pépin exige qu'ils amènent leurs hommes à son camp, a. 3. Boretius, *Capit.*, t. I, p. 29. Thomassin cite, il est vrai, t. VI, p. 244, un capitulaire de Charlemagne qui, « à la demande du pape et corrigeant de précédents errements », aurait exempté les évêques de se rendre personnellement aux armées, sauf deux ou trois chargés des fonctions d'aumôniers, les autres se contentant d'envoyer leurs contingents. Mais ce texte, reproduit cependant par Baluze, t. I, col. 405, est un faux de Benoît Lévite. Cf. Paul Viollet, *op. cit.*, p. 441, note. D'ailleurs, on peut lui opposer une convocation adressée par ce même Charlemagne à l'abbé de Saint-Quentin entre 802 et 810. *Epist. carol.*, XXIV, Jaffé, *Monum. carol.*, p. 387. Quant aux successeurs de Charlemagne, Thomassin reconnaît ouvertement qu'ils convoquaient régulièrement tous les évêques lors des levées de troupes. *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, édit. André, t. VI, p. 245. Hincmar nous apprend qu'il était à l'armée avec ses collègues pour résister aux incursions des Normands et, s'il trouve la charge onéreuse, il ne la déclare pas injuste. *Ibid.*, p. 247-248, avec renvoi au t. I, p. 3, et t. II, p. 299 de l'édition bénédictine d'Hincmar. La coutume était si bien établie à la fin du IXe siècle que Jean VIII demande aux évêques de lui amener des contingents. Cf. Thomassin, t. VI, p. 250, avec renvoi aux pages 114, 125, 144 de son édition des lettres de Jean VIII.

Pour se faire une idée exacte de la situation, il faut néanmoins considérer : *a.* que beaucoup d'abbayes étaient exemptes du service militaire : c'est ainsi que le concile d'Aix-la-Chapelle de 817, en même temps assemblée nationale, après quatorze abbayes qui fournissaient à l'empereur argent et soldats et seize autres qui n'envoient que des subsides, en compte cinquante-quatre qui ne doivent au souverain que leurs prières, cf. Pertz, *Monumenta Germaniæ historica, Concilia*, t. I, p. 223 sq.; *b.* que les évêques pouvaient obtenir des dispenses, Thomassin, t. VI, p. 249; *c.* que les ecclésiastiques présents aux armées n'étaient pas obligés de combattre, ni même, sans doute, de porter les armes; *d.* que seuls les évêques et les abbés étaient appelés, la grande masse des clercs et des moines restant exempts du service militaire, d'où il résultait qu'on se précipitait en foule dans les ordres pour y échapper. *Capitulare missorum* de l'an 805, a. 15, dans Boretius, *Beiträge zur capitularienkritik*, p. 153.

Quelle fut l'attitude de l'Église en présence de ces exigences de l'État? Certainement pas celle d'une opposition générale et absolue, ce que nous venons de dire du concile-assemblée d'Aix-la-Chapelle, d'Hincmar et de Jean VIII le prouve déjà. Voici d'ailleurs la série des décisions conciliaires prises à cet égard à l'époque carolingienne. Le Ier concile germanique, réuni le 21 avril 742 par Carloman sur le conseil « des serviteurs de Dieu, » c'est-à-dire du pape Zacharie et de saint Boniface, et appelé à tort concile de Leptines par Thomassin (les érudits hésitent de nos jours entre Francfort, Worms, Ratisbonne et Augsbourg comme lieu de réunion, l'en-tête ne portant que la mention de la Germanie), édicte au canon 2e le décret suivant : *Servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibemus;* il n'autorise aux armées que la présence d'un ou de deux évêques accompagnés de prêtres qui rempliront uniquement les fonctions d'aumôniers. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 365. Ce décret ressemble singulièrement au faux capitulaire de Charlemagne que nous avons signalé plus haut, peut-être en est-il la source. Il réagit surtout contre les mœurs déplorables des soudards que Pépin, même avant d'être roi en 751, introduisit dans les évêchés et répond à la plainte adressée par saint Boniface au pape Zacharie : *Episcopi.... pugnant in exercitio armati, et effundunt propria manu sanguinem hominum.* Mansi, t. XII, col. 313. Mais il va plus loin puisqu'il défend même à tous les clercs de se rendre aux armées. La coutume commençait à s'introduire d'exiger des supérieurs ecclésiastiques de conduire eux-mêmes aux camps les hommes de leurs terres et on espérait sans doute l'étouffer dès l'origine. C'est peut-être la même tendance que traduit, dans un texte d'ailleurs trop concis pour être clair, le concile de Soissons de 744 au canon 3 : *Et abbates legitimi hostem non faciant, nisi tantum homines eorum transmittant.* Thomassin oppose ces abbés « légitimes » ou réguliers aux abbés laïcs ou commandataires qui seuls auraient conduit les troupes, mais cette interprétation n'est pas certaine. Cf. *Ancienne et nouvelle discipline*, t. VII, p. 437. En 813, le concile de Mayence, au canon 17, se contente d'affirmer le principe alors incontesté par le pouvoir civil — l'influence de la réforme de saint Boniface était encore très forte, et les capitulaires de Charlemagne l'avaient même affermie — que les ecclésiastiques ne doivent pas porter les armes : *ut arma spiritualia habeamus, sæcularia dimittamus.* Mansi, t. XIV, col. 70. En 844, le concile de Ver près de Senlis (et non pas de Vernon, comme dit Thomassin, t. VI, p. 246) a des exigences bien plus modestes que celles du premier concile germanique, demandant simplement que les évêques qui ne vont pas à l'armée, soit pour cause de maladie, soit par dispense de l'empereur, puissent choisir celui des fidèles du prince auquel ils confieront leurs contingents. Il ajoute néanmoins que les prélats dispensés jouissent d'une quiétude bien désirable, *optabilem quietem*, can. 8. Mansi, t. XIV, col. 810. En somme, dès cette époque, on se résigne à la coutume introduite depuis le milieu du VIIIe siècle, tout en exprimant parfois avec discrétion le désir d'en être dispensé. L'année suivante, en 845, le concile de Meaux se borne à interdire aux clercs le port des armes, can. 37. Mansi, t. XIV, col. 811. C'est peut-être un canon du concile de Paris de 846, car les textes de ces deux conciles sont mêlés. A peu près à la même époque, le *Nomocanon* de Photius, a. 891, porte pour l'Orient la même interdiction, t. IX, can. 32 de l'édition citée par Thomassin, t. VII, p. 443.

Sous les Capétiens directs l'envoi des contingents des terres d'église et la présence des évêques aux armées continuent, avec cette différence que, pendant longtemps, il s'agit de plusieurs armées, « car l'éclosion de la féodalité, l'avènement des ducs et des comtes héréditaires avaient scindé en plusieurs tronçons la grande armée impériale et royale. Le roi n'avait plus en sa main que les hommes de son domaine. » Paul Viollet, *Histoire des institutions*, Paris, 1898, t. II, p. 430. Cet état de choses était d'ailleurs plus que préparé pendant les règnes des derniers Carolingiens. Aux XIe et XIIe siècles, c'est même principalement par les évêques « qu'on tâcha d'avoir.... tous les coutumiers et vilains, curés en tête. » Paul Viollet, *ibid.*, avec renvoi à Orderic Vital, l. VIII, c. XXIV; l. XI, c. XXXIV, édit. Le Prévost, t. III, p. 415; t. IV, p. 285. Orderic Vital, abbé de Saint-Évroult en Normandie, composa une histoire ecclésiastique et mourut vers 1142. Louis VIII et saint Louis accordent encore des dispenses de convocation aux évêques, cf. Thomassin, l. VI, p. 245, 312, ce qui suppose que le principe de l'obligation était toujours maintenu. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir saint Thomas déclarer que la présence des clercs aux armées est légitime et que seul le combat leur est interdit. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XL, a. 2.

Les conciles ne protestent pas, car leurs canons

défendent purement et simplement aux ecclésiastiques le port et le métier des armes : Tours, 1060, can. 7, Mansi, t. XIX, col. 925; Clermont, 1095, can. 4, Mansi, t. XX, col. 817; Béziers, 1233, can. 13, Mansi, t. XXIII col. 213, encore ce dernier excepte-t-il les nécessités de la légitime défense *tempore guerræ;* Albi, 1254, dont le canon 51 interdit aux clercs de prendre part aux tournois, *biordare.* Mansi, t. XXIII, col. 846.

En Allemagne, dans les États du Nord de l'Europe, en Angleterre, en Espagne, la présence des évêques aux armées était également exigée et cette obligation même fut maintenue plus longtemps qu'en France, comme nous le verrons plus loin. Au dire de Thomassin, seule l'Italie ferait exception, du moins la coutume des servitudes militaires ne s'y serait pas aussi bien établie qu'en France et en Allemagne, parce que cette région avait été moins longtemps soumise à l'empire français, t. VI, p. 251, n. 15.

d) Aux XIVe et XVe siècles, la guerre de Cent ans amena une transformation profonde de l'armée. L'*ost* féodal dont le recrutement dépendait de la bonne ou de la mauvaise volonté des feudataires, formée de contingents disparates dont la convocation exigeait la mise en branle d'une hiérarchie fort compliquée de seigneurs et de vassaux, s'était révélée comme un instrument très insuffisant de défense nationale dans la lutte contre les Anglais. C'est pourquoi Charles V et Charles VII créèrent une armée extra-féodale et salariée, recrutée et formée directement par le pouvoir central. Ils eurent ainsi des troupes de métier composées principalement de mercenaires. Le propre du militaire fut dès lors d'être un « soldat », c'est-à-dire un homme à la solde du roi. Le gouvernement se préoccupa donc moins d'obtenir des contingents que des subsides, et le clergé put ainsi s'exonérer complètement de tout service personnel par l'octroi de sommes de remplacement. Dès 1303 d'ailleurs, Philippe le Bel avait permis aux évêques qui avaient payé la « décime » de choisir, entre leur présence à la tête de leurs gens ou l'envoi de ceux-ci sous la conduite de fidèles de leur choix. Cf. Thomassin, t. VI, p. 313. Au début du XVe siècle l'usage s'est généralisé : des ordonnances de 1403, 1410 règlementent la décime que le clergé paie en remplacement du service militaire. Cf. Thomassin, t. VI, p. 314. Puis lorsqu'à la fin du XVIe siècle les assemblées du clergé votent en bloc le « don gratuit, » cet impôt spécial disparaît. A la fin de l'ancien régime on admettait l'exemption sans aucune rétribution représentative. Cf. Durand de Maillane, *Dictionnaire*, t. I, p. 250.

Or cette évolution se fit sans protestation de l'Église au moins après Boniface VIII. Nous donnerons plus loin quelques précisions sur le conflit qui éclata entre ce pape et Philippe le Bel au sujet des décimes. Mais dès le pontificat suivant, celui de Clément V, il y eut entente entre Rome et la royauté d'une façon générale pour ce qui est des impôts du clergé. L'entente fut parfois si complète que les deux pouvoirs se liguèrent pour imposer les décimes aux clercs récalcitrants.

Dans le reste de l'Europe l'envoi de contingents par les évêques et les abbés, et même la présence personnelle des clercs aux armées restèrent imposés plus longtemps qu'en France, parce que l'« ost » féodal s'y maintint plus tard. « L'Allemagne, dit Thomassin, a été le lieu où les évêques ont été plus assujétis à cette déplorable nécessité, » c. VI, p. 315. La Hongrie suivit cet exemple : en 1454 un édit de Ladislas, confirmé ensuite par l'empereur Frédéric III, obligeait les prélats et autres ecclésiastiques à se trouver aux armées avec leurs hommes. Thomassin, t. VI, p. 315. En Pologne, le roi Casimir ordonne encore en 1475 l'envoi de contingents ecclésiastiques et ce n'est qu'en 1544 que Sigismond-Auguste exempte évêques et abbés de la présence personnelle aux camps. *Ibid.*, p. 316. En Angleterre, Guillaume le Conquérant avait taxé tous les évêchés et toutes les abbayes à un certain nombre de soldats qu'on devait fournir à son armée. Cf. Thomassin, t. VI, p. 307, d'après la Chronique de Matthieu Paris à l'année 1070. Cette coutume était encore en vigueur en 1404 au dire de Thomas de Wolsingham. *Ibid.*, p. 321, n. 5. Bien plus, pendant la guerre de Cent ans, des prêtres furent enrôlés *(faciunt armare usque ad presbyteros*, lettre de Jacques de Bourbon du 24 juillet 1429 découverte par M. Bougenot et communiquée à l'Académie des inscriptions le 8 février 1892). Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1905, p. 302. En Espagne, ce n'est qu'après la prise de Grenade en 1492 que les clercs purent s'exonérer par des contributions de la présence aux armées du roi, encore tolérée par le concile de Tolède de 1475 au canon 15. Cf. Thomassin, t. VI, p. 325-326; Hardouin, *Concil. coll.*, t. IX, col. 1501-1516.

En présence de cet ensemble de servitudes militaires, pécuniaires ou personnelles qui grevaient le clergé dans toute l'Europe, l'Église se borna à maintenir l'interdiction faite aux ecclésiastiques de porter les armes. On peut citer dans ce sens les conciles de Bayeux, 1500, can. 55; de Mayence, 1549, can. 74; de Narbonne, 1551, can. 20; d'Aquilée, 1596, can. 41. Cf. Thomassin, t. VII, p. 454-455. Encore le premier de ces conciles excepte-t-il la *justa timoris causa*, cf. Code de droit canon, can. 138 : *arma ne gestent nisi quando justa timendi causa subsit*, et les autres le cas de voyage : les routes restèrent peu sûres pendant des siècles. C'est pourquoi le concile de Trente décida que les homicides pour légitime défense avaient droit à la dispense en vue de l'ordination. Sess. XIV, c. VII.

e) La Révolution française ne supprima pas complètement l'exemption du service militaire personnel en faveur des clercs : la Convention elle-même, par décision du 23 mars 1793, exonéra les évêques, curés et vicaires salariés par l'État. Napoléon enrôla les séminaristes à plusieurs reprises. Les lois militaires de 1818, 1832, 1868, 1872 comprirent les ecclésiastiques parmi d'autres catégories d'exempts. La loi du 15 juillet 1889 imposa le service d'un an même aux jeunes gens « admis à titre d'élèves ecclésiastiques à continuer leurs études en vue d'exercer le ministère dans l'un des cultes reconnus par l'État, » en leur accordant pour les deux autres années le bénéfice du « congé dans leurs foyers. » Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil*, p. 304. Enfin les lois de 1905 et 1913 ont soumis les clercs, comme tous les autres citoyens, au régime du droit commun.

En Allemagne, la loi militaire du 2 mai 1874 n'exemptait pas les ecclésiastiques du service militaire, mais spécifiait qu'en cas de guerre ils seraient infirmiers ou aumôniers, § 65, confirmé par l'ordonnance pour l'armée du 22 novembre 1888, § 103, 7. La loi militaire du 8 février 1890 a exempté les étudiants en théologie catholique, jusqu'à la septième année, de leurs obligations militaires et déclaré que si, dans cet intervalle de temps, ils avaient reçu le sous-diaconat, ils pouvaient éventuellement être versés dans l'Ersatz-Reserve sans avoir à accomplir de service pendant la paix. Enfin, d'après l'ordonnance du 22 novembre 1888, les ecclésiastiques passaient directement dans certains cas dans la Landwehr ou la Landsturm. Cf. J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1914, t. I, p. 252. En temps de guerre, les séminaristes qui ne sont pas encore dans les ordres sacrés, ne jouissent d'aucun privilège. Pendant la guerre de 1914 à 1918, ils ont

donc été envoyés au front. Un bon nombre de jeunes prêtres, au moins Alsaciens et Lorrains, ont été appelés à rejoindre leurs dépôts pour le service armé, mais la plupart ont été, peu après, libérés ou versés dans le service de santé. Voir F. Erman, *La situation légale du catholicisme en Alsace-Lorraine* dans la *Revue du clergé français*, 1915, t. LXXXII, p. 390-391.

En Autriche, la loi du 4 octobre 1882 exemptait du service militaire les étudiants en théologie et en cas de guerre destinait les ecclésiastiques mobilisables aux fonctions d'aumôniers, § 25, 1 et 2. Une loi hongroise de la même année contenait des dispositions semblables. Cf. Fr. Vering, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 440, note 11.

En Italie, la loi de conscription du 7 juin 1875 supprima toute exemption de service militaire en faveur des clercs. Cf. Vering, *op. cit.*, p. 441, note 13. Mais les possibilités de rachat étaient très étendues et on sut trouver les « combinazioni » nécessaires pour aboutir pratiquement à une exemption limitée. En Belgique, le clergé n'est pas astreint au service militaire, non plus qu'en Espagne. En Angleterre et aux États-Unis, le service militaire universel n'existant pas ou n'ayant existé pendant une partie de la grande guerre qu'avec une pratique administrative bienveillante pour le clergé, la question ne se pose même pas.

Au XIXe siècle comme auparavant, l'Église a toujours maintenu sa doctrine traditionnelle sur l'incompatibilité de l'état clérical avec le service militaire personnel (qu'il faut soigneusement distinguer de la participation du clergé aux charges militaires de la nation et même de sa présence aux armées). La 32e proposition condamnée par le Syllabus est ainsi conçue : *Absque ulla naturalis juris et æquitatis violatione potest abrogari personalis immunitas qua clerici ab onere subeundæ exercendæque militiæ eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta.* Cette proposition est extraite, quant au sens, sinon quant au texte lui-même, d'une lettre de Pie IX, à l'évêque de Montréal et protestant, en date du 29 septembre 1864, contre « une loi pleine d'injustice » proposée au Canada au sujet des ordres religieux. Léon XIII écrivait au cardinal Nina, le 27 août 1878, en condamnant la loi italienne de 1875 dans les termes suivants : *Nedum dolendum quod divino cultui subtrahantur ministri, quoad militum delectum, quæ omnes indiscriminatim cogit ad arma. Acta sanctæ sedis*, 1878, t. XI, p. 278. Le même pontife, antérieurement à la loi allemande du 8 février 1890 exemptant les étudiants en théologie, envoyait le 6 janvier 1886 une encyclique aux évêques de Prusse revendiquant le droit absolu pour l'Église de former ses ministres et, par conséquent, pour les évêques le droit plein et entier de former, dans les écoles des séminaires, loin de la dissipation, des bruits du monde, des périls des camps, la milice pacifique de Jésus-Christ, le droit de choisir à leur gré les prêtres à placer dans les divers postes et de pouvoir sans obstacles s'acquitter de leur devoir pastoral. *Acta Leonis XIII*. Rome, 1887, p. 8 sq. Résumé par L. Choupin, art. *Immunités ecclésiastiques* du *Dictionnaire apologétique* de d'Alès, col. 621. Pie X, au début de l'encyclique *Vehementer nos* du 11 février 1906, adressée aux archevêques, évêques, au clergé et au peuple de France, signale « parmi les coups si nombreux et si redoutables portés par l'autorité publique à la religion » le fait qu'on a vu « arracher les clercs à leurs études et à la discipline ecclésiastique pour les astreindre au service militaire. » Cf. M. Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, 1918, t. I, p. 127. Enfin la S. C. Consistoriale, dans son décret *De clericis e militia redeuntibus*, traduit ainsi les sentiments de Sa Sainteté Benoît XV : *Itaque Beatissimus Pater Benedictus papa XV dum cum episcopis universis impense dolet grave vulnus ecclesiasticæ disciplinæ illatum clericos adigendo ad militare stipendium faciendum, quod præter reliqua, tot parœcias spiritualibus subsidiis et seminaria suis alumnis magno cum christianæ plebis detrimento privavit.* Cf. *Canoniste contemporain*, 1919, p. 520. Néanmoins aucun conflit d'ordre pratique ne s'est élevé pendant la grande guerre au sujet du service militaire des clercs, et il est à croire que d'aucun côté on n'a recherché un tel conflit, sauf tel ultra de gauche comme M. Sixte-Quenin, qui proposa la loi qui envoyait au service armé certaines classes d'ecclésiastiques, jusqu'alors infirmiers.

f) La législation actuelle sur l'immunité militaire n'est pas très développée, cependant on ne saurait la qualifier d'inexistante. D'abord le canon 121 place en premier lieu l'exemption qui nous occupe. Le canon 141 le renforce en interdisant aux clercs de s'engager volontairement sans l'autorisation de leur évêque, même pour être libérés plus tôt; de même le canon 188 qui assimile un tel engagement à une renonciation tacite aux offices ecclésiastiques. Puis les auteurs de lois, d'ordonnances et de décrets imposant le service militaire aux ecclésiastiques tombent certainement sous le coup du canon 2334, § 1, qui frappe d'une excommunication spécialement réservée au pape, *qui leges, mandata vel decreta contra libertatem aut jura Ecclesiæ edunt.* » Ce canon n'est que la reproduction de la seconde partie du n. 7 de la section Ire de la constitution *Apostolicæ sedis* (12 octobre 1869); on y a ajouté l'expression de *mandata* pour atteindre sans doute les actes du pouvoir qui ne sont ni des lois, ni des décrets. Il y a lieu probablement d'appliquer au canon 2334 l'interprétation que donnait du passage visé de la bulle *Apostolicæ sedis* l'instruction de l'Inquisition en date du 1er février 1871 : *Excommunicationem eos non attingere qui subordinati sunt, etiamsi judices fuerint, sed in eos tantum esse latam, qui a nemine coacti, vel talia agunt, vel alios ad agendum cogunt.* C'est ainsi qu'on ne devrait pas considérer comme excommuniés les membres d'un conseil de guerre qui appliqueraient à un ecclésiastique les pénalités du Code militaire.

Les minorés qui se font enrôler volontairement sont déchus de l'état clérical par le fait même, can. 141. La simple présence sous les drapeaux, même imposée par la loi, tant qu'elle dure, crée un empêchement aux ordres (empêchement simple qu'il ne faut pas confondre avec une irrégularité, can. 987, 5). L'homicide, fût-il perpétré dans une juste guerre, et la coopération à cet homicide constituent une irrégularité, *ex delicto*, can. 985, 4; comme toutes les autres, cette irrégularité s'oppose aussi bien à l'exercice d'un ordre déjà reçu qu'à l'ordination elle-même. On doit remarquer que l'homicide ne crée l'irrégularité que s'il a été volontaire et réellement suivi d'effet.

2. *L'exemption des charges et fonctions publiques.* — Ici encore, pour ne pas se contenter d'affirmations vagues et forcément inexactes dans leur généralité, il importe de distinguer entre les divers gouvernements en face desquels l'Église s'est trouvée au cours des siècles : empire romain, royautés barbares, suzerainetés féodales, royautés absolues, États modernes. Cependant nous traiterons ensemble des périodes féodale et royale, parce que, à notre sens, elles ne présentent pas une différence marquée dans leur évolution. Nous terminerons par un rapide aperçu des dispositions du Code relatives à notre sujet.

a) Les empereurs chrétiens se préoccupèrent principalement d'éviter au clergé les charges publiques humiliantes ou trop onéreuses. D'abord, et de même qu'on l'avait fait depuis longtemps pour les médecins,

les professeurs et les personnes qui avaient exercé des sacerdoces païens coûteux, ils l'affranchirent des corvées, *munera sordida* (qui comprenaient également les prestations en nature), *angariæ* ou *parangariæ*, par les constitutions de Constant et Constance du 7 des calendes de juin de 353, Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 10; de Constance et de Julien César du 8 des ides de décembre de 357, *ibid.*, loi 14; de Valens, de Gratien et de Valentinien du 3 des nones de mars de 377, *ibid.*, loi 24 (exemption des *personalia munera* qui comprenaient certainement les corvées). Puis — et cette exemption est des plus importantes pour l'époque — ils exonérèrent les ecclésiastiques des fonctions de curiales, magistrats municipaux qui avaient la charge véritablement écrasante de recueillir les impôts. C'est, en effet, ce privilège avant tous les autres que Constantin avait en vue quand il défendait de contraindre les clercs à accepter des charges publiques dans son rescrit à Anilinus, proconsul en Afrique, de 313 ou 319. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 2, donné comme adressé à Octavien, « correcteur » de Lucanie et du Bruttium. Le texte grec du rescrit nous a été conservé par Eusèbe, *H. E.*, l. X, c. VII : les *munera* du latin y sont des λειτουργίαι, c'est-à-dire de ces services publics dont à Athènes les propriétaires faisaient tous les frais. D'ailleurs, la loi du 5 février 330 promulguée par Constantin, devenu maître de tout l'Empire, parle en termes explicites de la curie. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 7. Il est bon de remarquer que Licinius avait fait entrer les chrétiens dans la curie pour les punir de leur obstination, Eusèbe, *Vie de Constantin*, l. II, c. XXX, et que par ailleurs de telles exemptions étaient accordées depuis longtemps aux médecins, aux professeurs et aux personnes qui avaient exercé des sacerdoces coûteux. « Ceci, ajoute Mgr Duchesne, détermina beaucoup de vocations ecclésiastiques; il fallut interdire la profession cléricale aux membres des curies et aux personnes en situation de le devenir. » *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 63, le texte et la note 2. Cf. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 6, de 326. Les successeurs du grand empereur maintinrent l'exemption de la curie en faveur des ecclésiastiques : tels Constance et Constant en 349, Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 9, et en 354, *ibid.*, loi 11, avec ce considérant que les clercs en tout ne possèdent rien, et que leur patrimoine n'est d'aucune utilité; tels Valens, Gratien et Valentinien en 377, *ibid.*, loi 24, sous la forme générale de l'exonération des *personalia munera;* tels Honorius et Théodose II en 416, *ibid.*, loi 42 : les clercs ne doivent avoir rien de commun avec les *actus publici* et la *curia.* Mais l'interdiction faite aux curiales d'entrer dans les ordres est maintenue : en 370, Valentinien et Valens n'accordent l'immunité aux anciens magistrats municipaux déjà ordonnés qu'après une prescription de 10 ans. *Ibid.*, loi 19.

« En octroyant au clergé l'exemption des *munera civilia*, fait observer Mgr Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 350-351, Constantin ne l'excluait pas nécessairement des *honores* ou magistratures municipales : une convention tacite entre l'Église et les princes eut cet effet de fermer au clergé l'accès de magistratures aussi bien que l'accès des fonctions civiles de l'administration impériale. Des canons de conciles viendront peu après Constantin transformer cette convention tacite en une loi organique de l'Église. Sur ce point l'Église et l'État perpétuaient d'accord la séparation de la magistrature et du sacerdoce qui, dans le droit public romain, avait été depuis la République tracée si fermement. »

Cette séparation était d'ailleurs un principe du christianisme, dès le Ier siècle : *nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus.* II Tim., II, 4. Parmi les décisions ecclésiastiques auxquelles Mgr Batiffol fait allusion, on doit citer principalement la 6e constitution du l. II des *Constitutions apostoliques* et les *Canons des apôtres* 6e et 8e (ces documents ont paru en Syrie vers l'an 400, d'après Funk, voir t. III, col. 1524; t. II, col. 1615), textes qui défendent aux évêques, aux prêtres et aux diacres d'exercer aucune fonction publique. Cette interdiction avait sans doute pour but de réagir contre une coutume contraire qui tendait à s'établir, puisque, sous les fils de Constantin, l'évêque Jacques de Nisibe était gouverneur de province. Cf. Théodoret, *H. E.*, l. II, c. XXX. Il s'agit d'une province écartée. Quant aux conciles, ceux de Chalcédoine (451), can. 7; d'Angers (453), can. 7; de Tours (460), can. 5, étendirent l'interdiction à tous les clercs. Lœning note que le terme de *militia*, usité par ces deux dernières assemblées (c'est la traduction de la στρατεία dont parle le concile de Chalcédoine), ne doit pas s'entendre uniquement du service militaire, mais d'une façon générale de toute fonction publique, à l'encontre de ce qu'ont pensé Hefele, Hinschius et, nous ajoutons, Thomassin. En 452, Valentinien III confirma la législation ecclésiastique sur ce point : *Universis clericis præter ecclesiasticos actus nihil omnino cum aliis causis debet esse commune. Novellæ Valentinianæ*, l. III, tit. XXXIV, § 7. Cf. Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, t. I, p. 171.

Une tutelle peut être aussi absorbante que l'exercice d'une fonction publique. Aussi le concile de 349 la déclare-t-il incompatible avec les ordres, de même qu'en général le fait de s'occuper des affaires des autres, can. 8 et 9. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 841. Le concile de Chalcédoine renouvela cette défense, mais avec de notables exceptions. Son canon 3e interdit en effet à tout évêque, tout clerc et tout moine la gestion des biens temporels, mais excepte le cas où l'on se trouve obligé par la loi d'accepter la tutelle de mineurs, ou bien celui où l'évêque de la cité charge quelqu'un, pour l'amour de Dieu, des intérêts des orphelins, des veuves sans défense et des personnes qui ont plus particulièrement besoin des secours de l'Église. Cf. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 275-276. Ce canon a été inséré au Décret de Gratien, dist. LXXXVI, c. 20. Il reproduit à peu près textuellement une proposition de décret faite par l'empereur Marcien. Cf. Mansi, t. VII, col. 173. Néanmoins, c'est seulement Justinien qui donna la sanction de l'autorité civile aux prescriptions ecclésiastiques. Sa Novelle CXXIII, c. 5, exclut absolument les évêques et les moines de la tutelle. Quant aux prêtres, aux diacres et aux sous-diacres elle ne leur en permet l'exercice qu'en faveur d'un parent. Encore ne pourra-t-on l'imposer à ces derniers dans ce cas que s'ils ont déclaré par écrit, dans les quatre ans, qu'ils l'acceptaient volontairement. Il est à remarquer que cette immunité de la tutelle est avant tout une interdiction faite aux clercs. Ce n'est pas le seul exemple d'un privilège et d'une incapacité corrélatifs.

b) Les rois barbares ne paraissent pas avoir imposé la corvée au clergé. Si parfois l'Église avait à se plaindre de quelques vexations à cet égard, elles devaient provenir d'un excès de zèle de certains subordonnés. C'est ce qu'indique assez clairement le 21e canon du IIIe concile de Tolède (589), protestant auprès du roi Récarède contre les corvées dont, en beaucoup de cités, les juges et les agents du fisc accablaient les esclaves des églises, des évêques ou des clercs, et frappant les coupables d'excommunication. Bruns, t. I, p. 218. Ce texte est cité par le Décret de Gratien, causa XII, q. II, c. 69. Le canon de Tolède ne dit pas

d'ailleurs que les clercs eux-mêmes aient été victimes de l'abus signalé. Personnellement le roi s'opposait si peu chez les Wisigoths à l'exemption de la corvée, que le IVe concile de Tolède de 633 la décréta (can. 47, Bruns, t. I, p. 235) sur l'ordre de Sisenand.

Bien plus, les ecclésiastiques semblent avoir été dispensés d'une manière générale dans le royaume wisigothique de toutes fonctions publiques. La *lex romana Wisigothorum* ajoute en effet à un rescrit de Constantin exonérant les clercs *ab omnibus omnino muneribus*, l'*interpretatio* suivante : *id est ab omni officio omnique servitio, Lex romana Wisigothorum*, l. XVI, tit. I, loi 2. Et le IIIe concile de Tolède, dans le canon que nous venons de citer, excommunie tout juge et tout agent du fisc qui voudrait contraindre un clerc ou l'esclave d'un clerc à s'occuper d'affaires publiques ou privées : *in publicis ac privatis negotiis occupare*. En vertu de ce principe le IVe concile de Tolède fait, au canon 19, des fonctions curiales, un empêchement à l'épiscopat, décision parallèle à celle du *Bréviaire d'Alaric*, d'après lequel un clerc ne pouvait être astreint à la curie qu'après avoir été déposé, l. XVI, tit. I, loi 5; cf. 1. On comprend facilement une telle corrélation, car dans l'Espagne wisigothique les canons des conciles de Tolède, véritables assemblées nationales, étaient en même temps des lois de l'État. Cependant l'exonération générale des charges et offices n'empêchait nullement les évêques d'intervenir à maintes reprises dans les affaires publiques, comme surveillants des juges séculiers chargés de défendre les intérêts de la population contre les excès de zèle de ces derniers (IIIe concile de Tolède, can. 18; IVe concile de Tolède, can. 32; Bruns, t. I, p. 217, 232; cf. *Leges Wisigothorum*, l. II, tit. I, *De judiciis et judicatis*, lois 23, 29, 30), comme collaborateurs de ces mêmes juges dans certains cas (IVe concile de Tolède, can. 31, *ibid.*, p. 232), comme assesseurs dans les procès de haute trahison à condition qu'il n'y ait pas d'effusion de sang (IVe concile de Tolède, can. 30, *ibid.*, p. 232), comme diplomates. Cf. E. Magnin, *L'Église wisigothique*, Paris, 1912, t. I, p. 193-194.

Chez les Francs, vers la même époque, le rôle des évêques dans la vie civile et politique n'était pas moindre. Une ordonnance, qui est probablement de Clotaire II, s'exprime ainsi : « l'évêque pourra obliger le comte à réviser ou faire réviser une sentence, si cette sentence a été rendue contrairement à la loi et en l'absence du roi. » *Clotarii præscriptio*, a. 6, Boretius, *Capit.*, t. I, p. 19. Des Novelles de Justinien avaient déjà, il est bon de le remarquer, autorisé l'évêque à siéger avec les magistrats si les parties le demandaient, Nov. LXXXVI, 2, et à recevoir les plaintes des populations contre les magistrats sortis de charge. Nov. CXXVIII, c. 23; VIII, c. 9. Les fonctions gouvernementales et judiciaires se confondaient souvent et, dans la législation romaine, les *judices* sont les gouverneurs de province. Bien plus, « à la fin du VIIe siècle, au commencement du VIIIe, Limoges, Reims et beaucoup d'autres villes ne paraissent pas avoir d'autre chef que l'évêque, » Paul Viollet, *Histoire des institutions*, t. I, p. 385, et, prenant la place du comte, ils en prennent parfois le titre (exemple d'Agathon de Rennes et de Reims à la fin du VIIe siècle. Cf. dom Bouquet, t. III, p. 635, cité par Viollet, *ibid.*, p. 388).

Plus logiques que les lois et les canons wisigothiques les conciles mérovingiens n'affirment pas le principe général de l'incompatibilité de la cléricature avec les fonctions publiques. Lœning fait observer qu'on ne retrouve plus à l'époque mérovingienne l'interdiction de la *militia sæcularis*, portée par les conciles de Chalcédoine, d'Angers et de Tours. L'épiscopat franc se contente de défendre aux clercs d'assister à la question et au supplice des criminels (IIe concile de Mâcon de 585, can. 19; concile d'Auxerre de 578 ou 590, can. 33 et 34; Bruns, t. II, p. 255, 240) et de s'opposer à ce que les *judices* contraignent les clercs aux *actiones publicæ*, par lesquelles il faut entendre sans doute l'exercice de la justice séculière (IVe concile d'Orléans de 541, can. 13; Bruns, t. II, p. 204). Ces interdictions n'impliquaient pas pour les clercs la prohibition de siéger volontairement aux tribunaux, quand il n'y avait ni péril de mort, ni mutilation. Cf. Lœning, t. II, p. 314-315.

Sur l'exemption de la tutelle nous n'avons qu'un texte, le 13e canon du IVe concile d'Orléans, qui a l'air de plaider en faveur de cette immunité, puisqu'il invoque l'exemple des privilèges des prêtres païens. Lœning conclut de ce ton apologétique à l'absence de l'exemption dans la législation franque, t. II, p. 316. En fait, les ordonnances des mérovingiens sont muettes sur ce point et il en est de même pour celles des rois de Tolède.

c) La situation privilégiée faite au clergé, surtout aux évêques et aux abbés, à partir des invasions, même en Orient comme en témoigne la législation de Justinien, tenait à des circonstances passagères, surtout à l'anarchie de l'époque, qui obligeait les populations ou les souverains à recourir aux bons offices des chefs spirituels; elle pouvait donc disparaître avec ces circonstances elles-mêmes. La féodalité généralisa et régularisa un tel état de choses, en le rendant solidaire de la constitution de la société prise dans son ensemble. D'autres causes moins générales et dont les effets se firent sentir longtemps après qu'elles eurent disparu contribuèrent à affermir les privilèges cléricaux : l'esprit religieux de Charlemagne et de ses premiers successeurs, l'anarchie des Xe et XIe siècles pendant laquelle les mêmes nécessités se firent jour qu'à l'époque des invasions, l'hégémonie intellectuelle du clergé aux XIIe et XIIIe siècles. Les résultats de ces influences furent d'ailleurs très divers et même opposés suivant les catégories d'immunités, exemptions des fonctions serviles et onéreuses d'une part, exemptions des fonctions judiciaires et politiques de l'autre. Les premières se maintinrent sans grandes difficultés; les secondes, en dépit d'une réaction de l'Église qui se rattache à la querelle des investitures et au mouvement de réforme inauguré par Hildebrand, finirent par disparaître à peu près complètement; elles constituaient d'ailleurs, aux yeux de beaucoup de laïcs et de l'immense majorité des clercs, plutôt des incapacités gênantes que d'enviables privilèges.

Le respect qu'on avait généralement pour le caractère clérical, respect avec lequel de nombreuses violences individuelles n'étaient pas incompatibles, fit que l'exemption des corvées et des occupations serviles ou onéreuses en faveur des ecclésiastiques demeura en vigueur par la force même de l'opinion sans que l'Église ou l'État eussent à la rappeler souvent. Il n'y a guère à signaler à cet égard qu'un canon du concile de Melfi tenu en 1089, sous Urbain II, et une constitution de Frédéric II. Le concile, afin d'éviter sans doute que des seigneurs prissent prétexte de l'origine de certains clercs pour les astreindre à des prestations et à des fonctions humiliantes ou pénibles, défend aux évêques d'ordonner des individus de condition servile ou ayant tenu des offices dans une curie soit municipale, soit féodale, can. 11. Mansi, t. XX, col. 676 sq. Frédéric II, par une authentique, renouvela, entre autres dispositions, l'exemption accordée jadis par Constantin en cette matière *angarias vel parangarias ecclesiis vel aliis piis locis aut ecclesiasticis personis imponere*. Ce texte se trouve encore dans les éditions du Code Justinien, l. I, tit. III, loi 2. On sait d'ailleurs que, sous l'ancien régime,

les membres des corps privilégiés (le clergé et la noblesse par opposition au tiers-état) n'étaient ni taillables, ni corvéables.

Sur l'exemption des tutelles, les textes ne révèlent aucun conflit entre les législations civile et religieuse. L'ancien droit français, qui s'est longuement occupé de la tutelle, ne paraît pas avoir déterminé ce qui était imposé ou ne l'était pas aux ecclésiastiques à cet égard. Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1905, p. 531-551. Les canonistes citent généralement en faveur de l'exemption des tutelles et curatelles les c. 1 et 2 du titre XLIX du III[e] livre des Décrétales. Cf. Santi, *Prælectiones juris canonici*, édit. Leitner, t. III, p. 457. Ces deux chapitres, dont l'un est le canon 14[e] du concile de Mayence de 813 et l'autre une décrétale du pape Eugène III (1145-1153), défendent aux clercs d'être conducteurs, can. 1, et procurateurs, can. 1 et 2, des biens des séculiers. Il n'y est pas question expressément des tutelles, mais les expressions employées peuvent comprendre ce cas particulier. Gratien, en citant le canon 3[e] du concile de Chalcédoine qui permet en certains cas aux ecclésiastiques d'être tuteurs, se sert justement des termes : *conducere possessiones aut misceri sæcularibus procurationibus* (en réalité *conducere* signifie prendre à bail ou entreprendre des travaux à forfait.) Décret, part. I, dist. LXXXVI, c. 26. L'exception de Chalcédoine au bénéfice des orphelins devait être maintenue, puisque le concile de Mayence de 813, en interdisant aux clercs de plaider devant les tribunaux séculiers, insère la clause traditionnelle *excepta defensione orphanorum aut viduarum* et qu'au can. 6 il déclare que l'Église doit prêter son appui aux orphelins dépouillés de leur héritage pour leur permettre de le recouvrer. Hefele, t. III, p. 1139. Cf. Mansi, t. XIV, col. 63 sq.

Quant aux fonctions qui étaient moins une gêne qu'un honneur et un avantage, il faut reconnaître que l'immunité féodale devint souvent le contraire de l'immunité ecclésiastique. Les officiers impériaux ou royaux étaient écartés du domaine de l'immuniste et il leur était interdit de lever des recrues ou de rendre la justice sur les terres données par le souverain à l'un de ses « fidèles ». Mais le fidèle n'était pas pour autant dispensé d'envoyer ses hommes au chef de l'État en cas de guerre ou de rendre la justice en son nom. Nous avons vu que, de ce chef, une sorte de service militaire qui, sans impliquer l'obligation d'exercer le métier des armes, entraînait, au moins en beaucoup de cas la présence aux armées, incombait aux évêques et aux abbés. Ces derniers devaient également rendre la justice sur leurs domaines. L'Église ne protesta pas officiellement contre la charge ainsi imposée à ses hauts dignitaires, parce qu'elle ne violait pas à proprement parler l'exemption cléricale : les tribunaux ainsi constitués devenaient en effet des tribunaux ecclésiastiques, bien qu'en réalité on y jugeât tous les crimes et tous les délits, aussi bien ceux de l'ordre séculier que ceux de l'ordre spirituel.

Mais, à partir de la fin du XI[e] siècle, une autre cause que l'immunité féodale poussa les clercs à s'occuper de procès temporels. A cette époque, à Ravenne, puis à Bologne, surtout avec le célèbre Irnerius, le droit romain renaît en Occident. Or les clercs et les moines, qui constituaient presqu'à eux seuls la classe des lettrés, s'adonnèrent en grand nombre à son étude. La tentation était bien forte pour eux d'en tirer profit en se présentant comme avocats auprès des cours séculières, voire même en s'y faisant agréer comme assesseurs. Ils avaient pu d'ailleurs se former, auprès des cours épiscopales ou abbatiales, au maniement d'affaires toutes semblables à celles dont s'occupaient les juges laïcs, puisque, nous venons de le voir, évêques et abbés avaient une compétence judiciaire universelle sur leurs domaines.

Clercs et moines n'eussent-ils pas pris une telle initiative que d'eux-mêmes plaideurs et juges laïcs auraient eu recours à leur savoir qui était presque un monopole. Il en résulta un envahissement des tribunaux par le clergé séculier et régulier, fort préjudiciable au ministère et à la vie contemplative et contre lequel les conciles furent obligés de réagir. A vrai dire, c'est dès le règne de Charlemagne que le danger apparut, puisque le concile de Mayence de 813 interdit déjà aux moines, parmi d'autres occupations séculières : *Contentiones, vel lites, vel rixas amare. In placitis sæcularibus disputare, excepta defensione orphanorum et viduarum. Conductores sæcularium rerum aut procuratores esse*, can. 14. Décrétales, l. III, tit. L, c. 1. Mais à l'époque carolingienne cette interdiction est isolée, et il faudra attendre plus de deux siècles pour voir les conciles insister, par des décrets multipliés, sur la défense faite aux ecclésiastiques et aux religieux de plaider et de juger en cour laïque. Le concile de Melfi de 1089 s'oppose à ce que certains clercs, *acéphales*, vivent à perpétuité dans les châteaux, sans doute à titre d'intendants, et leur permet simplement d'y résider temporairement comme aumôniers. Mansi, t. XX, col. 670 sq. Il est probable que ces clercs estaient parfois en justice au nom de leurs patrons. Au début du XII[e] siècle, l'abus persiste en Angleterre, il est même aggravé, puisque le concile de Londres de 1102 doit interdire aux ecclésiastiques d'être prévôts, procurateurs des séculiers ou juges des causes où il y a effusion de sang, *judices sanguinis*, can. 8. Mansi, t. XX, col. 1150. Puis, dans le courant du même siècle, se produit un exode de moines et de chanoines réguliers, qui abandonnent le cloître pour étudier la jurisprudence (et la médecine) afin d'en tirer profit, et les conciles s'efforcent de leur faire réintégrer les couvents et les chapitres. Concile de Clermont, 1130, can. 5, Mansi, t. XXI, col. 437; II[e] concile de Latran de 1139, can. 9, Mansi, *ibid.*, col. 723 (ce concile renvoie aux constitutions impériales); concile de Tours de 1163, can. 8, contre les profès qui enseignent la physique probablement en vue de l'exercice de la médecine, (le *physicus* était le médecin) et les lois séculières, Mansi, *ibid.*, col. 1179; concile d'Avranches de 1172, can. 12, contre les clercs séculiers qui à leur tour envahissent les tribunaux laïcs et deviennent juges sous les ordres des seigneurs. Mansi, t. XXII, col. 140. Lors du III[e] concile de Latran de 1179, le mal s'est encore étendu, et la suspense doit être prononcée contre les clercs, y compris les minorés, recevant un salaire de l'Église, qui remplissent les fonctions d'avocats au for laïc, sont intendants de *villæ*, exercent des juridictions séculières sous les ordres de princes ou d'autres personnages et deviennent leurs justiciers, parce que *nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus*. Les ecclésiastiques ne pourront plaider que pour eux-mêmes, leurs églises ou les pauvres. Les religieux seront, s'ils enfreignent cette régle, punis encore plus sévèrement. Ce texte est devenu classique en droit canonique et a été inséré dans les Décrétales, l. I, tit. XXXVII, c. 1; l. III, tit. I, c. 4.

La réaction n'eut pas toute l'efficacité désirable et au XIII[e] siècle le mouvement est si fort qu'il en résulte un certain flottement dans la législation. Sans doute Honorius III ordonne, en 1218, à l'évêque d'Amiens, de ne pas défendre les clercs qui invoquent le privilège clérical après s'être exposés aux sanctions séculières, en se mêlant de *negotiationes illicitæ*, termes d'ailleurs un peu vagues, Décrétales, l. III, tit. I, c. 16; et de plus jusqu'au début du XIV[e] siècle, des conciles maintiennent l'interdiction absolue pour les ecclésiastiques d'être juges, conseillers, assesseurs,

syndics, *actores*, baillis. Albi, 1254, can. 45, Mansi, t. XXIII, col. 844. Mais d'autres conciles ou bien ne portent que des restrictions, très limitées, ou prévoient des dispenses soit royales, soit épiscopales, ce qui fait dire au sage Thomassin : « Il semble qu'après l'an 1200 les conciles et les papes se sont un peu relâchés sur ce sujet de l'ancienne rigueur, » t. VII, p. 311. C'est ainsi que le concile de Paris de 1212 ordonne seulement aux ecclésiastiques avocats « de ne faire aucune paction pour leur salaire, si leur salaire était suffisant, et de n'en point exiger d'immodéré s'ils n'avaient point de bénéfice; au reste, il leur prescrivit les règles que tous les avocats doivent observer, de ne point soutenir de mauvaises causes, et de ne les point prolonger malicieusement, » sect. I, can. 6. Cf. Thomassin, t. VI, p. 311. Il maintint d'ailleurs la discipline établie au XIIe siècle relativement aux moines en leur défendant de demeurer en dehors du monastère sous prétexte de donner des consultations de droit ou de médecine, sect. II, can. 20. Cf. Mansi, t. XXIII, col. 818 sq. Le IVe concile de Latran se contenta d'interdire aux clercs et aux moines les *causæ sanguinis*, en même temps que la conduite de bandes armées et l'exercice de la chirurgie, envisageant sans doute pour ces trois défenses l'unique raison que l'Église *abhorret a sanguine*, can. 18. C'est le célèbre chapitre *Ne clerici vel monachi* du l. IIIe des Décrétales, tit. L, c. 9. En 1268, le 6e canon du concile de Londres, Mansi, t. XXXIII, col. 1213-1260, défend aux ecclésiastiques d'être avocats « sauf les cas prévus par le droit, » d'être juges *in causis sanguinis*; le canon 7e, de recevoir une juridiction séculière des laïcs, de façon à porter le titre de justiciers et de devenir les ministres de la justice, ce qui, au dire de Thomassin, t. VII, p. 313, vise plutôt le cas d'un juge unique et en chef que celui d'un assesseur temporaire; enfin, et la réserve est de quelque importance, tout ceci est décrété *salvis domini regis privilegiis in hac parte*. En 1279, le concile d'Avignon autorise de façon générale les clercs à être avocats ou juges avec la permission de leur évêque. Mansi, t. XXIV, col. 231.

A constater cette tendance incoercible du clergé à s'occuper des affaires judiciaires, on ne s'étonnera donc pas de voir les ecclésiastiques entrer en foule dans les parlements dès que ces derniers se constituèrent en corps séparés dont la fonction principale, mais non pas exclusive, était de pourvoir à l'administration de la justice. Une telle invasion n'avait pas pour unique raison une compétence spéciale dans la science juridique. On peut même dire que ce qui amena surtout les clercs à siéger au parlement royal, ç'a été le devoir féodal qu'avaient les hauts dignitaires de l'Église d'apporter au roi leur conseil *(consilium)* dans l'administration générale du royaume. Dans tout l'Occident d'ailleurs, du fait qu'on était engagé dans la hiérarchie des suzerains et des vassaux, on devait à son seigneur, et au premier de tous, le roi, l'*auxilium* (prestations en nature et en espèces, service militaire) et le *consilium* (participation au gouvernement). Les évêques et les abbés siégèrent donc à la cour royale aussi bien que les barons. Quand une assemblée particulière, destinée à recevoir les plaintes des justiciables, se sépara de cette cour, ce qui se produisit sous le règne de Philippe-Auguste (1180-1223) les seigneurs d'Église y siégèrent aux places les plus élevées, comme ils le faisaient au conseil du roi, c'est-à-dire parmi les pairs dont six sur douze étaient ecclésiastiques, archevêque de Reims, évêques de Laon et de Langres, pairs-ducs, évêques de Beauvais, de Noyon et de Châlons, pairs-comtes (cf. P. Viollet, *Histoire des institutions politiques*, etc., t. III, p. 301), puis venaient d'autres prélats, au moins jusqu'en 1321, *ibid.*, p. 314, et des conseillers clercs. D'après une ordonnance de Philippe VI de Valois datée de 1345, la Grand'Chambre devait être composée de 13 clercs et de 15 lais, la Chambre des enquêtes de 24 clercs et de 16 lais, la Chambre des requêtes de 5 clercs et de 3 lais. *Ibid.*, p. 316. Dans les parlements de province les ecclésiastiques avaient également droit à un certain nombre de sièges que Henri III fixa, en les diminuant, aux chiffres suivants : à Toulouse, 4 présidents, 10 conseillers clercs, 24 conseillers laïcs; à Bordeaux, 3 présidents, 6 conseillers clercs, 18 conseillers laïcs; en Bourgogne, 2 présidents, 6 conseillers clercs, 16 conseillers laïcs; en Bretagne, 4 présidents, 8 conseillers clercs, 24 conseillers laïcs; à Rouen, 3 présidents, 6 conseillers clercs, 18 conseillers laïcs; en Dauphiné, 2 présidents, 4 conseillers clercs, 12 conseillers laïcs; en Provence, 3 présidents, 6 conseillers clercs, 18 conseillers laïcs. Édit de Blois de 1579. Cf. Thomassin, t. VII, p. 318. Les papes, tout en faisant certaines réserves, admirent le principe de la présence des ecclésiastiques aux parlements : d'après Loisel, Clément IV écrivit à Charles, comte de Provence, depuis roi de Sicile, que, s'il admettait des prélats dans son parlement, il devait leur donner des gages et ne pas les y retenir trop longtemps, de peur que leurs diocèses souffrissent de leur absence et qu'ils servissent le roi aux frais de leurs églises. *Ibid.*, p. 316. Quant au clergé lui-même, il considérait si peu les charges parlementaires comme incompatibles avec l'immunité, qu'il protestait quand le roi diminuait le nombre des conseillers clercs : ainsi fit l'assemblée générale du clergé de France de 1583 au sujet de l'édit de Blois de 1579. Cf. Thomassin, t. VII, p. 318.

Nous avons dit que le parlement n'avait pas une compétence exclusivement judiciaire, et gardait de ses origines, par démembrement de la cour royale, des attributions politiques. Nous sommes amenés ainsi à constater que la participation à l'administration de la justice conduisait presque nécessairement les ecclésiastiques à se mêler du gouvernement local ou national. Le fait se comprend aisément si l'on réfléchit qu'une différenciation nette des magistratures politiques et des magistratures judiciaires n'existait ni au temps de l'empire romain (dans le Code Justinien, nous le rappelons, les *judices* sont les gouverneurs de province), ni durant la féodalité, ni sous la royauté absolue. C'est une conquête révolutionnaire : encore cette conquête n'est-elle pas achevée. Si la division du travail gouvernemental fait des progrès, ce qui n'est pas certain, nos arrière-neveux estimeront que notre société était bien imparfaite où il existait des tribunaux administratifs et où le ministre de la justice était un homme politique. En tout cas, pour l'époque que nous considérons, un corps qui jugeait pour l'ensemble d'un pays ou d'une province était fatalement un corps qui gouvernait. Un ecclésiastique mêlé aux affaires judiciaires était souvent appelé à devenir un homme de gouvernement.

En réalité, il en était ainsi depuis le règne de Charlemagne et pour bien d'autres causes encore que le besoin qu'on éprouvait de recourir aux bons offices des clercs dans l'administration de la justice. Ces causes nous les avons déjà brièvement signalées; il nous faut maintenant en reprendre l'étude pour en déterminer toute l'action. Charlemagne a des sentiments plus religieux, sinon des mœurs plus pures que les Mérovingiens. Il entreprend la tâche de faire coopérer le christianisme et l'Église à la réforme du gouvernement et de la société. Il fait donc très résolument appel à la collaboration du clergé. Il envoie dans tout son empire des *missi dominici*, qui font leurs tournées d'inspection en général, deux par deux, un laïc et un évêque ou abbé. La compétence des *missi* est à peu près universelle et l'on

ne voit pas que celle de l'ecclésiastique ait été plus limitée que celle de son compagnon. Le grand empereur convoque des assemblées générales où les clercs délibèrent avec les séculiers sur toutes les affaires de ses États, temporelles aussi bien que religieuses. Mais, tout en faisant des hauts dignitaires ecclésiastiques ses collaborateurs assidus, Charles ne va pas jusqu'à faire des évêques et des abbés des gouverneurs de provinces et de cités à titre permanent, sauf en Saxe. Louis le Débonnaire suit la même politique.

Cependant, dès la mort de Charlemagne (814), l'anarchie féodale commence; elle se développe avec les invasions des Normands, si bien que l'autorité centrale s'affaiblissant de plus en plus, elle laissa tomber en déshérence nombre de fonctions dont évêques et abbés devinrent les titulaires, tantôt sur leur propre initiative, tantôt du fait de la confiance des populations. Les évêques-comtes ne sont pas rares dans la seconde moitié du IXe siècle et au Xe siècle. Cf. P. Viollet, *Histoire des institutions*, t. I, p. 388. Parallèlement apparaissent les abbés-comtes, toutefois avec cette notable différence que ce sont des comtes qui deviennent abbés, qui absorbent la dignité abbatiale, ce ne sont pas des abbés qui absorbent la dignité comtale, sauf exception naturellement, à Saint-Riquier, par exemple. *Ibid.*, p. 388-389, avec renvoi à Thomassin, t. II, p. 489; t. VI, p. 583. En d'autres cas, si l'évêque ne s'annexe pas le gouvernement civil, il le contrôle : tandis que Louis le Débonnaire le chargeait de surveiller le comte, mais en confiant réciproquement à ce dernier la surveillance de l'évêque, Capitulaire de 823-825, a. 14, Boretius, t. I, p. 305, l'auteur des faux capitulaires attribue à l'évêque seul relativement au comte un droit de contrôle, *Capitul.*, l. VII, 293, édit. Baluze, col. 1090-1091, ce qui était d'ailleurs plus un désir qu'une réalité et un capitulaire italien de 876 donne à l'évêque une supériorité effective sur le comte en le déclarant *missus* permanent du roi, a. 12. Pertz, *Leges*, t. I, p. 531; Viollet, *ibid.*, p. 386.

Le mouvement s'accentuant, il en résulte que « les évêques et les abbés étaient devenus par l'importance des domaines qu'ils possédaient et par les fonctions administratives et judiciaires qu'ils exerçaient de vrais seigneurs féodaux. Un évêque avait, au cours du XIe siècle, au point de vue temporel, les pouvoirs d'un comte. » Fernand Mourret, *Histoire générale de l'Église*, Paris, 1916, t. VI, p. 184. Seulement ces pouvoirs à peu près indépendants lors de la désagrégation gouvernementale du Xe siècle durent se soumettre de plus en plus à l'autorité du suzerain suprême, empereur ou roi, à mesure que cette autorité reprenait son influence sur les diverses seigneuries. Entrés dans la hiérarchie des vassaux et des suzerains, évêques et abbés se virent ainsi obligés de rendre effectivement aux chefs temporels des diverses féodalités nationales les devoirs de la vassalité : l'hommage lors de l'investiture de leurs fiefs; l'*auxilium*, c'est-à-dire le service militaire et des subventions en nature ou en argent, et le *consilium*, ou service de cour, qui consistait à se rendre auprès du prince pour l'aider de ses conseils dans les affaires embarrassantes. Le devoir de l'*auxilium* et du *consilium* ou *placitum* (plaid) pour les fidèles ou les bénéficiers est affirmé dès 851 au *Conventus apud Marsnan secundus*, a. 7, Kraus, *Capitul.*, t. II, p. 73, cité par Viollet, *Histoire des institutions*, t. II, p. 460, note 4.

C'est en Allemagne tout d'abord que le pouvoir central en renaissant se subordonna tous les seigneurs tant ecclésiastiques que laïcs. De là naquit la querelle des investitures. Justement effrayée de l'immense péril de la sécularisation qu'elle courait, l'Église eut recours à des mesures radicales. Au synode romain de 1075, Grégoire VII prononça l'anathème contre tous ceux qui recevraient ou donneraient l'investiture d'une charge ecclésiastique quelconque, sans distinguer entre la fonction spirituelle et le fief possédé par le titulaire de cette dernière. Cf. *P. L.*, t. CXLV, col. 1142. Quatre ans après la mort de l'intrépide pontife, le concile de Melfi (1089) interdisait encore à tout clerc de recevoir l'investiture d'un laïc sous peine de déposition, can. 8, cf. Hefele, t. V, p. 344, et il déclarait que les laïcs ne doivent avoir aucun droit sur les clercs. Mais l'état de la société rendait ces mesures extrêmes impraticables. On aboutit à un compromis, au concordat de Worms du 23 septembre 1122 : « l'empereur Henri IV renonçait à l'investiture par la crosse et l'anneau et le pape Calixte II concédait au souverain la collation des « régales » (participation aux droits temporels du souverain) aux seigneurs ecclésiastiques par le sceptre. » Mansi, t. XXI, col. 273.

Dès lors l'Église reconnaissait qu'au point de vue temporel évêques et abbés faisaient partie de la hiérarchie féodale, en devaient accepter les devoirs et remplir les charges. Il en advint que la participation des clercs aux fonctions publiques, même à celles qui ne leur imposaient pas directement la vassalité, même aux plus hautes, devint un fait normal. Thomassin en donne de multiples exemples pour tous les pays de la chrétienté. Son c. XXIV du l. III de sa IIIe partie est ainsi intitulé : « Des prélats et des ecclésiastiques qui ont eu rang dans les conseils des rois et dans le ministère. » Il insiste en particulier sur les cas de Suger, de Lanfranc, de Ximénès et sur le rôle des pairs ecclésiastiques en France. Au chapitre suivant (XXV) il pose en principe que les offices de grand chancelier ont été « affectés pour toujours ou très souvent commis à des ecclésiastiques en divers royaumes de la chrétienté, » en France, en Allemagne, en Espagne et en Angleterre, t. VII, p. 320-343. La participation du clergé aux grandes charges de l'État devait durer aussi longtemps que l'ancien régime. Il faut remarquer d'ailleurs qu'au moins en France les souverains n'attendirent pas le plein développement de la féodalité pour appeler les clercs dans leurs conseils, puisque « les chanceliers de France ont tous été ecclésiastiques sous le règne de la seconde race (Carolingiens), tandis qu'au temps de la 3e (Capétiens) ils furent en partie ecclésiastiques et en partie laïcs ». Thomassin, t. VII, p. 334.

Service de l'empereur carolingien, suppléance de l'autorité publique défaillante, service des suzerains, service du roi sous toutes ses formes, l'exercice des fonctions publiques s'impose donc sans cesse au clergé jusqu'à la Révolution. Cette obligation ne fut sentie comme une gêne qu'à l'époque de la réforme grégorienne, après on s'y habitua comme auparavant, la notion même que ce pouvait être une infraction à l'immunité personnelle des clercs n'a que de rares et éphémères survivances. L'Église et le pouvoir civil y voyaient surtout soit un privilège, soit un avantage; étant donné l'état de la société, on comprend aisément leur accord sur ce point, parce que dans l'ensemble il favorisait le bien public. Sans doute la sécularisation du clergé restait un danger permanent et c'est pourquoi, au XIIIe siècle, des textes assez nombreux interdisent encore aux clercs tout office public, cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, p. 306, avec renvoi à Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinæ*, l. X, c. CXXVI, CXXVIII, et au XVIe siècle, le concile de Trente leur défend de s'occuper des affaires séculières, sess. XXII, c. I, *De reform.* : réitération de toutes les sanctions des papes et des conciles *De sæcularibus negotiis fugiendis*. Mais les mœurs et l'opinion furent les plus fortes jusqu'à ce que la grande tourmente vînt les bouleverser. Nos pères pensaient sans doute que de deux maux il faut choisir le moindre et que les clercs

souffriraient moins de mal à se mêler des affaires du siècle que ce dernier à être privé de leurs services. D'ailleurs les deux sociétés, religieuse et civile, étaient trop intimement mêlées pour que le choix fût possible dans un autre sens.

d) La Révolution, en détruisant définitivement la féodalité en France et en amenant sa disparition progressive dans les autres États de l'Europe, disparition que les suites de la guerre 1914-1918 ont conduite à son terme, par exemple, en Autriche et en Hongrie, a libéré les clercs de nombreuses occasions et tentations de participer aux fonctions publiques ou profanes. La sécularisation des études juridiques (jusqu'au 15 septembre 1793 le droit canonique et le droit civil s'enseignaient dans la même faculté à Paris, la faculté de décret), les a écartés complètement des fonctions judiciaires. Quant aux corvées elles n'existent plus, au moins comme obligation générale. En sorte qu'au XIXe siècle l'immunité personnelle des clercs a été mieux garantie que sous l'ancien régime et que dans l'Église même sa notion canonique a repris vigueur.

Les lois civiles de certains États l'ont reconnue ou assurée en plusieurs points. L'exemption du jury en faveur des ecclésiastiques est très largement admise. En Italie, les prêtres du ministère paroissial sont exempts des obligations de la tutelle comme en d'autres régions et exclus des fonctions publiques et municipales sur le territoire de leurs paroisses. Cf. A. Boudinhon, art. *Immunity*, dans la *Catholic encyclopedia* américaine. Les lois territoriales allemandes (Landgesetze) exemptent généralement les ecclésiastiques des fonctions publiques. Cf. J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch des catholischen Kirchenrechts*, 1914, t. I, p. 25. Dans ce dernier cas, l'exemption est plutôt un privilège qu'une incapacité : c'est ainsi qu'en 1920 un prêtre catholique, le Dr Brauns du Volksverein, était ministre du travail du Reich. Cf. *La Démocratie*, n. du 25 juillet 1920, p. 12.

En France, le régime concordataire exemptait les clercs d'un certain nombre de fonctions publiques ou civiles et leur interdisait certaines occupations séculières. La pratique administrative, sinon la loi, écartait les ecclésiastiques des fonctions rétribuées par l'État en dehors du culte; il y avait quelques exceptions en ce qui concerne l'enseignement public, c'est ainsi, par exemple, que la troisième République, celle d'après le 16 mai, a connu un prêtre proviseur de lycée, l'abbé Follioley, dont les services étaient très appréciés en haut lieu. L'art. 3 de la loi du 21 novembre 1872 excluait du jury criminel les ministres de tout culte reconnu par l'État : les mêmes ministres étaient dispensés de la tutelle. Avis du Conseil d'État du 20 novembre 1806 interprétant l'art. 427 du Code civil. La jurisprudence du conseil de l'ordre des avocats de Paris n'admettait pas les ecclésiastiques au barreau. Enfin l'État pouvait les contraindre à l'observation des lois canoniques leur interdisant le commerce.

La loi de séparation du 9 décembre 1905 a supprimé à peu près complètement exemptions et incapacités. L'article de la loi de 1872 sur le jury est désormais sans application. Mgr Boudinhon est cependant d'un avis contraire, voir la *Revue d'organisation et de défense religieuse*, 1911, p. 223. La dispense de la tutelle est également supprimée. Par contre, théoriquement, les ministres du culte peuvent être juges, ministère public près les cours et tribunaux, préfets, fonctionnaires, avoués, notaires, greffiers, recevoir sans aucune espèce d'exception un mandat électif, enfin exercer le commerce. Cependant le conseil de l'ordre des avocats de Paris leur interdit toujours les fonctions d'avocat et la loi de 1905 les avait rendus, pendant huit ans, inéligibles au conseil municipal dans les communes où ils exerçaient leur ministère, art. 40. Cet article est un chef-d'œuvre d'illogisme juridique. Cf. sur cet ensemble de dispositions le *Manuel des cultes* de Dalloz, 1911, p. 293, 329, 330, 334-342.

e) Le canon 121 du Code de droit canon rend les clercs exempts des charges et fonctions civiles publiques étrangères à l'état ecclésiastique sans énumérer ces charges et fonctions, mais le canon 139, qui leur interdit ces mêmes occupations, donne des précisions. Il s'agit : *a.* de la médecine et de la chirurgie, du notariat (sauf dans les curies ecclésiastiques) et des fonctions publiques qui comportent l'exercice de la juridiction ou de l'administration laïque; *b.* des gestions de biens des laïcs ou des occupations séculières qui amènent des redditions de comptes, des fonctions d'avocat ou de procureur, exception faite des tribunaux ecclésiastiques et à moins qu'il s'agisse pour un clerc de défendre sa propre cause ou celle de son église; de toute participation à un jugement criminel aboutissant à une peine personnelle grave (et non pas simplement une *causa sanguinis*) même par simple témoignage en dehors du cas de nécessité; *c.* de la candidature volontaire ou offerte au Sénat ou à la Chambre des députés sans l'autorisation du saint-siège ou de l'ordinaire (l'ordinaire propre et celui du lieu de l'élection) suivant les cas.

Il faut ajouter à cette liste un certain nombre d'irrégularités ou d'empêchements : irrégularité *ex defectu lenitatis* du juge qui a rendu une sentence de mort, can. 984, 6; irrégularité *ex delicto* du clerc qui a causé mort d'homme par l'exercice de la médecine ou de la chirurgie, can. 985, 6; simple empêchement encouru par les clercs qui exercent un office ou une fonction administrative qui leur est défendue et entraîne une reddition de comptes tant qu'ils n'ont pas démissionné et rendu comptes, can. 987, 3; simple empêchement des clercs qui font leur service militaire durant ce service, can. 987, 5.

3. *L'exemption fiscale.* — Cette dernière exemption a complètement disparu de nos jours, mais jusqu'à la fin de l'ancien régime elle a joué un grand rôle. Il importe de remarquer qu'il s'agit ici d'une exemption personnelle qu'il faut soigneusement distinguer de l'immunité réelle des biens d'Église : un prêtre pouvait être taxé personnellement, tandis que son bénéfice demeurait exempt; par contre, mais beaucoup plus rarement, la terre d'Église pouvait être grevée de charges publiques et la personne même de celui qui en avait la jouissance (parfois aussi ses biens patrimoniaux) être à couvert du fait d'une immunité.

a) Le droit romain imposait aux sujets de l'empire comme impôts directs : l'impôt foncier, *stipendium* ou *tributum*, puis *capitatio* ou *jugatio terrena;* l'impôt personnel, *tributum capitis*, puis *capitatio plebeia* ou *humana;* le chrysargire, impôt des patentes; les *munera extraordinaria*, sorte de centimes additionnels; les *munera sordida*, corvées et prestations en nature. Parmi ces impôts les clercs payaient le *tributum* sur les biens patrimoniaux. Cf. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 15, de Constance et Julien en 360. Ils n'acquittaient pas la *capitatio plebeia*, dont de nombreuses catégories de contribuables étaient exonérées : cela doit tenir à ce qu'à cette époque, le clergé catholique était composé principalement de petites gens sans fortune personnelle. Cf. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 3 et 11. Quant au chrysargire ils le payaient à partir d'un certain capital : on doit remarquer que les conciles ne leur interdisaient le commerce que lorsqu'il présentait un caractère déshonorant ou usuraire, *turpis lucri gratia*, cf. IIe concile d'Arles de 443, 451 ou 453, can. 14, et le concile de Tours de 460, can. 13. Bruns, t. II, p. 132, 142. Nous avons vu que les *munera sordida* ne pouvaient en règle générale être imposés aux ecclésiastiques, cependant cette exemp-

tion disparaissait quand un caprice impérial transformait tel *munus sordidum* en *munus ordinarium*. Cf. P. Fourneret, *Ressources dont l'Église disposa pour reconstituer son patrimoine*, Paris, 1902, p. 121-123, avec renvoi au Code Justinien, l. VII, tit. XII, et édit. Krueger, p. 13, constitution de 423. De même un *munus extraordinarium* pouvait être imposé en vertu de la même métamorphose. Quant aux impôts indirects, les clercs les acquittaient tous. Il va sans dire que des privilèges pouvaient être accordés. En somme, le clergé échappait à peu près complètement aux impôts strictement personnels.

b) Chez les Francs, le principe de l'immunité fiscale du clergé était acquis au moins au VIII[e] siècle. Un *Epitome*, composé à cette époque et dérivant de la *Lex romana Wisigothorum*, s'exprime ainsi : *Virgines, viduæ, pupilli non debent inter reliquam plebem censeri, sed immunes sunt, et hi, qui se sacræ legis obsequio dedicaverunt. Epitome, suppl. lat. 215.* Code Théodosien, l. XIII, tit. II, loi 2; Lœning, t. I, p. 167, texte et note 2. Auparavant il n'en était peut-être pas nécessairement ainsi puisqu'un concile de Reims au VII[e] siècle, pour assurer l'exemption des clercs et des moines en cette matière, dut décider que ceux qui sont soumis au *census* de l'État ne doivent pas, sans la permission du prince ou du juge, être admis dans l'état clérical ou religieux. Cf. Hefele, trad. Leclercq, t. III, p. 262, texte et note 1 : *Hi quos publicus census, spectat*, c'est-à-dire ceux qui sont redevables vis-à-vis de l'État, non seulement de leurs biens, mais aussi de leur personne. Cf. Du Cange, *Glossarium*, aux mots *Census regalis* et *Censiles homines*, note 2 : conc. de Clichy, c. 7 et 8. Ce concile de Clichy fut tenu en 628. D'ailleurs, il s'agit peut-être ici de la corvée. En tout cas, il résulte de ces textes que certaines catégories de personnes étaient alors exemptes de l'impôt strictement personnel comme elles l'étaient sous l'empire romain de la *capitatio plebeia*.

En Espagne, le IV[e] concile de Tolède, tenu en 633, déclare, au canon 47, sur l'ordre du roi Sisenand, les clercs exempts de toute indiction publique comme de toute corvée. Bruns, t. I, p. 235.

c) La question principale qui se pose à l'époque féodale et royale relativement à l'immunité fiscale personnelle est celle des terres patrimoniales des clercs : cela va de soi en un temps où la fortune était surtout terrienne. D'ailleurs les ecclésiastiques pouvaient être taxés sur d'autres moyens d'existence.

Du IX[e] siècle à la fin du XI[e], nous n'avons trouvé que fort peu de textes précis sur la question. En 844, le concile de Thionville décide que « tous les ecclésiastiques s'empresseront de soulager l'État, chacun selon ses moyens, promptement et courageusement conformément à la coutume de nos pères, » can. 4. Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. III, col. 11. En 861, Charles le Chauve, pour acheter la retraite des Normands, établit un impôt général dont les prêtres ne furent pas exempts : *a presbyteris secundum quod unusquisque habuit vectigal exigitur. Chronicon de Nortmannorum gestis*, dans dom Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. VII, p. 154. Cf. Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, Paris, 1916, t. III, p. 166. Ces deux dispositions prouvent tout au moins que le clergé ne jouissait pas d'une immunité fiscale complète. La diversité devait d'ailleurs être grande à cet égard. Un puissant seigneur comme l'archevêque de Reims devait assurer sans difficulté son exemption et celle des siens, sauf à imposer lui-même ses clercs. Par contre, il serait bien osé de dire que les ecclésiastiques, vivant sur les terres des suzerains laïques, aient toujours été à l'abri des contributions et des aides que ceux-ci devaient réclamer, soit en vertu des droits féodaux, soit au gré de leurs caprices. Quant au pouvoir central, si, au IX[e] siècle, il peut encore imposer des taxes générales, comme nous venons de le voir, au X[e] et au XI[e] siècle, et même au XIII[e], il sera en France bien empêché de le faire. Enfin, si les intéressés supportaient difficilement telle ou telle imposition, l'Église, souffrant elle-même alors du morcellement féodal et de l'anarchie de siècles de fer, n'avait plus les directions d'ensemble qui auraient permis des protestations et une résistance généralisées.

Après la réforme grégorienne la situation se modifie. Sous l'impulsion de la papauté une réaction se dessine contre les taxes imposées aux clercs, réaction parallèle aux efforts accomplis pour écarter le clergé des occupations séculières que nous avons signalés plus haut. Ce changement tient à la fois à la nouvelle vigueur des autorités ecclésiastiques et à la fiscalité envahissante des seigneurs, des communes et des souverains. En France, les exigences féodales et communales se firent sentir avant l'emprise royale, car au XII[e] siècle le pouvoir central est encore bien faible, au moins en dehors du domaine personnel des Capétiens. Disons de suite que l'immunité fiscale, pas plus que l'immunité des fonctions séculières, ne put être entièrement sauvegardée. Ici encore, des affirmations de principe parfois très absolues n'empêchèrent pas les compromis de l'ordre pratique qui, en définitive, devinrent la loi sous l'ancien régime.

Voici d'abord toute une série de textes qui réclament des laïcs, consuls, seigneurs temporels, etc., l'exemption des biens patrimoniaux des clercs. Le concile de Melfi de 1089 s'exprime ainsi : *Neque liceat laicis exactionem aliquam pro Ecclesiæ beneficiis, aut paternis maternisve facultatibus (clericorum) quærere.* Mansi, t. XX, col. 11. Premier exemple, à notre connaissance, d'un canon qui assimile, au point de vue de l'immunité, les biens patrimoniaux du clergé aux bénéfices, décision qui est exactement le contraire de ce qu'à Rimini, Constance avait décrété du consentement des Pères du concile. Cf. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 15. Le concile d'Avignon de 1209 interdit sous peine d'anathème aux laïcs d'exiger des *personnes* même des ecclésiastiques : *albergariæ* (droit de gîte); *procurationes, exactiones seu talliæ*, can. 7. Mansi, t. XXII, can. 784. Le concile de Narbonne de 1227 menace de censures les consuls et autres laïcs qui imposeraient des tailles aux patrimoines et aux *personnes* des clercs, can. 12. Mansi, t. XXIII, col. 20. Celui de Toulouse tenu en 1229 s'élève contre ces mêmes tailles perçues *occasione hæreditatis* sur les ecclésiastiques, mais en faisant cette exception notable qu'elles pourront être exigées des clercs marchands, mariés ou qui héritent d'une terre féodale, *aliqua possessio feudalis, seu etiam censualis.* On n'osait donc pas exempter les clercs des droits féodaux lorsqu'ils étaient entrés dans les liens de la vassalité, car c'était alors un principe de droit public que celui qui avait reçu une terre en fief payait en retour certaines redevances à son suzerain, can. 20. Le canon 21[e] du même concile décrète en outre que les clercs, les moines, les pèlerins et les soldats ne doivent pas acquitter les péages s'ils ne font pas de négoce. Mansi, t. XXIII, col. 192. Les conciles de Nantes en 1264, au canon 7, Mansi, *ibid.*, col. 1116, et d'Angers en 1365, aux canons 23, 24, 28, protestent encore contre les péages, au moins ceux qui sont imposés aux récoltes faites par les ecclésiastiques sur leurs terres héréditaires. Mansi, *ibid.*, col. 425-446. Boniface VIII, dans sa célèbre constitution *Clericis laicos*, du 25 février 1296, frappe d'une excommunication réservée au souverain pontife tous les clercs qui, sans l'assentiment du siège apostolique, paient ou promettent de payer à des laïques une portion quelconque de

leurs revenus ou de ceux de leurs églises (il s'agit donc de l'impôt personnel aussi bien que de l'impôt réel) sous quelque nom que ce soit, même celui de subsides ou de dons. Il excommunie de même tous les laïcs qui exigent ou perçoivent ces sommes ou prêtent seulement leur concours à de telles exactions. Sexte, l. III, tit. xxiii, *De imm. eccl.*, c. 3. On ne saurait être plus net. A Compiègne, en 1304, les évêques condamnent les serviteurs des seigneurs qui imposent des tailles et des collectes aux clercs non mariés ou mariés *cum unica et virgine*, sous le faux prétexte qu'ils sont marchands, can. 2. Mansi, t. xxv, col. 117 sq. A Avignon, en 1326, ils défendent aux seigneurs temporels de recueillir des tailles ou des exactions levées sur les biens même patrimoniaux des clercs, can. 32. Mansi, *ibid.*, col. 739, 774

Et maintenant, à côté du principe, voici les accommodations pratiques. Si les rois et les seigneurs ne doivent pas imposer de taxes aux clercs, n'est-il pas convenable que ces derniers offrent spontanément des subsides quand l'État se trouve dans un pressant besoin? C'est ce que pensa le IIIe concile de Latran. Sans doute, il condamne les laïques, les *rectores mundi*, les consuls et les autres podestats, qui moins excusables que Pharaon font supporter aux biens des églises, des clercs et des pauvres du Christ (les religieux) presque tout le poids des charges publiques (notez que les biens des clercs et non pas seulement ceux des églises sont grevés). Mais il admet que si l'évêque et le clergé se rendent compte d'un besoin urgent auquel les ressources laïques ne peuvent pas suffire, il leur sera loisible d'y subvenir à condition de ne subir aucune contrainte. Ce qui est une des premières affirmations, sinon la première, d'un grand principe moderne : le consentement des impôts par les contribuables, can. 19; Décrétales, l. III, tit. xlix, c. 4. A peu de temps de là, une occasion mémorable se présenta d'appliquer cette procédure. Saladin venait de battre, à Tibériade (1187), Guy de Lusignan, roi de Jérusalem, et de s'emparer de la ville sainte. Une troisième croisade fut décidée. Il fallait des subsides et on résolut, de lever des « décimes » ou dîmes de tous les revenus. En 1188 eut lieu « une entrevue du roi de France, Philippe-Auguste, et de Henri II, roi d'Angleterre, entre Gisors et Trie en Normandie. Les évêques et les barons des deux États étaient présents. Les prélats y fulminèrent une excommunication formidable contre ceux qui par fraude éluderaient de payer ces décimes. Le roi d'Angleterre les fit premièrement lever dans les États qu'il tenait en France, puis, passant en Angleterre, il fit conclure dans une grande assemblée de prélats et de barons qu'on les y lèverait. » Thomassin, t. vi, p. 255, avec renvoi à Baronius, année 1188, n. 4, 7, 8. Or, ces décimes étant imposés à tous incombaient aux clercs aussi bien qu'aux laïques. Philippe-Auguste de son côté venait de remplacer par une simple redevance pécuniaire les prestations militaires en hommes et en argent qu'acquittaient déjà depuis des siècles les prélats et les communautés ecclésiastiques et il les fixa au dixième des revenus de chaque prélat et de chaque communauté. Cf. Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. iii, p. 175. C'était l'application stricte du droit féodal, où souvent l'octroi d'une immunité amenait la diminution d'une autre. « Le pape étendit à l'Église universelle cette pratique que le roi de France venait d'introduire dans ses États et, sous le nom de dîme saladine, il ordonna que tout chrétien qui ne prendrait pas personnellement les armes contre Saladin paierait le dixième de son revenu à la croisade qui s'organisait pour la reprise de la Terre Sainte. Cette dîme était imposée aussi aux ecclésiastiques, sauf aux chartreux, aux cisterciens et aux religieux de Fontevrault. Ils devaient acquitter le 10e de leurs revenus et de la valeur de leurs biens meubles sans y comprendre néanmoins leurs livres, leurs armes, leurs ornements et les vases sacrés. *Ibid.*, p. 175-176. Il s'agissait donc là d'un impôt général à la fois réel et personnel et qui par conséquent atteignait aussi bien les possessions patrimoniales des clercs et leurs personnes que leurs bénéfices. Le pape, nous venons de le voir, était intervenu dans l'octroi des décimes. Le IVe concile de Latran régularisa cet usage : renouvelant le canon 19 du IIIe concile du même nom, il y ajouta cette clause que l'évêque et le clergé devaient, avant de consentir à des subsides, consulter le pontife romain, *cujus interest communibus utilitatibus providere*, can. 46. Décrétales, l. III, tit. xlix, c. 7.

Au cours du xiiie siècle, les décimes se multiplièrent, car on assimila aux croisades : *a.* les guerres contre les hérétiques, par exemple, les albigeois (la guerre contre ces derniers fut d'ailleurs prêchée comme une croisade); *b.* toutes celles qui empêchaient les souverains de partir pour la croisade dont on leur attribuait bénévolement et dont ils proclamaient au mieux de leurs intérêts l'intention perpétuelle. C'est la levée de deux décimes pour la guerre des Flandres accordée par une assemblée des évêques réunie à Paris qui provoqua la bulle *Clericis laicos*, bulle destinée d'ailleurs aussi bien à l'Angleterre et à l'Allemagne qu'à la France, car les décimes sur le clergé n'étaient pas spéciaux à notre pays. Cf. ce que dit Thomassin, t. vi, p. 255, de l'Angleterre où, d'après Matthieu Paris, le clergé était exempt des impôts sur ses biens patrimoniaux, sauf les levées extraordinaires qu'il consentait. Or, cette bulle, malgré la rigueur de ses interdictions, admet la possibilité du consentement du pape aux décimes. Elle fut d'ailleurs atténuée à trois reprises par Boniface VIII, et Philippe le Bel ne se contenta que du troisième amendement, la bulle *Etsi de statu*, où le rigide pontife reconnaissait au roi et à ses successeurs le droit de demander, *petere*, non d'exiger, *exigere*, des contributions du clergé et de les recevoir de lui, pour la défense du royaume, sans l'autorisation du saint-siège, au moins au cas de nécessité. Cf. P. Viollet, *Histoire des institutions*, t. ii, p. 404-405. Bien plus, Clément V, successeur de Boniface VIII, révoqua purement et simplement, *penitus revocamus*, la constitution *Clericis laicos*, parce que, de cette bulle et des déclarations subséquentes, étaient résultés *nonnulla scandala, magna pericula, et incommoda gravia*, déclarant en revenir en la matière au IVe concile de Latran. Clémentines, l. IV, tit. xvii, c. 1. En somme, Boniface VIII n'avait fait qu'appliquer strictement le canon 46 de ce dernier concile, qui exigeait l'assentiment du pape pour la levée des décimes. Seulement il y avait la manière et on ne peut échapper à l'impression que Boniface VIII pratiquait un droit canonique un peu trop prompt. Il est vrai que Philippe le Bel et ses légistes ne manquaient pas, eux non plus, de promptitude. Les successeurs de Clément V suivirent si bien sa politique condescendante qu'en plus d'un cas ils s'unirent au roi pour imposer les décimes au clergé récalcitrant. C'était l'époque d'Avignon où des pontifes français « avaient amour et tendresse pour la France et une grande disposition à favoriser les demandes de nos rois. » Thomassin, t. vi, p. 281. De telles alliances entre le pouvoir royal et la papauté contre les résistances des clercs s'étaient d'ailleurs déjà produites dès le xiiie siècle. Cf. Thomassin, t. vi, p. 272.

Quand le grand schisme eût affaibli le saint-siège le concile de Constance s'opposa aux empiétements de la fiscalité royale et autre. Dans un projet de réforme communiqué par le pape lui-même aux nations le 20 janvier 1418, il était déclaré que les prélats

inférieurs au souverain pontife ne pourraient plus désormais imposer de décimes et de charges aux églises et aux personnes ecclésiastiques; que le souverain pontife, de son côté, ne pourrait en décréter que pour une cause grave intéressant toute l'Église et après avoir obtenu l'assentiment des cardinaux et des prélats qu'il lui serait facile de consulter, ainsi que des dignitaires ecclésiastiques de chaque royaume, n. 18. Cf. Hefele, trad. Leclercq, t. VII, p. 503. A la fin du siècle, les États de Tours, semblant se faire l'écho de ces vœux, demandent que par édit général « désormais tous les droitz, libertez, franchises, prérogatives et immunités de l'Église, *in rebus et personis*, soient loyalement gardez et entretenues ». Cf. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1905, t. I, p. 102.

Rien n'y fit : l'entente avec Rome pour imposer les clercs paraissait toujours aux rois de France une opération des plus fructueuses et des plus habiles : « Elle mettait entre les mains du roi un dixième du revenu ecclésiastique, elle ne laissait au pape que tout l'odieux d'une mesure toujours combattue parce que toujours onéreuse. A la fin du XVe siècle la royauté reprit ce système. En 1489, pour faire face aux dépenses de la guerre contre les Anglais, Charles VIII a obtenu d'Innocent VIII un décime qui rapportera 200.000 livres. » En 1501, à Louis XII qui parle de croisade, Alexandre VI accorde un décime. En 1516, François Ier, profitant de son alliance avec Léon X et se conformant aux articles de Bologne, établit un décime, toujours sous prétexte de croisade, mais « la croisée est une fiction; » en fait, les levées prorogées en 1517 comblent le déficit et secondent notre diplomatie en Angleterre et en Allemagne. Cf. Imbart de la Tour, *op. cit.*, p. 94, 95.

L'ancien régime persévéra jusqu'à la fin dans ces errements. Sans doute, dit P. Viollet, le patrimoine personnel des clercs est ordinairement exempt (est-ce bien sûr?). Mais il ne faut oublier ici, ni les circonstances exceptionnelles où les biens patrimoniaux des clercs furent imposés, ni surtout la décime et l'octroi caritatif. Le lecteur enfin ne perdra pas de vue, qu'en Languedoc et en d'autres provinces. toute terre roturière, même appartenant à un gentilhomme ou à un homme d'église, doit la taille, puisqu'en ces pays, la taille est réelle. *Histoire des institutions*, t. III, p. 480.

En 1789, les impôts directs sont la taille, la capitation et le vingtième. Dans les provinces du midi où la taille est réelle, les clercs la paient pour les terres roturières de leur patrimoine. Ailleurs ils sont exempts de la taille qui est personnelle et n'atteint que le tiers-état. La capitation établie en 1695 et grevant à l'origine toutes les classes n'existe plus pour le clergé depuis 1710, année où son assemblée générale l'avait rachetée une fois pour toutes au prix de six annuités. Reste le vingtième, impôt très lourd puisqu'il a été doublé au XVIIIe siècle, les ecclésiastiques l'acquittent, mais suivant une répartition qui avantage les ordres privilégiés. L'immunité fiscale personnelle n'a donc pas complètement disparu, mais les vicissitudes que nous venons de narrer ne l'avaient pas laissée intacte.

d) Là se termine notre historique. Avec la Révolution, tous les citoyens deviennent égaux devant l'impôt, du moins c'est un idéal dont nous continuons à nous approcher lentement. Le principe a fait le tour de l'Europe avec le drapeau tricolore et successivement les divers États ont abandonné les derniers vestiges de l'ancienne immunité fiscale des clercs. L'Église s'est tue et le récent Code de droit canonique n'a pas rompu son silence. Notons néanmoins que certaines législations particulièrement libérales assurent aux biens patrimoniaux des clercs une exemption partielle d'impôts, telle la législation de l'État de New-York, qui exonère jusqu'à concurrence de 1 500 dollars « les biens meubles et immeubles d'un ministre de l'Évangile ou d'un prêtre exerçant ses fonctions, ou empêché de les exercer par raison de santé ou âgé de plus de soixante-quinze ans. » F. Klein, *La séparation aux États-Unis*, Paris, 1908, p. 63.

4° *Le privilège de compétence.* — Ce privilège, can. 122 du Code, réserve aux clercs débiteurs ce qui est nécessaire à leur honnête sustentation.

La *competentia*, en droit romain, était une réserve semblable dont jouissaient certaines catégories de personnes à l'égard de certaines autres : les parents, frères, enfants, alliés entre eux, le mari pour la restitution de la dot, la femme à laquelle son mari avait promis une dot, les patrons et leurs fils relativement à leurs affranchis, les donateurs, les débiteurs qui avaient fait cession de leurs biens. Cf. P. Vidal, *Institutiones juris civilis romani*, Prato, 1917, cité par Maroto, *Institutiones juris canonici*, t. I, p. 493. Le soldat romain jouissait de la même exemption d'une façon générale. *Digeste*, l. XLII, tit. I, lois 6 et 18. La glose du Décret en argue pour étendre cette immunité à ceux qui font partie de la milice du Christ, c. 19, Caus. XXIII, q. 8. La loi définitive sur ce sujet fut une décrétale de Grégoire IX au chapitre de Tulle : un clerc appelé Odoacre avait été cité par ses créanciers devant l'official de l'archidiacre de Reims, il reconnut sa dette, mais fut excommunié pour avoir opposé son insolvabilité. Le Saint-Père ordonne de relever Odoacre de son excommunication, si son insolvabilité totale ou partielle est prouvée et s'il fournit une caution, de telle sorte qu'il puisse acquitter sa dette au cas où ses ressources augmenteraient. Décrétales, l. III, tit. XXIII, c. 3. De cette décrétale vint le nom de privilège d'Odoacre. La mesure était fondée moins sur le droit romain que sur le respect de la dignité, l'*honestas* du clergé : on voulait empêcher qu'un ecclésiastique en fût réduit à une situation indigne de son état. On étendit la prohibition de l'excommunication à la contrainte par corps, à l'hypothèque, à la cession immédiate des biens à une personne laïque, à la saisie de la part de patrimoine constituant le titre d'ordination. Par contre on refusa le bénéfice du privilège au clerc qui reniait sa dette, usait de dol, ne fournissait pas la caution promise ou était plus riche que son créancier laïque. Cf. J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch*, t. I, p. 253.

Cette exemption a beaucoup perdu de son importance pratique depuis la disparition de l'excommunication pour dette qui était très fréquente au moins aux XIIIe et XIVe siècles, mais contre laquelle le pouvoir royal, même celui de saint Louis, réagit fortement. Cf. P. Viollet, *Histoire des institutions*, t. II, p. 295, 298. La contrainte par corps qui a duré en France jusqu'en plein XIXe siècle, jusqu'à la loi du 22 juillet 1867, lui donnait également un intérêt qu'elle n'a plus. Cependant quelques législations civiles la maintiennent encore partiellement en vigueur, en décrétant le caractère insaisissable d'une certaine quotité des revenus et de certains biens meubles des ecclésiastiques : telles les lois allemande, autrichienne (17 mai 1912), italienne (cf. J.-B. Sägmüller, *ibid.*, et art. *Privilèges des clercs*, de la *Catholic encyclopædia* américaine). espagnole (loi du 12 juillet 1905). Cf. J.-B. Ferreres, *Institutiones canonicæ*, t. I, p. 108.

Le canon 122 du Code est plutôt une règle de sage administration qu'une loi aux conséquences juridiques précises : il laisse à la prudence du juge ecclésiastique le soin de déterminer ce qui est nécessaire au clerc débiteur pour son honnête sustentation et impose à ce dernier l'obligation de s'acquitter le plus tôt possible. Aucune sanction ne corrobore ce canon.

5° *Acquisition et perte des privilèges personnels des*

clercs. — 1. Les privilèges précédents s'acquièrent aussi bien par l'entrée en religion que par la réception de la tonsure. Le canon 614 du Code déclare, en effet, que les religieux, même laïcs et novices, jouissent des privilèges des clercs dont il est question aux canons 119 et 123. Par religieux il faut entendre ceux qui ont émis des vœux publics, même temporaires, can. 488, 1. Les novices participent aux privilèges, mais non pas les simples postulants. De plus les membres des sociétés religieuses sans vœux, même laïques, bien que n'étant pas admis, sauf disposition spéciale, aux privilèges des religieux, bénéficient des immunités cléricales, can. 680. D'après le canon 613, § 2, les moniales jouissent des privilèges de l'ordre d'hommes auxquels elles sont rattachées. Les moniales sont les religieuses à vœux solennels ou celles qui, bien qu'appartenant à un institut à vœux solennels, ont été autorisées dans certaines régions par le saint-siège à ne prononcer que des vœux simples, par exemple, en France, sauf le comté de Nice et la Savoie. Cf. canon 488. D'ailleurs, le canon 490 assimile les religieuses aux religieux. Pour quelques autres détails nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut à propos du privilège du canon : l'énumération, que nous avons faite en cet endroit, de ceux et de celles que protège ce privilège peut être appliquée à l'ensemble des immunités personnelles. Voir col. 1223. Ces divers canons du Code ne sont pas des innovations : ils ne font que confirmer une législation depuis longtemps en vigueur.

2. Un clerc ne peut pas renoncer à ses privilèges qui, bien que personnels, ne sont pas strictement individuels. L'Église, en effet, les a établis pour le bien général et l'honneur du clergé et non pas simplement à l'avantage des individus, can. 123. Les immunités sont perdues par les clercs et les religieux réduits à l'état laïque, can. 213, § 2, 640-648, et par les clercs qui, ayant été déposés et ayant refusé de revenir à résipiscence après monition ont reçu de leur ordinaire défense de porter l'habit ecclésiastique, can. 2304. Si ces peines sont remises ou que l'intéressé rentre soit dans la cléricature, soit dans l'état religieux, les immunités renaissent *ipso facto*, can. 123.

V. Immunités réelles et immunités locales. — Nous serons plus bref sur cette deuxième catégorie d'immunités que sur la première, parce qu'à vrai dire il n'en reste plus que des vestiges dans la législation ecclésiastique actuelle. Le Code de droit canonique n'y consacre même pas de titre ou de section à part, et le mot d'immunité locale ou réelle n'y est pas, à notre connaissance, prononcé une seule fois. Ce fait ne tient pas uniquement au malheur des temps, en certains cas l'immunité n'est plus rappelée par l'Église, parce que l'état des mœurs est tel qu'elle se trouve ordinairement respectée par la force même des choses ou par la sauvegarde de l'opinion. On ne songerait plus de nos jours, par exemple, à tenir une foire dans un édifice consacré au culte; au moyen âge, certaines populations s'arrogeaient trop facilement cette licence.

L'immunité locale est celle qui est attachée aux églises et accessoirement aux cimetières; l'immunité réelle protège la propriété ecclésiastique.

1° *L'immunité locale.* — Elle se subdivise en deux immunités particulières : l'interdiction des actes profanes, le droit d'asile.

1. *L'interdiction des actes profanes.* — Les jugements séculiers sont prohibés dans les églises sous peine de nullité par la législation traditionnelle. Cette interdiction résulte du canon 5e du titre XLIX, *De immunitate ecclesiarum* du l. IIIe des Décrétales, où Lucius III (1181-1185) les défend quand ils entraînent une effusion de sang ou une peine corporelle, et du c. 2 du titre XXIII du livre IIIe du Sexte (c'est un décret du concile de Lyon tenu en 1274, sous Grégoire X), qui étend la prohibition à toute procédure civile conduite par des laïques et ajoute la clause de nullité. Les procès ecclésiastiques sont permis dans les églises bien qu'il convienne de les instruire ailleurs.

On ne doit pas faire de négoce dans les églises et les cimetières, même transitoirement. Cf. le c. *Decet*, 3e du titre XXIII, l. III, *in Sexto*. La coutume presque générale autorise la vente des objets de piété, du moins si elle ne trouble pas les offices.

La prohibition des réunions publiques résulte encore du même chapitre *Decet*. L'usage et l'interprétation commune exceptent les assemblées qui ont quelque rapport avec la religion, par exemple, celles des associations charitables.

Les occupations profanes auxquelles on pourrait se livrer dans les églises sont d'ailleurs, d'une façon générale, un abus à faire cesser. C'est dans ce sens que le concile de Trente a interprété les *fœda et profana colloquia*, dont parle le chapitre *Decet: ab ecclesiis vero musicas eas, ubi, sive organo, sive cantu, lascivum aut impurum aliquid miscetur, item sæculares omnes actiones, vana atque adeo profana colloquia, deambulationes, strepitus, clamores, arceant (episcopi).* Sess. XXII, *Decretum de observandis in celebratione missæ.* Les spectacles pieux (mais la S. C. Consistoriale a interdit les représentations cinématographiques dans les églises, le 10 décembre 1912, cf. *Acta apostolicæ sedis*, 1912, p. 724), la collation des grades universitaires sont autorisés.

Enfin les églises ne doivent pas servir de garde-meubles aux laïques, sauf en cas de nécessité comme la guerre ou un incendie et alors uniquement tant que besoin est. Décrétales, l. III, tit. XLIX, c. 2. C'est le canon 19e du IVe concile de Latran de 1215. On exceptait de cette défense la sacristie et les chambres attenantes à l'église.

Ces diverses décisions s'expliquent par le fait qu'en beaucoup d'endroits l'église était le seul édifice public un peu vaste et que dans les enceintes resserrées des villes fortifiées elle constituait un lieu de passage presque inévitable.

Tout vol dans une église est-il un sacrilège? Un texte du Décret le dit. Causa XVII, q. IV, c. 21. Il n'y aurait sacrilège, semble-t-il, que s'il s'agissait d'un objet sacré.

On considérait comme protégés par ces immunités toutes les églises et tous les oratoires publics, même avant leur bénédiction, en vertu du c. 9 du tit. XLIX du livre III des Décrétales (Grégoire IX à l'évêque d'Astorga en 1233) qui invoque, dans ce cas le simple fait de la destination au culte antérieur à la consécration. On assimilait à ces édifices les chapelles des séminaires, palais épiscopaux et communautés, même non bénites, qui, étant réservées au culte divin par l'autorité épiscopale, sont des lieux sacrés et rentrent dans les précisions de la règle 51 du droit au Sexte : *Semel Deo dicatum non est ad usus humanos ulterius transferendum.* Cf. Décrétales, l. IV, c. 3, d'Urbain III (1185-1187). Il n'en était pas de même des oratoires domestiques au sens strict (le Code défend même de les bénir. Cf. can. 1196). Les cimetières enfin jouissaient des immunités des églises en ce qui concerne le négoce et les procès séculiers. Décrétales, l. III, tit. XLIX, c. 5 et c. *Decet* du Sexte. Le canon 1er du titre XLIX du l. III des Décrétales défend même les procès séculiers dans les locaux attenant aux églises. Sur l'ensemble de cette discipline, cf. S. Many, *De locis sacris*, Paris, 1904, p. 87-93.

Le Code de droit canon est assez bref sur ce sujet. Cependant les principes qu'il pose permettent de l'interpréter en ayant recours aux précisions du droit antérieur, conformément à la règle générale du

canon 6 : *Canones qui jus vetus ex integro referunt, ex veteris juris auctoritate, atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus sunt æstimandi.*

Voici les principes en question : les lieux sacrés sont exempts de la juridiction de l'autorité civile et l'autorité légitime de l'Église y exerce sa juridiction, can. 1160. Or, par lieux sacrés, il faut entendre ceux qui sont destinés au culte divin et à la sépulture des fidèles en vertu d'une consécration ou d'une bénédiction prescrite par les livres liturgiques approuvés, can. 1154. Qu'on écarte des églises le négoce, les marchés, même exercés ou tenus dans un but de piété, et en général tout ce qui est étranger à la sainteté du lieu, can. 1179. Il résulte de ce dernier canon que le nouveau Code paraît moins tolérant que l'ancienne législation en ce qui concerne la vente des objets de piété dans les églises : il y a là au moins une indication, sinon une prohibition absolue.

2. *Le droit d'asile.* — *a)* Le terme d'asile vient du neutre de l'adjectif grec ἄσυλος, qui désigne ce qui n'est pas ou ne peut pas être pillé et par suite ce qui est inviolable (α privatif et συλάω, συλῶ, ôter, dépouiller, piller). Un Ἱερὸν ἄσυλον était un temple inviolable et comme tel un lieu de refuge.

Le droit d'asile est un fait très général en dehors du catholicisme : historiens et ethnologues en constatent l'existence à maintes reprises. Édouard Westerman, art. *Asylum* de l'*Encyclopædia of religion and ethics* de Hastings, Édimbourg, 1909, t. II, signale des lieux d'asile chez les sauvages du centre de l'Australie, en Océanie, chez les Peaux-Rouges, dans l'Afrique centrale, l'Hindou-Koush, chez les musulmans d'Afrique et d'Asie, c'est-à-dire, en règle générale, là où règne la « vendetta ». Ces lieux d'asile sont la plupart du temps des endroits de culte, parfois aussi des demeures de rois ou de prêtres, des tombeaux de saints ou de personnages illustres. La violation de l'asile peut être punie de mort. Le criminel bénéficie du droit de refuge aussi bien que le meurtrier involontaire et assez souvent le réfugié demeure inviolable après même qu'il a quitté l'asile.

Les anciens peuples ont connu ce droit aussi bien que les sauvages ou les barbares actuels.

Chez les Hébreux il existait six villes de refuge en même temps villes lévitiques, où le meurtrier involontaire pouvait trouver asile. Cf. Num., XXXV, 6; Jos., XX, 7, 9. Le livre de Josué explique très clairement leur destination : « Telles furent les villes assignées à tous les enfants d'Israël et à l'étranger qui séjourne au milieu d'eux, afin que quiconque aurait tué quelqu'un par mégarde pût s'y réfugier et qu'il ne mourût pas de la main du vengeur du sang avant d'avoir comparu devant l'assemblée. » *Ibid.*, 9. Le même livre de Josué énumère ces villes : Hébron dans les montagnes de Juda, Sichem dans celles d'Éphraïm et Kadesh sur le territoire de Nephtali; puis à l'est du Jourdain : Bezer dans le pays de Ruben, Ramoth en Galaad (tribu de Gad) et Golan dans le Bashan (tribu de Manassé). De cette disposition résultait que de n'importe quel point du pays on pouvait gagner une ville de refuge après un trajet de trente milles au maximum (une journée de marche). L'asile n'était assuré qu'au meurtrier involontaire, l'assassin devant être mis à mort sur-le-champ. Celui qui avait tué par accident courait d'abord à la ville de refuge pour se mettre à l'abri des coups du « vengeur du sang, » parent de la victime, qui avait le droit de demander raison du meurtre et de compenser une mort par une autre. Puis le tribunal de l'endroit où le meurtre avait eu lieu avait à se prononcer entre le vengeur du sang et le réfugié qui s'était rendu à sa barre muni sans doute d'un sauf-conduit. Reconnu innocent, l'auteur de l'accident retournait dans la cité d'asile où il était obligé de demeurer jusqu'à la mort du grand-prêtre en exercice : avant cette date, le vengeur du sang qui le rencontrait hors de la ville, pouvait le tuer impunément. Num., XXXV, 6-39. L'autel du tabernacle et du temple était également un lieu de refuge. Cf. Exod., XXI, 12-14. Le meurtrier ou celui qui craignait une vengeance saisissait les cornes de l'autel, tel, par exemple, Adonias, fils de David et rival de Salomon. III Reg., I, 50.

Ce dernier cas est un des très rares exemples de recours au droit d'asile que relatent les livres historiques de la Bible en dehors du Pentateuque, et encore n'y est-il pas question d'un meurtrier involontaire.

Chez les voisins d'Israël, de nombreux temples étaient des lieux de refuge, même pour les criminels; on peut citer les Phéniciens et les Syriens jusque sous la domination romaine et les anciens Arabes.

En Grèce, plus d'un sanctuaire possédait le droit d'asile et les violateurs de ce droit étaient menacés des châtiments les plus sévères de la divinité. Cf. Tacite, *Annales*, l. III, c. LX sq. Voir *Asylia* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. I, p. 505-510. A Rome, une tradition relative à Romulus et les allusions de quelques auteurs, Cicéron, par exemple, *De lege agraria oratio secunda*, 14, 36, permettent de conjecturer que quelques sanctuaires anciens étaient des asiles. Mais c'est seulement vers la fin de la république et au temps des empereurs que sous l'influence de la Grèce cet usage tendit à se généraliser. Le premier exemple d'un privilège explicite est celui du temple érigé à César en l'an 42 avant notre ère. Cf. Westermarck, *op. cit.*, p. 162. On se réfugiait auprès des statues des empereurs comme dans les temples. Cf. Code Théodosien, l. IX, tit. XLIV, *De his qui ad statuas confugiant.* Enfin on rencontre le droit d'asile chez les anciens Slaves et les anciens Germains. Cf. Westermarck, *op. cit.*, p. 162-163.

La protection censée accordée par les dieux aux meurtriers réfugiés près de leurs autels tenait d'abord au sentiment de terreur qu'inspirait à leurs adorateurs la sainteté des lieux de culte. De plus les peuples primitifs ou barbares assimilant par anthropomorphisme les relations entre hommes aux rapports des fidèles avec la divinité, transportent dans les choses religieuses les coutumes de l'hospitalité si scrupuleusement observées par eux. Cf. Westermarck, *ibid.*, p. 164-165.

b) Après la paix constantinienne un fort mouvement d'opinion se dessina, qui transférait aux églises chrétiennes le privilège d'asile dont jouissaient de nombreux temples païens. Des Pères, comme saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze, des auteurs païens, tels Ammien Marcellin et Zosime, témoignent de l'habitude générale de se réfugier auprès des autels chrétiens. Cf. Many, *De locis sacris*, p. 91-96. La législation impériale suivit ce mouvement tardivement et pour ainsi dire à regret. La première constitution impériale qui fasse allusion au droit d'asile le restreint pour en exclure les « débiteurs publics, » probablement les débiteurs du fisc alors poursuivis avec la plus extrême rigueur : elle est de 392. Code Théodosien, l. IX, tit. XXV, loi 1. Peu après, en 397 et 398, les juifs qui simulent une conversion sont également déclarés forclos de l'asile. *Ibid.*, lois 2, 3. La même année 398, le privilège fut supprimé purement et simplement. Cf. Socrate, *H. E.*, l. VI, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 673; Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. VII, *ibid.*, col. 1533; S. Jean Chrysostome, *Homil. in Eutropium*, c. II, 3, *P. G.*, t. LII, col. 394. Le concile de Carthage de 399 demanda que le droit d'asile fût rendu (après le canon 56). Bruns, t. II, p. 168. Mais ce n'est qu'en 414 que Théodose le Jeune et Honorius don-

nèrent enfin force de loi définitive au droit d'asile. Code Théodosien, l. I, tit. XII, lois 1, 2. Des constitutions impériales de 431, 433 et 466 (de l'empereur Léon) renouvelèrent cette décision. Cf. Many, *ibid.*, p. 97-98. Enfin Justinien confirma à son tour les édits de ses prédécesseurs, mais en excluant de leur bénéfice les adultères, les homicides et les ravisseurs des vierges. Novelle XXVII, c. 7, de l'année 535. Cependant l'Église réitérait à maintes reprises l'interdiction de livrer ceux qui s'étaient réfugiés auprès de ses autels, au Ier concile d'Orléans en 441, can. 5, Bruns, t. II, p. 122, au IIe concile d'Arles en 443 ou 452 (canon 30 et 34 pour les esclaves), par une décrétale de Gélase (492-496) qui néanmoins exceptait les violateurs mêmes du droit d'asile. Fragments XL-XLII. Thiel, *Epist. roman. pontificum*, p. 504-506.

Pendant le haut moyen âge le droit d'asile se précise et est reconnu par les Mérovingiens, les Carolingiens et des souverains barbares en dehors de la France. Les conciles d'Orléans de 551, can. 11, d'Épaone de 517, can. 39, de Lérida en 523, can. 8, Bruns, t. II, p. 160, 172, 205, s'en occupent derechef. Le douzième concile de Tolède de 681 (en même temps loi d'État) étend la protection des réfugiés à 30 ou 40 pas autour des églises, can. 10. Bruns, t. I, p. 329; Gratien, Causa XVII, q. IV, c. 35. Quant au canon 89e du concile de Mayence de 813 (Gratien, Causa XVII, q. IV, c. 9) il est le prototype de la législation de droit commun sur le sujet. Le pape Nicolas Ier et cinq conciles des XIe et XIIe siècles entérinent et renforcent les prescriptions anciennes. Childebert, Dagobert et Charlemagne (ce dernier après un instant d'hésitation) leur donnent place dans la législation séculière. Cf. Many, *op. cit.*, p. 99.

Mais c'est le droit canonique classique, celui des Décrétales, qui donna au privilège de l'asile sa forme définitive. Le point de départ fut la seconde partie du canon 15e du IIe concile de Latran tenu en 1139 : *Præcipimus etiam* (le début du canon traite du privilège du canon) *ut in eos qui ad ecclesiam vel cimæterium confugerint, nullus omnino manum mittere audeat. Quod si fecerit excommunicetur.* Mansi, t. XXI, col. 530. Cette décision est reproduite textuellement des conciles de Clermont tenu en 1131, can. 14, et de Pise tenu en 1131, can. 14. Conçue en termes très généraux, elle pouvait donner lieu à des abus. C'est pourquoi Innocent III donna à ce sujet quelques précisions au roi d'Écosse qui semble s'être plaint que des malfaiteurs échappassent à un châtiment mérité en se réfugiant dans les églises. Il faut, répond ce grand pape, distinguer entre les hommes libres et les serfs. Un homme libre, quels que soient ses crimes, ne doit pas être expulsé violemment d'une église, ni après en être sorti être condamné à la mort ou à une peine (corporelle). Les recteurs de l'église de refuge obtiendront d'abord qu'il ait la vie et les membres saufs. Mais par ailleurs il subira un juste châtiment. De plus seront exclus de cette protection les brigands (*publici latrones*) et les ravageurs nocturnes des champs. Quant au serf on le rendra à son maître en exigeant de celui-ci le serment de ne pas le punir (corporellement), sinon le maître pourra s'en saisir dans l'église même. Décrétales, l. III, tit. XLIX, c. 6, donné au Latran en 1200.

Se fondant sur les deux textes précédents, la coutume et les constitutions pontificales ont créé toute une discipline de l'asile. La protection fut d'abord étendue à tous les bâtiments attenant à une église et à tous lieux du culte. Par contre, aux crimes exceptés du privilège par Innocent III, on ajouta l'assassinat, dans les églises et les cimetières, par traîtrise ou à prix d'argent, l'hérésie, le retour au judaïsme, la violation du droit d'asile, la fabrication de la fausse monnaie ou des fausses lettres apostoliques, le duel; d'ailleurs, même quand il y avait lieu à ces exceptions, le criminel devait d'abord être enfermé dans la prison ecclésiastique et n'était remis aux juges laïcs qu'après une enquête de l'évêque. En dehors de ces cas tout homme, fût-il hérétique (s'il ne s'agissait pas de son crime d'hérésie), juif ou païen était admis à l'asile.

Enfin Pie IX dans la bulle *Apostolicæ sedis* précisa les conditions où l'excommunication, en vigueur au moins depuis le IIe concile de Latran, frappait les violateurs du droit d'asile. Il compte, en effet, parmi ceux qui encourent l'excommunication, réservée au souverain pontife : *Immunitatem asyli ausu temerario violare jubentes aut violantes.* L'incise *ausu temerario* suppose que les coupables n'ignorent la peine que d'une ignorance affectée et agissent spontanément. Cf. Instruction de l'Inquisition du 15 juin 1870. Ne tombaient donc pas sous la censure les militaires qui agissaient contraints par l'autorité supérieure ou par la loi.

Cependant les gouvernements avaient cessé depuis longtemps de maintenir le droit d'asile. François Ier, par l'art. 166 de l'ordonnance de Villers-Cotteret-(1539), permit aux juges séculiers de se saisir des criminels réfugiés dans les églises, tout en observant sur ce point les lois canoniques. Les deux prescriptions étaient contradictoires. En fait le droit d'asile disparut rapidement en France par l'action même de cette ordonnance. Au XIXe siècle, seuls quelques États, qui consentirent au saint-siège des concordats exceptionnellement favorables, conservèrent quelque chose de l'antique privilège. Le concordat autrichien de 1855, a. 15, promet de respecter l'immunité des églises dans la mesure où la sécurité publique et l'exercice de la justice le permettraient. Mais dès 1875 le droit d'asile était tombé en désuétude dans les pays autrichiens. Cf. F. Vering, *Manuel de droit canonique*, trad. Belet, Paris, 1881, t. II, p. 535. Le concordat conclu avec l'Équateur en 1862, a. 10, repris dans celui de 1881, promet le respect de l'asile, mais toujours sous la réserve des nécessités de l'ordre et de la justice. De plus, dans le même article, le saint-siège consent à ce que les autorités ecclésiastiques donnent, sur la demande du gouvernement, l'autorisation d'expulser les criminels réfugiés près de l'autel. Partout la situation réelle est depuis longtemps la suivante : le pouvoir civil ne reconnaissant plus, au moins pratiquement, le droit d'asile, les criminels n'en cherchent plus la protection et l'Église n'a plus l'occasion de l'exercer. Cf. Many, *op. cit.*, p. 118. Voir les pages précédentes pour l'ensemble de la législation séculière.

C'est pourquoi le Code de droit canonique a donné une définition très atténuée de l'asile. L'église (c'est-à-dire toute église) jouit du droit d'asile en ce sens que ceux qui s'y sont réfugiés ne doivent pas en être chassés, à moins d'une nécessité urgente, sans le consentement de l'ordinaire ou du moins du recteur, can. 1179. De plus, l'excommunication de la bulle *Apostolicæ sedis* n'a pas été conservée.

2° *L'immunité réelle.* — C'est, ou plus exactement c'était, l'exemption d'impôts pour les biens ecclésiastiques (qu'il faut distinguer des biens des ecclésiastiques). Pour l'historique de la question, voir BIENS ECCLÉSIASTIQUES, t. II, col. 867-877.

En Allemagne, les lois d'empire du 4 juin 1887 et du 22 juillet 1906 exemptent en partie les biens paroissiaux. Mais les concordats de Wurtemberg et de Bade, a. 10-12, soumettent à l'impôt d'une façon générale les biens d'église. Cf. Sägmüller, *Lehrbuch*, t. II, p. 446, note 1. En Autriche, certains privilèges spéciaux subsistaient encore en 1914. *Ibid.*

Chez nous, la séparation n'a pas complètement supprimé toute immunité fiscale, puisque, même s'il

n'est pas formé d'associations cultuelles, les édifices affectés à l'exercice du culte et appartenant à l'État, aux départements et aux communes ne sont pas soumis à l'impôt foncier et à l'impôt des portes et fenêtres. Il est vrai que cette exonération est la contrepartie de l'appropriation que le pouvoir civil s'est faite de ces édifices. Cf. Dalloz, *Manuel des cultes*, n. 1708, où on renvoie à la loi du 9 décembre 1905, a. 24, § 1, et à la loi du 2 janvier 1907, a. 6, qui tout en prévoyant une affectation cultuelle (affectation exclusive, ont décidé les tribunaux à plusieurs reprises), maintient toutes les dispositions de la loi de 1905 qui ne lui sont pas contraires.

C'est aux États-Unis que nous trouvons les exemptions les plus larges : « Partout... les édifices du culte sont exemptés d'impôts, loin que les pouvoirs publics aient l'idée de les confisquer; presque partout les presbytères, asiles, cercles, écoles, séminaires et en général les établissements (religieux), bénéficient de la même exemption. » F. Klein, *La séparation aux États-Unis*, Paris, 1908, p. 62-63. Dans l'État de New-York, la loi du 24 avril 1903, antérieure de deux ans seulement à notre loi de séparation, exempte d'impôts « les biens meubles et immeubles de toute corporation ou association organisée exclusivement pour le progrès moral ou intellectuel, ou ayant en vue la religion, la Bible, la diffusion des tracts, la charité, la philanthropie, les missions, les hospices, les secours aux malades, l'éducation, les sciences, les lettres, les bibliothèques, le patriotisme, l'histoire, les cimetières, la protection de l'enfance ou des animaux, ou poursuivant plusieurs de ces buts à la fois, étant compris que ces biens y seront employés exclusivement. » La même loi ajoute « que les propriétés aux mains d'un ministre d'une dénomination religieuse et servant aux mêmes buts seront également exemptées d'impôts. » *Ibid.*, p. 62. Ce dernier texte prouve d'ailleurs que le principe qui a guidé les législateurs américains est plutôt l'utilité publique que l'immunité religieuse proprement dite.

On peut rattacher à l'immunité réelle l'interdiction d'employer pour des usages profanes les objets du culte, *res sacræ, consecratæ* ou *benedictæ*. La discipline traditionnelle a pris dans le Code la forme suivante : « Les objets consacrés ou bénits d'une bénédiction qui les constitue comme tels doivent être traités avec respect et ne pas être employés à un usage profane ou contraire à leur destination, même s'ils font partie du patrimoine de personnes privées, » can. 1150. On ne doit pas les prêter pour un usage qui ne convient pas à leur nature, can. 1137. S'ils perdent leur consécration ou leur bénédiction, on pourra les acquérir (entre personnes privées) pour des usages profanes, mais décents, can. 1510, § 1.

Leur aliénation était absolument interdite chez les Romains et pendant les premiers siècles du christianisme. La conception germanique du patrimoine séparé des églises mit fin à cette interdiction. Cf. Sägmüller, t. II, p. 300. Le Code admet qu'il soit fait commerce des objets du culte sous certaines conditions, can. 1510. § 1. « Les choses sacrées qui sont dans le domaine des personnes privées peuvent être acquises en vertu de la prescription par d'autres personnes privées qui ne peuvent pas cependant les employer pour des usages profanes; néanmoins, si elles ont perdu leur consécration ou leur bénédiction, on peut les acquérir librement même pour des usages profanes qui ne soient pas sordides. § 2. Les choses sacrées qui ne sont pas dans le domaine des personnes privées peuvent être prescrites, non par une personne privée, mais par une personne morale ecclésiastique contre une autre personne morale ecclésiastique. »

VI. La Congrégation de l'Immunité. — Ce n'est plus qu'un souvenir du passé. A la fin du XVIe siècle, Sixte V confia les affaires d'immunité à la Congrégation des Évêques, puis Urbain VIII, par la bulle *Inscrutabile* (22 juin 1626), créa la *Congregatio Immunitatis*. Cette Congrégation comprenait plusieurs cardinaux dont le préfet et le secrétaire, un procureur fiscal, deux évêques ponents et des *officiales minores*. Elle a rendu de nombreuses décisions qui n'ont pas été réunies en collection officielle. En 1708, Pierre André Ricci, abbé général de Cîteaux, publia une *Synopsis, decreta et resolutiones S. Congreg. Immunitatis super controversiis jurisdictionalibus complectens*. Une réédition avec un grand nombre d'additions en fut donnée en 1868 à Paris par Mgr Barbier de Montault. La Congrégation des Immunités exerçait son activité surtout dans les États pontificaux; partout ailleurs les gouvernements n'étaient guère d'humeur à tolérer son intervention. Aussi perdit-elle beaucoup de son importance après 1870 et devint-elle une simple dépendance de la S. C. du Concile. Quand Pie X réorganisa les dicastères, en 1908, il la supprima purement et simplement. Cf. Mgr Boudinhon, art. *Immunity* de la *Catholic encyclopedia*. C'est à la S. C. du Concile que le Code de droit canon confie toutes les affaires qui ont rapport à l'immunité ecclésiastique, can. 250, § 3.

VII. Conclusion. — L'Église a toujours maintenu le principe général de l'immunité, parce que ce principe répond à un sentiment religieux très répandu (nous l'avons vu à propos du droit d'asile) et que les diverses immunités sont souvent nécessaires au libre exercice du ministère ecclésiastique. Mais l'application de ce principe a été très variable suivant les époques, on peut même dire qu'en aucun temps, fût-ce ceux de Constantin, de Charlemagne ou de saint Louis, elle n'a abouti à la mise en vigueur simultanée de toutes les exemptions personnelles, réelles ou locales et cela aussi bien du fait des concessions ou des tolérances tacites de l'autorité ecclésiastique que des exigences du pouvoir civil.

L'âge d'or des immunités fut la période des Décrétales (le XIIIe siècle) et du Sexte (début du XIVe siècle) : la théorie canonique se constitue définitivement sur ce point, quelles que fussent les déficiences de la pratique. D'ailleurs, le régime féodal dominait alors et l'immunité y était une nécessité pour tout homme libre, car le statut légal de chaque individu comprenait beaucoup plus de privilèges particuliers que de droits reconnus à tous. Cependant, nous l'avons constaté à plusieurs reprises, l'immunité féodale pouvait être le contraire de l'immunité ecclésiastique et imposer aux possesseurs ecclésiastiques des fiefs certaines des charges du gouvernement, ou bien une exemption pouvait entraîner la disparition d'un autre privilège. Cf. le remplacement du service militaire par l'impôt.

Dès que le pouvoir royal se fortifiant bat en brèche la féodalité ou se l'annexe — événement déjà en cours au moment où Boniface VIII défend si énergiquement le principe de l'exemption — les immunités cléricales sont fortement entamées, surtout dans l'ordre fiscal. La papauté se montre en cette occurrence assez accommodante, au moins en règle générale, pourvu que la dignité de l'état clérical soit sauvegardée. Les concordats qui, après le concile de Constance, tendent à réglementer l'ensemble des relations entre les deux pouvoirs facilitèrent l'entente de Rome et des gouvernements sur le fait des exemptions. Évidemment nous parlons d'entente en considérant la situation d'un peu haut, dès qu'on entre dans les détails des rapports de l'Église et de l'État on constate plus d'un conflit. C'est en s'élevant lui-même au-dessus des

querelles particulières que le concile de Trente se borna, en matière d'immunités, à faire appel à la bonne volonté des princes en les invitant à réprimer certains excès de zèle de leurs subordonnés : *nec permissuros officiales, aut inferiores magistratus Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitatem, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam, aliquo cupiditatis studio, seu inconsideratione aliqua violent.* Sess. XX, c. XX, *De reformatione.*

Il faut noter néanmoins qu'au début du XVIIe siècle Urbain VIII crée la Congrégation de l'Immunité (1626).

La ruine de l'ancien régime amena la disparition presque complète des immunités. Au XIXe siècle, il n'en reste ici ou là que quelques vestiges. Aussi, en affirmant à nouveau et avec solennité le principe des exemptions, Pie IX reconnut-il la nécessité des accommodements de l'ordre pratique. Il condamna la théorie qui faisait dériver les immunités uniquement des faveurs du pouvoir civil. Prop. 30e du Syllabus : *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit,* extraite de l'allocution *Multiplices inter,* du 10 juin 1851. Il protesta contre la suppression de ces mêmes immunités effectuée par un acte unilatéral du pouvoir laïque. Prop. 43e du Syllabus : *Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo concordata) super usu jurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum sede apostolica initas sine hujus consensu, immo et ea reclamante,* Extraite de l'allocution du 1er novembre 1850 contre un vote des Chambres de Sardaigne. Mais il déclara en même temps qu'on pouvait envisager certains tempéraments : « Nous ne nous refusons pas à tempérer les dispositions des canons concernant ces mêmes immunités, en ayant égard au lieu et au temps. » Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège,* Paris, 1913, p. 319.

Enfin, le Code de droit canon a donné force de loi, à propos de presque toutes les immunités, à ces tempéraments prévus par Pie IX. Néanmoins on y retrouve l'ensemble des exemptions traditionnelles, sauf l'immunité réelle en matière fiscale. On peut aussi y découvrir quelques sanctions ou assertions générales qui rappellent l'ancienne doctrine canonique : tel le canon 2334 qui frappe d'excommunication, réservée spécialement au souverain pontife, ceux qui édictent des lois, ordonnances ou décrets contre la liberté ou les droits de l'Église (c'est la reproduction d'une censure de la bulle *Apostolicæ sedis,* excommunications, sect. I, n. 7); tel le canon 1160 qui déclare les lieux sacrés exempts de la juridiction de l'autorité civile. En somme, le principe est maintenu, mais il est loin de recevoir tous les développements que lui avait donnés le *Corpus juris.*

I. SOURCES. — 1° *Législation ecclésiastique.* — H. Th. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum sæculorum IV, V, VI, VII,* Berlin, 1839; Mansi, *Concil.*; *Corpus juris canonici* : les textes du *Corpus* relatifs aux immunités sont dispersés un peu partout, voici ceux qui se trouvent à peu près groupés ensemble : Décret de Gratien, causa XI, q. I (privilège du for); Décrétales de Grégoire IX, l. II, tit. XII, *De foro competenti*; l. III, tit. XLIX, *De immunitate ecclesiarum, cœmiterii et rerum ad eas pertinentium*; tit. L, *Ne clerici vel monachi sæcularibus negotiis se immisceant*; l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis* (privilège du canon); Sexte de Boniface VIII, l. II, tit. II, *De foro competenti*; l. III, tit. XXIII, *De immunitate ecclesiarum, cœmiteriorum et aliorum locorum religiosorum*; l. V, tit. IX, *De pœnis* (privilège du canon); Clémentines, l. III, tit. XVII, *De immunitate ecclesiarum*; l. V, tit. VIII, *De pœnis* (privilège du canon); Extravagantes communes, l. III, tit. XIII, *De immunitate ecclesiarum.*

Pour la période postérieure au *Corpus juris,* on trouvera dans l'édition annotée du *Codex juris canonici,* tous les renvois utiles aux constitutions pontificales et aux décrets des Congrégations romaines.

Le Code n'a groupé que les immunités personnelles au titre II de la Ire partie du IIe livre : *De juribus et privilegiis clericorum.* Les textes relatifs aux autres immunités sont dispersés de-ci de-là.

2° *Législation civile.* — Code Théodosien, l. IX, tit. XLV, *De his qui ad ecclesiam confugiunt*; l. XI, tit. I, *De annona et tributis*; tit. XVI, *De extraordinariis sive sordidis muneribus*; l. XVI, tit. II, *De episcopis, ecclesiis et clericis*; Code Justinien, l. I, tit. II, *De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum*; tit. III, *De episcopis et clericis.... et monachis, et privilegiis eorum...*; tit. IV, *De episcopali audientia...*; tit. XII, *De his qui ad ecclesiam confugiunt.* De nombreuses Novelles de Justinien, tit. XVII, CXVII, CXXXVIII, CXXXI, c. 5. Il est bon de noter que le Code Justinien est loin d'avoir reproduit toutes les constitutions du Code Théodosien.

Les lois des barbares : édition de Pertz dans les *Monumenta Germaniæ historica.* Les capitulaires dans la même collection. On tiendra compte du fait que les royaumes barbares, l'empire carolingien et l'empire byzantin n'ont pas connu de distinction bien nette entre la législation civile et la législation ecclésiastique. Les ordonnances des rois de France. Les codes modernes. Le *Manuel des cultes* de Dalloz.

3° *Les concordats.* — V. Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter sanctam sedem et civilem potestatem variis formis initæ,* Mayence, 1870; *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la santa sede e le autorita civili (1098-1914),* tipografia poliglotta Vaticana, Rome, 1919.

II. ÉTUDES. — 1° *Exposé de la législation ecclésiastique.* — Les commentateurs des Décrétales : A. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* Frisingue, 1700; F. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* Dilingen, 1717 sq.; F. Santi, *Prælectiones juris canonici,* 4e édition par Leitner, 1903 sq., etc.

Les traités systématiques : F. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici,* 1882 sq.; F. X. Wernz, *Jus Decretalium,* 3e édit. par le P. Vidal, en cours depuis 1913; F. H. Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1893; J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1914, t. I, p. 250 sq.; t. II, p. 300 sq., 458 sq.

Articles : *Immunity,* par Mgr Boudinhon, et *Privilèges,* par J.-B. Sägmüller, dans la *Catholic encyclopedia* américaine; *Immunités ecclésiastiques,* par le P. L. Choupin, dans le *Dictionnaire apologétique* de d'Alès.

Depuis le Code, le P. J.-B. Ferreres a traité des immunités personnelles dans ses *Institutiones canonicæ,* Barcelone, 1920, t. I, p. 99-108, et Philippo Maroto en a parlé plus longuement dans ses *Institutiones juris canonici,* Madrid, 1918, t. I, p. 479-495.

2° *Études historiques.* — *L'ancienne et nouvelle discipline de l'Église* de Louis Thomassin reste l'ouvrage fondamental. La 1re édition en fut donnée à Lyon dans les années 1678 et suivantes. Nous citons celle d'André, Bar-le-Duc, 1864-1867. Il est question des immunités au l. Ier de la IIIe partie, c. XXXIII-XLVIII, et au l. IIIe, c. XLIV (de la milice), t. VI, p. 213-330; t. VII, p. 437-440. Il faut néanmoins se rappeler : 1° que de nouveaux textes ont été découverts depuis Thomassin; 2° que ce dernier cite encore des documents apocryphes, tels les faux capitulaires de Benoît Lévite.

Edgar Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts* (en fait il s'agit du droit gallo-franc), Strasbourg, 1878, t. I, p. 167 sq.; t. II, p. 284 sq.; Paul Viollet, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France,* Paris, 1890-1903, t. I, p. 328, 329, 400, 402, 404, 436, 440, note 4; t. II, p. 399-401; *Histoire du droit civil français,* Paris, 1905, Privilèges et incapacités des clercs, p. 294-307; Chaillot, *Privilèges du clergé,* Paris, 1866; R. Poncet, *Les privilèges des clercs au moyen âge,* Paris, 1901 (références insuffisantes).

ÉT. MAGNIN.